

Cuadernos de Pensamiento 19

Número extraordinario dedicado a
Ramiro Flórez



FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA
Seminario «ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ»
Madrid, 2007

Número extraordinario dedicado a
RAMIRO FLÓREZ



DIRECTORA
LYDIA JIMÉNEZ

SECRETARIO
RAMIRO FLÓREZ (†)

CONSEJO EDITORIAL
CONSOLACIÓN MORALES
JOSÉ T. RAGA GIL
AMANCIO LABANDEIRA
JOSÉ LUIS CAÑAS
LOURDES REDONDO
TERESA CID

Cuadernos de Pensamiento 19

PUBLICACIÓN DEL SEMINARIO “ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ” DE
LA FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

Número extraordinario dedicado a Ramiro Flórez

Coordinado por María Teresa Cid Vázquez

SUMARIO

Prólogo por Gustavo Villapalos9

I. RAMIRO FLÓREZ, PENSADOR DEL MISTERIO

- I.1. *La espera*, poesía inédita de Ramiro Flórez.....13
- I.2. *Semblanza intelectual de Ramiro Flórez, pensador del misterio*,
por Lydia Jiménez.....15
- I.3. *Cronología de la vida y obras de Ramiro Flórez*, por Teresa Cid.....27
- I.4. *La metafísica del ser en Ramiro Flórez*, por Eudaldo Forment55
- I.5. *Res dramática. Aproximaciones a una teoría del hombre en Ramiro Flórez*, por Luis Ferrero Carracedo83
- I.6. *Razón conciliadora. Levantar el vuelo al anochecer*, por Lourdes Redondo117
- I.7. *Razón educativa. Educar para la vida creadora*, por Teresa Cid.....131
- I.8. *Razón mística y razón poética. La recepción de Heidegger en Ramiro Flórez*, por María Jesús Carravilla165
- I.9. *Señales de la vivencia mística en Fray Luis de León*, por José Luis Cancelo.....205

I.10. <i>Ramiro Flórez y El Escorial. Visiones florecianas críticas</i> , por José Rodríguez, O.S.A.	235
I.11. <i>El monasterio de San Lorenzo El Real en la época del «Proceso del Escorial». 1807-1808</i> , por Javier Campos y Fernández de Sevilla.....	269
I.12. <i>Ramiro Flórez y Arias Montano: dos eruditos, dos humanistas</i> , por Isabel Balsinde.....	315
I.13. <i>El «mago» de la palabra. In memoriam: Excmo. Sr. D. Ramiro Flórez</i> , por Ángeles López Moreno	323
I.14. <i>En la ausencia de Ramiro Flórez</i> , por Manuel Martín Sánchez	337
ILUSTRACIONES.....	341

II. COLABORACIONES

II.1. <i>El sujeto humano en el debate mind y brain y las categorías de creación y de pecado</i> , por Michael Schulz	359
II.2. <i>IBN Paqûda: un modelo de espiritualidad</i> , por Joaquín Lomba	375
II.3. <i>Al-Andalus, vínculo de unión entre dos tiempos y espacios</i> , por Rafael Ramón Guerrero	393
II.4. <i>La Universidad Complutense y Cisneros. Reflexión histórica</i> , por María Ruiz-Trapero.....	413
II.5. <i>Correspondencia de Gerardo Diego con Sainz Rodríguez en la década de los años veinte</i> , por Amancio Labandeira.....	435
II.5. <i>El paso del sujeto a la persona como lema de la filosofía personalista actual: «vuelta a las personas mismas»</i> , por José Luis Cañas.....	447
II.7. <i>La doble crisis de la legitimidad política</i> , por Miguel Ayuso	471
II.8. <i>Fernando Rielo, poeta y filósofo</i> , por Juana Sánchez-Gey	479
II.8. <i>El mar en Pablo Neruda</i> , por Beatriz de Ancos	491
II.9. <i>Cartas de Jorge Guillén a Pedro Sainz Rodríguez (7-agosto-1920 al 9-junio-1928)</i> , por Julio Escribano	515
II.10. <i>Homilía Santa Misa, 22 de septiembre de 2006, Fundación Universitaria Española</i> , por J. Rodríguez.....	537

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

AYUSO, Miguel
BALSINDE, Isabel
CAMPOS Y FDEZ. DE SEVILLA, Javier
CANCELO, José Luis
CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis
CARRAVILLA, María Jesús
CID, Teresa
DE ANCOS, Beatriz
ESCRIBANO, Julio
FERRERO, Luis
FORMENT, Eudaldo
GUERRERO, Rafael Ramón
JIMÉNEZ, Lydia
LABANDEIRA, Amancio
LOMBA, Joaquín
LÓPEZ MORENO, Ángeles
MARTÍN SÁNCHEZ, Manuel
REDONDO, Lourdes
RODRÍGUEZ, José
RUIZ-TRAPERO, María
SÁNCHEZ-GEY, Juana
SCHULZ, Michael
VILLAPALOS, Gustavo

SECRETARÍA:

Alcalá, 93. 28009 Madrid.
Teléfono 914 311 193 – Fax: 915 767 352
E-mail: fuesp@fuesp.com
[Http://www.fuesp.com/](http://www.fuesp.com/)

ISSN: 0214.0284
Depósito Legal: M-37.362 - 1987

RAMIRO EL EDUCADOR

GUSTAVO VILLAPALOS SALAS

Presidente del Patronato de la Fundación Universitaria Española

La Fundación Universitaria Española a la que Ramiro consagró sus mejores esfuerzos, presenta hoy este volumen de la revista del Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez” para rendir homenaje a su persona y su inmensa obra.

Dos palabras para destacar su vocación de educador, de forjador de hombres y mujeres comprometidos con la búsqueda de la verdad.

La educación no entregó a nuestro Ramiro – no lo hace nunca – un pasaporte hacia la riqueza, el poder y mucho menos, hacia la felicidad. Para el éxito sobra el talento y para la felicidad no basta. Educar es fundar, en efecto, o al menos contribuir a hacerlo. Nuestro desaparecido patrono, emigrado a su Patria, puede sentir como nadie la emoción y el orgullo de quien cumplió con su deber. Éste no reside tanto en haber transmitido su bagaje de conocimientos vastos y diversos, sino en haber contribuido decisivamente a la conversión de tantos alumnos que acudieron por vez primera a su clase en auténticas personas. Y de las personas emergen con naturalidad los ciudadanos capaces de dotar de dignidad y de valores a nuestra sociedad. En las aulas solo deberían morar los hacedores del bien común, de inteligencia clara y corazón inquieto como San Agustín quería.

Enseñar es también avanzar. Pero no importa tan solo caminar sino hacerlo en una dirección concreta, porque no solo se trata de ofrecer a los jóvenes la posibilidad de desarrollar posibilidades de formación académica más avanzadas. Las lecciones al discípulo son también lecciones de vida. Ramiro siempre exhibió su sentido de la búsqueda de la verdad y del bien con lo que comporta de apertura, responsabilidad y coraje.

Al enseñar nuestro Ramiro nunca eludió las propias responsabilidades como educador. La enseñanza no fue jamás para él una actividad a tiem-

po parcial; ni siquiera a tiempo completo. La enseñanza fue, en su caso, vida toda. No desentendió de sus alumnos cuando superaban su asignatura, sino que forjó vínculos permanentes: los de un mensaje que encontró a sus destinatarios.

Los profesores, a veces, podemos caer en la tentación de pensar que no llegamos a enseñar casi nada, una asignatura anual de tantos créditos que descienden a tantos si es cuatrimestral, es a veces el escenario de actuación de un profesional universitario. Ramiro quizás no llegó a enseñar nada... a “excepción” de la propia pasión de la razón por el saber, por el despliegue riguroso y exigente del pensamiento, por la expresión plena de la más radicalmente humana de todas nuestras características, como nos dice Hegel en su Introducción a la Historia de la Filosofía.

Ramiro enseñó siempre la certidumbre de que existe una explicación para todo, que se encuentra muy cerca de nuestro corazón. Y la impaciencia de éste por buscar a aquel hace que éste puede descansar. Y esa explicación está aguardándonos, esperando una sola pregunta, una sola interrogante, una sola inquietud.

Por eso la enseñanza es también territorio del corazón. Por eso, cuando se vive como Ramiro la vivió, como misión, es la más incomparable de las vocaciones.

“Hazte maestro” le decía Tomás Moro a Robert Rich, su antiguo secretario. “Pero ¿quién sabe del esfuerzo del maestro? Según Moro le contestó a su discípulo: “lo sabrás tú; lo sabrán tus alumnos, y lo sabrá Dios”. No es mal auditorio.

Al recordarte, amigo querido, en tu envoltura mortal, me viene a la memoria un muy hermoso poema que así concluye:

Morir ya no es morir, morir se acaba.
Morir es una hoguera fugitiva,
es amor una barca a la deriva
y encontrar lo que tanto se buscaba

Al fin te encuentras al término de la búsqueda: el pecho del Padre, misterioso hogar, desde el que nos aguardas.

I. RAMIRO FLÓREZ,
PENSADOR DEL MISTERIO

LA ESPERA¹

La esperanza es virtud de la vida
¡No desesperes nunca!
La vida tiene sus tentáculos
y sabe de las ocultas intenciones.
¡Y hay un señor de la vida y del tiempo
y del amor del mundo!

Cuando veas el horizonte oscuro,
cierra luego los ojos,
y espera;
que la vida es una
y no ignora los sufrimientos de sus miembros.
Cuando se vaya la oscuridad cerrando
y busques un resquicio para orientarte,
espera todavía,
que la vida es una
y dará la caricia
cuando más sedienta de amor estés:
¡no faltará a la cita!

Y entonces verás cómo la luz es bella
y la noche se torna en alborada,
y el amor bautiza todas las cosas
con un nuevo nombre, de alegría.
¡Se harán de nuevo los cielos y la tierra
para tu corazón!

Y el encuentro será como una estrella
de eternidad, que se encarna en el tiempo...
Y el tiempo estará lleno de estrellas,
como un enjambre de felicidad
que llenará de panales tu pecho.
Los cielos y la tierra serán dulces
para tu corazón.
¡El amor es el milagro de la vida!

RAMIRO FLÓREZ
Regensburg, 15-IX-1956

¹ Poesía inédita.

SEMBLANZA INTELECTUAL DE RAMIRO FLÓREZ, PENSADOR DEL MISTERIO

Por LYDIA JIMÉNEZ
Fundación Universitaria Española

Ramiro Flórez, catedrático de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, miembro del Patronato de la Fundación Universitaria española, entrañable amigo y colaborador durante más de veinte años en el Seminario de Pensamiento Ángel González Álvarez, nos dejó el 29 de junio de 2006, tras una intensa vida dedicada al estudio, la docencia, y la investigación. Su formación académica transcurrió entre la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad de Friburgo (Suiza), la Universidad de Génova (Italia), y la Universidad Libre de Berlín (Alemania). Su actividad académica e investigadora la desarrolla en la Universidad de Valladolid, la Universidad Autónoma de Madrid, y en la Fundación Universitaria Española.

En consonancia con su formación básica, las líneas del pensamiento de Ramiro Flórez están presididas por un ahondamiento actual de los temas tradicionales del agustinianismo y una impregnación muy acusada de la problemática que deriva de la razón dialéctica hegeliana. Dentro de esta doble perspectiva se detecta también la presencia o influencia de autores como J. Essen, Nietzsche, Hegel, Marcel, Heidegger y Ernst Bloch, así como la de los españoles Unamuno y Ortega.¹

¹ Cf. DÍAZ DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, 3 vols., CSIC (Madrid 1988) (vol.3) 236-239. CANCELO, J.L., “Breve Noticia sobre la trayectoria del pensamiento y la actividad académica del profesor Ramiro Flórez” (Madrid, abril 1999). Texto inédito, revisado por el propio Ramiro Flórez.

Ya en 1956 escribía A. Muñoz Alonso, refiriéndose a la fuente agustiniana: «Ramiro Flórez ha ensayado el intento (de animación de la filosofía contemporánea) desde una base existencialista, sin que por ello sea necesario prescindir de la perspectiva abstracta. En esta base existencialista el hombre descubre el misterio de su ser y el esclarecimiento de las sinrazones del mismo. A la vez se explica el sentido hondo de la filosofía como búsqueda interminable, sin que ello implique ninguna especie de relativismo».²

Le gustaba repetir la famosa sentencia agustiniana: *mihi quaestio factus sum*. Ramiro, como Agustín, mantuvo siempre la inquietud de la búsqueda, con una constante apertura de espíritu y ansia de libertad. Ese afán de búsqueda y esa apertura de espíritu le llevaron en los últimos tiempos a investigar la obra de Martín Heidegger. Necesitaba salir de Hegel y en Heidegger entrevé una línea de fuga.

Si sobre San Agustín nos dejó su interesante obra *Presencia de la verdad*, y sobre Hegel *La dialéctica de la historia en Hegel*, sobre Heidegger nos regaló un hermoso libro: *Ser y advenimiento*. Quiso llegar al final del camino recopilando sus innumerables trabajos dispersos en un reciente libro del que eligió cuidadosamente el título: *Flecos de teoría*.

Intentaremos en las breves líneas que van a seguir, ofrecer unos puntos y unas orientaciones que podrían resumir las etapas más visibles de su larga trayectoria intelectual, en la que se nos presenta como un pensador intensamente reflexivo, es decir, decididamente filosófico. Esos puntos podrían cifrarse en estos títulos:

- 1.- Razón desiderativa
- 2.- Dialéctica de la realidad
- 3.- Inmersión en la actualidad
- 4.- Reflexiones sobre la cultura española
- 5.- De la razón mística a la razón poética

Cada uno de ellos intenta solamente indicar la dirección que preside cada etapa, pero que en modo alguno pretenden ser exhaustivos acerca de los contenidos que brindan a ahondar siempre en perspectivas solamente apuntadas y altamente sugeridoras.

² SCIACCA, M.F.: *La Filosofía, hoy*, Luis Miracle, Barcelona 1956, Prólogo para españoles, p. 8.

1. RAZÓN DESIDERATIVA

Designamos con este nombre la etapa de las primeras producciones escritas por el profesor Ramiro Flórez, y que irían desde *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (1958) y *Presencia de la verdad* (1971) hasta los estudios sobre Hegel (desde 1968 y ss.) e incluyendo en ella, especialmente todos los trabajos publicados acerca del pensamiento de Gabriel Marcel (1959-1961). Lo que subyace a toda la problemática ahí tratada no es solamente la intención de clarificar puntos para una posible Antropología filosófica, como en una simple lectura de lo escrito así pudiera verse, sino que se parte de algo anterior y previo: el buscar la razón de porqué el hombre es el «eterno descontento», que sólo entre otras cosas quiere saber. También quiere amar y ser amado, soñar, ilusionarse con proyectos, realizables o utópicos, etc. La raíz de todo eso es lo que se llama *razón desiderativa*. El hombre es un *ens desiderans*, una flecha que siempre tiende a un blanco nunca plenamente determinado ni alcanzado.

La expresión *razón desiderativa* la ha utilizado poco el profesor Flórez, por lo que subyace o se muestra implícitamente. Sin embargo, la he hecho explícita en varios lugares de su producción.³ Es preciso tener en cuenta esta orientación para explicarnos después el lugar de apelación constante al *A priori metafísico*, que se identificará con la *obscura notitia* (el «nescio qua notitia») de San Agustín (Conf. X).

En esa «notitia» el hombre es y se siente transido y trascendido. Y ello explica la frase agustiniana de que «el alma es angosta para abarcarse a sí misma» o las conocidas de la Historia de la Filosofía, como la de Pascal que «el hombre sobrepasa al hombre» o la de Marcel de que «mi *ser* es mucho más que *mi ser*» o incluso la de Heidegger al decir «*Das Wesen des Menschen bestehet aber darin, dass er mehr ist als der blosse Mensch...*»⁴ Ahí radicará también el anhelo, la tensión, conscientes o no, hacia lo que se promete como *experiencia mística*, y los esfuerzos por transitar las vías o escalones para, mediante esa experiencia, alcanzar el salir de sí mismo o vivenciar el éxtasis.

Estas referencias no pasan de ser meras indicaciones del significado

³ Véase, por ejemplo, en *Razón educativa* (1991), pp. 26-27. Y las interesantes reflexiones que aporta L. FERRERO CARRACEDO, L., en su artículo «Res dramática. Aproximaciones a una teoría del hombre en Ramiro Flórez», en este número.

⁴ HEIDEGGER, M., *Brief über Humanismus*, 1946, p. 28.

que abarca, de hecho, la noción de razón desiderativa, que en definitiva, se abre al misterio.

2. DIALÉCTICA DE LA REALIDAD

Como indica el título de este punto, la palabra dialéctica apunta a Hegel. Ramiro Flórez se estaba introduciendo en Hegel mucho antes de que hiciera su segunda tesis doctoral sobre *La Dialéctica de la Historia en Hegel* (Gredos). Ya en 1968 había publicado un artículo sobre «La apelación actual a Hegel» (*Arbor*, nº. 269). El interés por Hegel no surge en él, como era lo acostumbrado en ese tiempo entre muchos profesores, para esclarecer a Marx, sino que lo que presentía era el Hegel que seguía presente más acá de Marx.

Lo importante en este caso es que la dialéctica no se toma como dinámica del pensar, en una interpretación idealista de Hegel, sino que se descubre como dialéctica de la realidad misma. Realidad no sólo en el sentido de realidad física, sino también histórica, individual y, por supuesto también del pensamiento. Este afianzamiento en la dialéctica de la realidad hace quebrar los famosos «primeros principios» como «evidentes» (*per se nota*, que diría Santo Tomás). Esos primeros principios (identidad, no-contradicción y tercio excluso) solamente pueden conservar su validez para el orden «abstracto» de una supuesta realidad o naturaleza estáticas; pero nunca para algo que sea de por sí real. Quien mejor ha expuesto esta dialéctica es, obviamente, Hegel; pero su nacimiento histórico, puede ya rastrearse en Aristóteles (por supuesto, ya en Heráclito) sobre todo al tratar de las dos clases de una «*prote philosophia*», la que termina en «teología» (motor inmóvil) y la que se denomina como «de los primeros principios» del conocer.

El momento más decisivo de esa dialéctica es «lo negativo», lo que Hegel llama «la fuerza de lo negativo», y que de forma tan obsesiva ha tomado la Escuela de Frankfurt, especialmente Adorno y Marcuse. Para el Ramiro Flórez no se trata de que esa negatividad se dispare hacia ninguna especie de utopía, sino de aplicarla a todos los momentos de comprensión de la realidad. Lo que hace funcionar la realidad es precisamente la contradicción, lo mismo en la físico, en lo histórico y en lo simplemente individual y humano.

Por la misma razón, el profesor Flórez, se aparta o trata de salir de la

dialéctica de Hegel en la misma medida en que ésta termina anulándose en el sistema. Aunque en su libro sobre Hegel no elabore un juicio sobre el pensamiento hegeliano, en el modo en que utiliza la dialéctica se puede constatar, de hecho, que la logra mantener desligada del final a que la conduce Hegel. En ese orden, lo decisivo es que de la «lógica de Hegel» se insiste más y se toma más en serio la parte dedicada a la «esencia» que al «concepto». Se insiste en la «esencia» no solamente en lo que tiene de acabado (lo sido = *Ge-wesen*) sino en aquello que, por ser dialéctica, esencializa, es decir, hace que la realidad se abra en verdad, revelando lo que es su «esencia» en la historia efectuada y en su estar efectuándola.

La actuación de su fuente hegeliana, se muestra en la forma de explicar y aplicar la dialéctica tanto a lo humano individualizado como a lo estructural y social, de suerte que la oquedad e inquietud, el vacío y el deseo que anidan en el hombre se trasponen para explicar la dinámica de la historia. La filosofía ha de ser siempre un reflexión crítica sobre el presente, sobre lo actual, pero consciente a la vez de la gravitación en ella del pasado y de la conciencia proyectiva del futuro. Desde esa actualidad es preciso romper cada día con la estructuración filosófica del pasado, buscando la creación y adecuación de nuevos conceptos para la comprensión del presente.

En efecto, el sujeto de la historia es siempre plural, pero entretejido y transido en la colectividad por la red de ese vacío acuciante que se llama razón desiderativa. De ahí que la dinámica de la historia, que es pluralidad, a pesar del entrelazamiento y condicionamientos estructurales y del canje de líderes o héroes, ungidos por el inconsciente colectivo, se haya de referir últimamente a las apeticiones libidinales de lo humano: conocer, gozar y dominar. El desideratum positivo de esa dinámica sería convertirla o mantenerla en una armonía de la pluralidad, que tradujera en actualidad el viejo «ordo amoris», y generara, por la asunción de la libertad en liberación, los valores sociales de convivencia, solidaridad y paz. Sería trastocar el agotado modelo utópico de la ciudad ideal, por la realización concreta y plural, y sin falsa astucia, de una nueva razón dialéctica. Todas las razones posteriores, incluso la sistematizaciones y apelaciones a primeros principios, habrían de verse como justificaciones buscadas o enmascaramientos de fundamentación, o ensoñaciones hermenéuticas que tratan de salvar la unidad teórica anulando la pluralidad real.

Sin que lo haga explícito, este es un principio del modo en que Ramiro

Flórez enfoca muchos temas que, aparentemente, no tienen mayor calado reflexivo pero que no se podrán medir en su alcance verdaderamente filosófico, si no se repiensen sobre esa concepción dialéctica de la realidad.

3. INMERSIÓN EN LA ACTUALIDAD

A pesar de ese intento de «salir» de Hegel –por otra parte tan socorrido en muchos pensadores–, lo que más se nota de este «paso» del Ramiro Flórez por Hegel, es el haber asumido (en el sentido de la *Aufhebung*) con claridad que todo pensamiento reflexivo tiene como misión «hacerse cargo» de la problemática de su tiempo, es decir, lo que Hegel llamaba como misión de la Filosofía: expresar su propio tiempo en conceptos.

Seguramente este es el motivo por el que el profesor Flórez ha hecho una estancia de larga permanencia en una lectura y discusión interior con filósofos actuales, pero especialmente con Heidegger. Después de su libro *Al habla con Hegel y tres lecturas españolas* (1995) todos los temas que ha tocado, lo mismo en conferencias que en artículos, tienen algo que ver con posiciones heideggerianas. A modo de simple orientación, podemos señalar algunos estudios publicados ya en *El hombre, mansión y palabra* (1997). Aunque muchos trabajos que ahí se recogen son muy anteriores, todos llevan ya esa marca, detectable a una simple lectura.⁵

En el año 1998 imparte varias lecciones en el *XII Curso de Pedagogía para Educadores: Educación y Futuro*, sobre la «Pedagogía y el concepto de humanismo en Heidegger». En el 1999 pronuncia una conferencia, en el *XIV Ciclo de pensamiento: tradición y actualidad en el pensamiento de Edith Stein*, con el título «Edith Stein y Martín Heidegger», que se publica ampliada en el número extraordinario dedicado a Edith Stein en la revista *Cuadernos de Pensamiento*.⁶ Imparte varias lecciones sobre

⁵ Véase, por ejemplo el estudio sobre Eckardt, sobre el sosiego en San Juan de la Cruz y el concepto de *serenidad* en Heidegger, etc.

⁶ FLÓREZ, R., «Edith Stein y Martin Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 13, (Ejemplar dedicado a: Edith Stein), Fundación Universitaria Española, Madrid 1999, pp. 69-92. Véase también: «Dos modos de pensamiento: Ortega y Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 4, Fundación Universitaria Española, Madrid 1989, pp. 39-58. «La recepción de Heidegger por G. Marcel», *Estudios filosóficos* (Valladolid), vol. XXXVIII, n. 109 (sept.-dic. 1989), pp. 581-602. «Convergencia de dos centenarios: Marcel y Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 6, Fundación Universitaria Española, Madrid 1991, pp. 85-100. «El enredo del lenguaje en Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 14, Fundación Universitaria Española, Madrid 2001, pp. 225-258. «La historia del ser en Heidegger», *Cuadernos de investigación histórica*, 18, Fundación Universitaria Española, Madrid 2001, pp. 171-198. «El *cogitare divina* de San Agustín en Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 15, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, pp. 171-200. «El

«Los valores de lo humano en la era tecnológica», en el *XIII Curso de Pedagogía para Educadores: Hacia una educación personalizada*, que tienen como punto central de referencia los estudios de Heidegger sobre la esencia de la técnica. En el 2000 imparte dos lecciones en el *II Curso de Antropología filosófica*, sobre «La persona y el pensamiento de Heidegger». En el 2001, dos lecciones en el *III Curso de Antropología filosófica*, sobre «Ética e historia del ser en Heidegger».

En el año 2003 publica su importante obra *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*. En diálogo sincero mantenido con el pensador alemán hallamos una clara voluntad de discurrir, de no permanecer más que en el camino, pero sin evitar el compromiso con los grandes hitos que flanquean el transitar de la cultura contemporánea. La «estancia», que como se nos quiere hacer ver, es siempre un momento de paso, se ha de detener en la historia del ser, en el carácter originario del lenguaje poético y, quizás también, en el hecho de tener que repensar lo divino.

Como subraya J. Esteban Ortega: «Con dos sugerentes apéndices sobre la relación de Heidegger con Edith Stein y con Ortega respectivamente, se cierra esta muy pensada reflexión sobre la obra del filósofo alemán, a través de la cual conseguimos ratificar la radicalidad de su aportación para el pensamiento contemporáneo. R. Flórez, siendo fiel a Heidegger, ha conseguido en sus ‘estancias’ instalar en el tiempo el advenimiento de ser a la palabra, es decir, ha conseguido que el implícito ocultamiento esencial en el que consiste la estancia se convierta en el acontecimiento poético y agradecido del pensar».⁷

En el 2005, imparte una lección en el *VII Curso de Antropología filosófica*, sobre la «Verdad y ficción humanista en Heidegger». En el año 2006, tenía prevista una lección –que fue anulada– en el *VIII Curso de Antropología filosófica*, sobre el «Final y comienzo (las *Aportaciones a la filosofía* de Heidegger)».

camino y la estrella de Heidegger», *Filosofía del camino y el camino de la filosofía: Actas V Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*/ coord. Por M. Agís Villaverde, J. Ríos Vicente, 2003, pp. 43-66. «Pensadores fronterizos: ¿cómo leyó Heidegger a San Agustín?», *Pensadores en la frontera: Actas VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago 2001*/ coord. M. Agís Villaverde, J. Ríos Vicente, 2003, pp. 107-126. «La metafísica de Suárez en la “Historia del ser” de Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 16, Fundación Universitaria Española, Madrid 2004, pp. 159-168.

⁷ Cf. ESTEBAN ORTEGA, J., Reseña sobre el libro de Ramiro Flórez *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2006. *Estudios Filosóficos*, n. 151 (2003) pp. 574-575.

4. REFLEXIONES SOBRE LA CULTURA ESPAÑOLA

La preocupación por la cultura española ha estado siempre presente en la labor docente de Ramiro Flórez. Ya de estudiante obtuvo una Beca de la Fundación Juan March para el estudio de «La inspiración poética de Unamuno y su interpretación», del que solamente se han publicado fragmentos con otros títulos. En las «tres lecturas españolas» que forman la segunda parte del volumen ya citado *Al habla con Hegel...* se pone de manifiesto su adentramiento en pensadores españoles como Unamuno, Ortega y Zubiri.

Se sentía discípulo de Ortega y admirador de Unamuno. Pero sobre todo un enamorado de El Escorial, al que le ha dedicado un libro de referencia: *El Escorial y Arias Montano*.

Aparte de estos trabajos en el campo estrictamente filosófico, Ramiro Flórez ha dirigido varios *Ciclos de pensamiento* sobre pensamiento y cultura españolas en varias de sus posibles vertientes, y en especial en la relación del pensamiento español y el europeo. Sólo a modo de ejemplo: *V Ciclo de pensamiento español en el siglo XVI: Ciclo de conferencias en torno a tres Centenarios: San Juan de la Cruz, S. Ignacio de Loyola, y Fray Luis de León* (1991); *VI Ciclo de pensamiento español: Luis Vives, pensador europeo* (1992); *VII Ciclo de pensamiento español: la posmodernidad y el tema de Dios* (1993); *VIII Ciclo de pensamiento: pensamiento actual y ámbitos del misterio* (1994); *IX Ciclo de pensamiento: humanidades y tecnología* (1995); *XI Ciclo de pensamiento español: presencia de las tres culturas en el siglo XVI español* (1996); *XII Ciclo de pensamiento español: humanismo y pensamiento bíblico en Arias Montano (1527-1598)* (1997); *XIII Ciclo de pensamiento español: la cultura del libro en la época de Felipe II* (1998); *XIV Ciclo de pensamiento: tradición y actualidad en el pensamiento de Edith Stein* (1999); *XV Ciclo de pensamiento: formas históricas de humanismo* (2000); *XVI Ciclo de pensamiento: pensamiento y diversidad cultural* (2002); *XVII Ciclo de pensamiento: en el centenario del nacimiento de María Zambrano* (2004); *XVIII Ciclo de pensamiento: sociedad y familia* (2005). Inauguración de la Cátedra Don Antonio Garrigues, con el ciclo de conferencias sobre *Sistema de pensamiento en 'La vida es sueño' de Calderón* (2000).

Él mismo ha participado en esos Ciclos con colaboraciones personales. Como preparación a los centenarios de Arias Montano y Felipe II

organizó tres Ciclos de Conferencias en torno a la cultura española del Siglo XVI.

También ha colaborado con ponencias en los *Simposia* organizados en Cursos de Verano del Escorial, varias de ellas publicadas en las Actas de los mismos. Su tema favorito ha sido siempre el de la comprensión artística y cultural del monumento de El Escorial, teniendo como personaje principal de referencia a Arias Montano. Todo estos estudios los ha publicado en su obra *Arias Montano y El Escorial: ejercicios de comprensión* (2000).

5. DE LA RAZÓN MÍSTICA A LA RAZÓN POÉTICA

Las etapas anteriormente señaladas no constituyen periodos sucesivos o paralelos, más bien se entrelazan en diálogo continuo durante la extensa y dilatada trayectoria intelectual de nuestro autor. Son senderos o rutas que él mismo transitó una y otra vez, en búsqueda constante, con infatigable tesón, a la espera de la revelación del ser:

«La palabra tiene por misión la revelación del ser. Lo hace por la trabazón y mediación del lenguaje, desde dentro de un lenguaje dado, en el que ella posee una significación. El lenguaje trae el ser a la presencia, revela el ser. La palabra se adueña del hombre, le enviste y preña de sí misma. *Por eso, siempre en el principio fue la palabra.* En ella el ser adviene a su desocultación y da la parte alicuota del ente en que se desvela».⁸

Su trayectoria intelectual se ilumina al calor de la *razón mística*⁹ hasta culminar en la razón poética. De una manera sencilla, casi imperceptible acaece la revelación del ser, de la palabra, como dádiva, don, así nos lo revela en una de sus últimas obras, *Monólogo del dios Pan*:

«Todo tiene un final. Y yo estoy temblequeando y azorado porque no sé como terminar [...] La pregunta radical es ésta: ¿Qué era en el *principio*? Tengo para mí que el inicio del pensamiento es siempre una

⁸ FLÓREZ, R., *Monólogo del dios Pan*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2004) 77.

⁹ La expresión «razón mística» la toma de santo Tomás. Cf. FLÓREZ, R., *El hombre, mansión y palabra*, Fundación Universitaria Española (Madrid 1997) nota 2, 14. Véase también, «Razón filosófica y razón mística en san Juan de la Cruz», en *¿Existe una filosofía española?* J.A. Reula (ed.), Fundación Fernando Rielo, *Colección filosofía*, n. 1, Madrid 1988. «Razón mística: la experiencia de la interioridad en san Juan de la Cruz y san Agustín», *II Simposio sobre San Juan de la Cruz*: ponencias: [Ávila, otoño de 1987]/ coord. J. Muñoz Luengo, 1989, pp. 159-208.

donación, una dádiva. Al menos así lo experimento yo en mi temblorosa chispita de luz que titila en mi mollera. Hay que ir en busca del son de esa canción íntima, oír su reclamo y atender a su eco [...] Ya no tiemblo ante el final de mi Monólogo. No encontraba cómo dar sentido a la realidad de mi aparición y transcurso históricos. Buscaba dar expresión verbal a *mi presunta revelación*, que fuera revelación tranquilizadora para mí mismo y, a poder ser, para muchos otros. Esta revelación responde a mis dubitaciones interiores y adquiere todas las características de mi asentimiento. *El dios Pan se inventó para dar un nombre a la sacralidad de la existencia*.¹⁰

La pregunta por el principio no queda sin respuesta, antes bien, nos revela la sacralidad de la existencia. Con exquisita delicadeza, sabe entrelazar el pensar y el poetizar.¹¹ Sabía muy bien que la experiencia mística es la más universal y abarcadora de todo lo humano:

«Por lo que atañe a los orígenes de nuestra propia experiencia y cultura, Occidente debe recobrar y concienciarse de la gran veta mística de su propia historia espiritual e intelectual. De ahí que el rescate y la conquista de la *razón mística* sea una de las mejores sazones mentales de nuestra hora».¹²

Ramiro Flórez fue sobre todo un *pensador del misterio*, abierto a la contemplación de la realidad en toda su hondura. La razón «lógica y soteriológica», abierta a todo lo humano, sin reduccionismos, impregna toda su obra: razón desiderativa, razón educativa, razón histórica, razón mística, razón poética:

«La *donación* especial al hombre fue, pues, la *razón* y el *pensamiento*. Con ellos tiene que hacerse y defenderse: éste es su verdadero *equipamiento* para vivir y sobrevivir en esta tierra. Todas las otras donaciones (v.g., la justicia par la convivencia humana, o el arte de la política) son ya consecuencia y como prolongaciones de esta primaria y original. No tiene otras armas y debe intentar siempre no necesitarlas. Tiene el pensamiento, que es algo divino, robado al secreto de los dioses».¹³

¹⁰ FLÓREZ, R., *Monólogo del dios Pan*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2004) 131.

¹¹ Cf. FLÓREZ, R., «La palabra poética», en *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2003) 291-315. FERRERO CARRACEDO, L., «Ramiro Flórez, filósofo», ABC, 1-7-2006.

¹² FLÓREZ, R., *El hombre, mansión y palabra*, Fundación Universitaria Española (Madrid 1997) 14.

¹³ FLÓREZ, R., *Razón educativa*, 16.

No quisiera terminar este esbozo sobre la trayectoria intelectual de nuestro amigo y colega, Ramiro Flórez, sin expresar mi gratitud y reconocimiento por su colaboración constante y callada, a lo largo de más de treinta años, en las actividades que conjuntamente organizamos en el Seminario de Pensamiento «Ángel González Álvarez» de la Fundación Universitaria Española. Sus lecciones en los *Cursos de Pedagogía para Educadores* y en los *Cursos de Antropología filosófica*, además de los *Ciclos de pensamiento* ya aludidos. Su colaboración en la revista *Cuadernos de pensamiento*. La labor de dirección de trabajos de investigación dentro de las actividades del Seminario de Pensamiento, estimulando la capacidad creativa de los estudiantes que preparan su tesis doctoral, o realizan estudios dentro del área de Humanidades, campo cultural especializado que figura entre las prioridades del fomento de la cultura española como finalidad propia de la Fundación Universitaria Española.

Le gustaba estar al habla con los grandes maestros: «Las *obras maestras* del espíritu tiene siempre la virtud de decir una *palabra nueva*, de ofrecer nuevas visiones de los problemas humanos a las almas que se acercan a ellas con serenidad y afán de comprensión».¹⁴ En diálogo continuo con ellos, él mismo se nos revela como un gran maestro que, en la hora presente, nos invita a abrir las puertas de la razón a todo lo humano.

Agradecemos todas las colaboraciones que se presentan en este número extraordinario de la revista *Cuadernos de pensamiento*, dedicado íntegramente a Ramiro Flórez. Esperamos que este merecido homenaje sea un estímulo para conocer sus obras y profundizar en su pensamiento. Abierto a lo nuevo, nos trae una palabra de esperanza.

¹⁴ FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Ed. Religión y Cultura (Madrid 1958) 7.

ESQUEMA CRONOLÓGICO DE LA VIDA Y OBRAS DE RAMIRO FLÓREZ

Por TERESA CID
Universidad CEU-San Pablo

Para elaborar esta cronología sobre la vida y las obras de Ramiro Flórez nos hemos basado en la obra de G. Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, de gran interés por ser elaborada en vida del autor. La bio-bibliografía que aporta sobre Ramiro Flórez fue revisada personalmente por él. La obra consta de tres volúmenes, en el tercero, publicado en 1988,¹ recoge la producción científica de nuestro autor hasta el año 1986.

Otros datos han sido proporcionados por su discípulo y amigo, Luis Ferrero Carracedo, fundamentalmente sobre la etapa en la Universidad de Valladolid. Lamentamos no aportar información tan exhaustiva sobre su etapa como catedrático de Historia de la Filosofía y Director del Departamento de Historia de la Filosofía, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid (1977-1987). Los datos sobre ese periodo no están informatizados, razón por la que no hemos podido acceder a los mismos.

Desde el curso académico 1992-1993, he tenido el privilegio de ser testigo, como colaboradora del Seminario de Pensamiento Ángel González Álvarez, que dirige Lydia Jiménez, de la actividad intelectual que desarrollaba el profesor Ramiro Flórez en dicho Seminario. Durante los

¹ Cf. G. DÍAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, 3 vols., CSIC (Madrid 1988) (vol.3) 236-239.

últimos trece años asistí a todas sus conferencias en la Fundación Universitaria Española, y colaboré con él preparando los *Ciclos de pensamiento* y la revista *Cuadernos de pensamiento*.

Le recuerdo inmerso en sus lecturas, evocando a sus grandes maestros: Agustín, Hegel, Heidegger; entre los españoles: Ortega, Zubiri, Morente; y a los místicos: el Maestro Eckhart, Juan de la Cruz, Fray Luis de León, y tantos otros... En sus conversaciones estaba siempre presente la filosofía, la historia o el arte, sobre todo de El Escorial, que conocía como nadie.

Tras su jubilación, se dedica fundamentalmente a escribir, abordando los temas centrales de la cultura de nuestro tiempo (globalización, interculturalidad, crisis del humanismo, desafío de la técnica, etc.); y a colaborar intensamente en las actividades culturales que organiza el Seminario de Pensamiento Ángel González Álvarez, de la Fundación Universitaria Española, durante veinte años (1986-2006).

Ciertamente, la vida personal, académica e investigadora del profesor Ramiro Flórez no se limita a los datos que aquí presentamos, a los cuales podríamos añadir otros muchos. Por otra parte, los simples datos no nos revelan la riqueza de toda una vida. Algo de esa riqueza he podido intuir durante los años en los que he sido testigo de su quehacer intelectual. Siempre me llamó la atención la entrega con la que se dedicaba al trabajo. Desarrollaba una actividad ordenada, sin prisas, caldeada por el amor. A mi parecer, si «sabio» es el que saborea el conocimiento, sin duda él lo era.

1921

Ramiro Flórez Flórez nace en Pobladura de Yuso (León), el 4 de septiembre. Después de ingresar en la Orden de San Agustín y realizar estudios de Filosofía y Teología en Calahorra (La Rioja), en el Monasterio de Santa María de La Vid (Burgos) y en Roma, prosigue y completa su formación académica en las Universidades de Valencia y Complutense de Madrid, continuándola en la Universidad de Friburgo (Suiza) y en la Universidad de Lovaina (Bélgica).

1954

Defiende su tesis doctoral sobre San Agustín —calificación *summa cum laude*—, en la Universidad de Friburgo (Suiza), que publicaría años más

tarde bajo el título *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid 1958, con prólogo de M. F. Sciacca), y asiste a cursos de lógica matemática y métodos del pensamiento moderno dirigidos por I. M. Bochenski; también en aquel año obtiene el primer premio en el Concurso Internacional sobre San Agustín con motivo del Centenario agustiniano. Participa en el Congreso Internacional Agustiniano de París, en el que coincide con J. Ratzinger, hoy Benedicto XVI.

1955

Prosigue después su formación en Génova, junto al profesor M. F. Sciacca, asistiendo a diversos cursos de filosofía moderna y contemporánea y sobre agustinismo (1953-1955); y vuelto a España, disfruta de una beca de la Fundación Juan March, con la que lleva a cabo una investigación en torno a *La inspiración poética de Unamuno*.

1956

Se incorpora a la Universidad Libre de Berlín (Frei Universität), a la que regresaría años más tarde para preparar su segunda tesis doctoral.

1961

(22 julio) Título de Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Valencia (España). Calificación: Sobresaliente. Y prepara una segunda tesis doctoral, porque el título de doctor de Friburgo no se lo convalidan en la Universidad española. Mientras Ramiro Flórez se anticipa al Plan Bolonia —pretende favorecer la movilidad de alumnos y profesores por toda Europa—, la Universidad española le exige una nueva tesis doctoral, que él decide preparar en Alemania.

1965-1968

Prepara en la Universidad Libre de Berlín Occidental y en la Universidad Humboldt de Berlín Oriental su tesis doctoral sobre Hegel, dirigida por A. Muñoz Alonso. Participa en el Congreso internacional de filosofía en conmemoración de Séneca en el XIX centenario de su muerte, Córdoba (1965). También participa en el Congreso Internacional de Filosofía, Viena (1968).

1967

Se incorpora al recién creado Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid, en el que imparte clases de Filosofía Española y Teología de la Historia hasta el año 1976.

1969

(10 de noviembre) Defiende en la Universidad Complutense de Madrid su tesis sobre *La dialéctica de la historia en Hegel*. Calificación: *Sobresaliente cum laude*. Obtiene el Premio Extraordinario de Doctorado.

1969-1973

Inicia su actividad docente en la Universidad de Valladolid, como profesor adjunto de Fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos. Imparte los cursos de la licenciatura de las asignaturas indicadas, y los siguientes cursos de doctorado: sobre “La filosofía de la Historia en Hegel” (1969-1970); sobre “La filosofía de Unamuno” (1970-1971); sobre “Filosofía y expresión poética” (1971-1972); sobre “Dialéctica e Historia” (1972-1973); sobre Didáctica de la filosofía” en el ICE de Valladolid (1971-1972; 1972-1973; 1973-1974; 1974-1975).

1970

Participa en el Congreso internacional hegeliano, Stuttgart.

1971

Publica su segundo libro *Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*. Prólogo de A. Muñoz Alonso, Madrid 1971.

1973-1976

Profesor agregado de Historia de la Filosofía, Universidad de Valladolid. En 1972, nombrado Coordinador de Filosofía y Antropología cultural del C.O.U. y miembro de la Junta de Supervisión del referido Curso por el Magfco. y Excmo. Sr. Rector. En 1973, nombrado Secretario de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid. Curso de doctorado sobre «Arte, religión y filosofía en Hegel» (1973-1974); sobre «El concepto de libertad en su dimensión antropológica» (1974-

1975). Cursillo de Filosofía en el Colegio Universitario de Ávila sobre «Heidegger y Marcel» (1973-1974). Cursillo en este mismo Colegio Universitario sobre «Dialéctica y estructuralismo» (1974-1975). Programas de «Antropología cultural» y «Didáctica de la filosofía» para nivel del B.U.P. para el I.C.E. (C.A.P.) de la Universidad de Valladolid (1973, 1975).

1975

Publica su tercer libro, *Libertad y liberación. Sobre el concepto de libertad en su dimensión antropológica*. Prólogo de J. Uscatescu, Valladolid 1975.

1977

(1 de abril) Catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Desde el 1 de abril, Director del Departamento de Historia de la Filosofía, Historia de la Ciencia e Historia del Pensamiento Español —siendo rector Gratiano Nieto— hasta su transformación en Departamento de Antropología social y pensamiento filosófico español, siguiendo las directrices de la Ley de Reforma Universitaria, L. O. 11/1983, 25 agosto. Imparte clases de Filosofía de la Historia en 5º curso; Curso monográfico de Filosofía moderna y contemporánea, 4º y 5º curso. Cursos de doctorado.

1979

(13 febr.) Director de la Escuela Universitaria del Profesorado La Salle, —Aravaca (Madrid), adscrita a la Universidad Autónoma de Madrid, siendo rector Pedro Martínez Montávez— hasta el cese por jubilación en 5 julio 1993.

1980

Participa en el Congreso Hegel-Tage, Nüremberg.

1983

Participa en el Congreso internacional hegeliano, Atenas.
Publica *La dialéctica de la historia en Hegel*. Madrid 1983.

Participa en el III Seminario de Historia de la Filosofía organizado por la Universidad Complutense de Madrid con una Ponencia sobre «El hegelianismo de Ortega».

1984

Conferencia en el *Ciclo de Filosofía: pensamiento de Xavier Zubiri*, organizado por el Seminario de Pensamiento Ángel González Álvarez, de la Fundación Universitaria Española, «Metafísica y espíritu absoluto en Hegel y Zubiri» (29 nov).

1986

«Misión del pensamiento en García Morente» (29 enero), conferencia en el *Homenaje a García Morente en su centenario*, (22, 23, 24, 29, 30 y 31 enero).

1987

(30 sept.) Cese por jubilación en la Universidad Autónoma de Madrid. Miembro del Consejo editorial de la Revista *Cuadernos de pensamiento*, editada por el Seminario de Pensamiento Ángel González Álvarez, de la Fundación Universitaria Española.

1988

Coordinador de los *Ciclos pensamiento español y europeo* (1988-2005) que organiza el Seminario de Pensamiento Ángel González Álvarez, dirigido por Lydia Jiménez.

Conferencia «Dos modos de pensamiento: Ortega y Heidegger» (15 febr.), en el *I Ciclo de Pensamiento español y pensamiento europeo*.

1989

Lecciones en el *III Curso de Pedagogía para Educadores*, «Educación del pensamiento crítico»:

- «Informar y pensar: la autocrítica del pensamiento» (6 febr.)
- «Nihilismo y pensamiento crítico» (13 febr.)
- «El ámbito real de la función crítica» (20 febr.)
- «Educar para lo nuevo» (27 febr.)

Conferencia en el *II Ciclo sobre pensamiento español y pensamiento europeo*, «Convergencia de dos centenarios: Marcel y Heidegger» (7 febr.)

1990

(9 oct.) Es nombrado Miembro del Patronato de la Fundación Universitaria Española. Sucede a Isidoro Martín Martínez, Catedrático de Universidad, Académico, y ex-Rector de la Universidad Complutense de Madrid. Secretario de la Revista *Cuadernos de pensamiento*, del Seminario de Pensamiento Ángel González Álvarez, Fundación Universitaria Española.

Lecciones en el *IV Curso de Pedagogía para Educadores*, «Etapas y contexto social del pensamiento pedagógico de Ortega»:

- Ortega y la pedagogía. El estado de la cuestión: unidad y desarrollo en el pensamiento de Ortega. Los «escritos pedagógicos». Orientación de lecturas y bibliografía (5 febr.)
- España como problema educativo. Los antecedentes y condicionamientos socioculturales. La «europeización» de España. Esbozo y alcance de la «Pedagogía del paisaje» (1906). Ortega, profesor de la Escuela Superior de Magisterio (1908). El paso por la adscripción al socialismo de Ortega: «La Pedagogía social como programa político» y la «Escuela Nueva» (1910). Análisis de la primera etapa (12 febr.)
- Educación y valores. El yo y la circunstancia. El «Prólogo» a la Pedagogía general de J.F. Herbart (1914). Los valores vitales: «Biología y Pedagogía» (1920). El comentario de G. Morente a la Pedagogía del «El Espectador» (1922). «Pedagogía y anacronismo» (1923) y «No ser hombre ejemplar» (1924). Trayectoria general y complicaciones de dos etapas (1914-1927) (19 febr.)
- Pedagogía de la autenticidad. El proyecto sistemático del pensamiento y la Pedagogía de Ortega (1928 y ss.). Razón vital y Razón histórica; ideas y creencias; el «fondo insobornable», vida anónima y vida auténtica. «El mayor peligro, el Estado». España desde Europa (26 febr.)
- Educación y futuro. La «misión de la Universidad» (1930). La llamada al pensamiento creativo en «Pasado y porvenir para el hombre ac-

tual» (1951). La quiebra de las creencias en «Apuntes sobre una educación para el futuro» (1935). Hacia una nueva fundamentación de la Pedagogía (5 marzo)

1991

Lecciones en el V Curso de Pedagogía para Educadores: La realidad y el espíritu de la LOGSE, «Educación española y conciencia europea»:

- «Presentación del tema y bibliografía. La unidad cultural europea» (11 febr.)
- «La unidad en la diversidad. Los condicionamientos generales de los sistemas educativos» (18 febr.)
- «Intentos y formulaciones de la europeización de España en términos pedagógicos. El ideal europeo del krausismo y de la I.L.E.» (25 febr.)
- «Teoría de España y Europa en Unamuno y su alcance pedagógico» (4 marzo)
- «La problemática actual: puntos de convergencia para un proyecto educativo europeo» (11 marzo)

Publica su obra *Razón educativa. Ensayos de pensamiento pedagógico*, Madrid 1991.

Coordina el Ciclo *V Ciclo de pensamiento español en el siglo XVI: en torno a tres Centenarios: San Juan de la Cruz, S. Ignacio de Loyola, y Fray Luis de León*.

1992

Participa en el Congreso-Coloquio internacional sobre interioridad e intencionalidad, Perugia.

Lecciones en el VI Curso de Pedagogía para Educadores, «Pedagogía de las crisis históricas», desarrollado en tres sesiones:

- «Fenomenología e Historia»
- «Ámbito pedagógico»
- «Actualidad»

Coordina el VI Ciclo de pensamiento español: Luis Vives, pensador europeo.

1993

Lecciones en el *VII Curso de Pedagogía para Educadores*, «Ideologías y educación intercultural»:

- «Problemas actuales de la Pedagogía intercultural» (1 marzo)
- «Ideologías y pluralidad cultural. El carácter cerrado de las ideologías» (8 marzo)
- «Correspondencia entre ideología y sistema educativo» (15 marzo)
- «Aplicación al ámbito europeo: educación personal y universalidad» (22 marzo)
- «Actitudes pedagógicas para una educación intercultural» (29 marzo)

Coordina el *VII Ciclo de pensamiento español: la posmodernidad y el tema de Dios*.

1994

Participa en el II Congreso Nacional de Filosofía Medieval: «Ética y política en el pensamiento medieval, fundamentos de la modernidad», celebrado en Zaragoza.

Lecciones en el *VIII Curso de Pedagogía para Educadores*, «Educación y felicidad humana (un replanteamiento pedagógico desde el pensamiento de Zubiri)»:

- «Los supuestos fines de la educación. Educación y felicidad en el contexto del pensamiento actual. La filosofía de Zubiri» (21 febr.)
- «Etapas de un pensamiento. La realidad “de suyo” y lo que “da de sí” la realidad. De “Filosofía del ejemplo” a la definición del hombre como animal de realidades» (28 febr.)
- «La felicidad humana como “posibilidad de todas las posibilidades”. La perfección humana, el deber, la obligación y la responsabilidad. El hombre como ser histórico» (7 marzo)
- «Educación y sociedad. Presión social, poder y justificación de las acciones. Los valores» (14 marzo)
- «Educación y religación. Evidencia y enigma del “poder de lo real”. Voz de la conciencia y voz de la realidad. Exigencias de una nueva pedagogía» (21 marzo).

Conferencia en el *VIII Ciclo de pensamiento: pensamiento actual y*

ámbitos del misterio, «Vivencia y lenguaje del misterio: las *Confesiones* de San Agustín» (16 marzo).

Coordina el *VIII Ciclo de pensamiento: pensamiento actual y ámbitos del misterio*.

1995

Lecciones el *IX Curso de Pedagogía para Educadores: Persona y valores*, «Comprensión filosófica de la teoría de los valores»:

- «Origen y razón de la teoría de los valores» (6 febr.)
- «Fundamentación y esencialidad de los valores» (13 febr.)
- «Jerarquía y clasificación de los valores» (20 febr.)
- «Variaciones históricas en la percepción de la escuela de los valores» (27 febr.)

Coordina el *IX Ciclo de pensamiento: humanidades y tecnología*.

Publica *Al habla con Hegel y tres lecturas españolas*, Madrid 1995.

1996

Lecciones el *X Curso de Pedagogía para Educadores*, «La experiencia estética como mediación educativa»:

- «El arte como presencialización» (18 marzo)
- «Pedagogía de la vivencia estética» (25 marzo)
- «Tiempo e intemporalidad en el arte» (5 abril)
- «Experiencia estética y conciencia anticipadora» (22 abril)
- «La llamada muerte del arte y el nuevo espacio espiritual» (29 abril)

Coordina el *XI Ciclo de pensamiento español: presencia de las tres culturas en el siglo XVI español*.

Participa como ponente en II Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Zaragoza.

1997

Lecciones en el *XI Curso de Pedagogía para Educadores*, «Pedagogía agustiniana y sus contenidos actuales»:

- «San Agustín, hombre fronterizo» (21 abril)
- «Referencia actual a los temas “De Magistro”» (28 abril)
- «Pedagogía social de “Las dos Ciudades”» (5 mayo)

Conferencia el *XII Ciclo de pensamiento español*, «Actitud ante la filosofía y humanismo cultural de Arias Montano», (19 febr.)

Coordina el *XII Ciclo de pensamiento español: humanismo y pensamiento bíblico en Arias Montano (1527-1598)*.

Publica *El hombre, mansión y palabra: aspectos actuales del pensamiento místico occidental*, Madrid 1997.

1998

Lecciones en el *XII Curso de Pedagogía para Educadores: Educación y Futuro*, “Pedagogía y el concepto de humanismo en Heidegger”:

- «La *Carta sobre el humanismo*» (23 marzo)
- «Singularidad de la existencia humana» (30 marzo)
- «La llamada a la autenticidad» (20 abril)

Coordina el *XIII Ciclo de pensamiento español: la cultura del libro en la época de Felipe II*.

1999

Ponencia «El Camino y la Estrella», en el IV Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago (nov. 1999)

Lecciones en el XIII Curso de Pedagogía para Educadores: Hacia una educación personalizada, «Valores de lo humano en la era tecnológica»:

- «Horizonte pedagógico de mentalidad actual» (11 enero)
- «Técnica y humanismo» (22 marzo)
- «La técnica como engranaje» (29 marzo)
- «El hombre técnico de Ortega» (12 abril)

Lecciones el I Curso de Antropología filosófica, «Realidad y sistema» (4 y 11 de febr.)

Conferencia el XIV Ciclo de pensamiento: tradición y actualidad en

el pensamiento de Edith Stein, «Edith Stein y Martín Heidegger» (17 febr.)

Coordina el XIV Ciclo de pensamiento: tradición y actualidad en el pensamiento de Edith Stein.

2000

Lecciones en el XIV Curso de Pedagogía para Educadores: La LOGSE, nueve años después, «Razón formativa de la lectura»:

- «Lectura y desarrollo mental» (10 abril)
- «El mundo del lenguaje» (8 mayo)
- «La palabra poética» (22 mayo)

Lecciones el II Curso de Antropología filosófica, «La persona y el pensamiento de Heidegger» (27 abril y 4 mayo).

Coordina el XV Ciclo de pensamiento: formas históricas de humanismo.

Inauguración de la Cátedra Don Antonio Garrigues, con el ciclo de conferencias sobre Sistema de pensamiento en “La vida es sueño” de Calderón, coordinado por R.F.

Publica con I. Balsinde, *El Escorial y Arias Montano: ejercicios de comprensión*, Madrid 2000.

2001

Lecciones en el XV Curso de Pedagogía para Educadores: La formación de los estudiantes de educación secundaria, las humanidades y otros temas de interés:

- «Humanismo y modos de pensamiento: pensamiento y tradición» (5 marzo)
- «Humanidades y diversidad cultural» (14 mayo)

Lecciones el III Curso de Antropología filosófica, «Ética e historia del ser en Heidegger» (26 abril y 3 mayo)

2002

Lecciones en el XVI Curso de Pedagogía para Educadores: Persona y personalización educativa: atención y respeto a la diversidad:

- «La escisión entre pensamiento y cultura» (20 mayo)
- «La recepción cristiana de las culturas clásicas» (27 mayo)
Lección el IV Curso de Antropología filosófica, «La experiencia de Dios en San Agustín: una explicación actual» (21 marzo)
Coordina el XVI Ciclo de pensamiento: pensamiento y diversidad cultural.

2003

- Lección en el XVII Curso de Pedagogía para Educadores: Reformas en el sistema educativo español: «El saber y el poder» (31 marzo)
- Lección el V Curso de Antropología filosófica, «El amor como mediación» (26 febr.)
- Publica la obra *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Madrid 2003.

2004

- Lección en el XVIII Curso de Pedagogía para Educadores: ¿Qué es una educación de calidad?: «Pensamiento educativo en el contexto de la globalización» (3 mayo)
- Lección el VI Curso de Antropología filosófica, «Recepción histórica del agustinismo político» (3 marzo)
- Coordina el XVII Ciclo de pensamiento: en el centenario del nacimiento de María Zambrano.
- Publica su la obra *Monólogo del dios Pan*, Madrid 2004.

2005

- Lección en el XIX Curso de Pedagogía para Educadores: La educación en un contexto multicultural: «Unión entre identidad y diferencia» (14 marzo)
- Lección el VII Curso de Antropología filosófica, «Verdad y ficción humanista en Heidegger» (2 marzo).
- Coordina el XVIII Ciclo de pensamiento: sociedad y familia (2005).
- Conferencia en el Ciclo La España del Quijote, IV Centenario, organizado por el Seminario de Historia, de la Fundación Universitaria Española, «Pensamiento moderno: el hombre desorbitado» (5 mayo).

2006

En el mes de febrero ingresa en el hospital; regresa a casa en marzo. Se anulan las dos lecciones que tenía previstas, una sobre «Final y comienzo (las “Aportaciones a la filosofía” de Heidegger)», en el VIII Curso de Antropología filosófica: La verdad en la caridad, el 1 de marzo de 2006; y la otra sobre «El equívoco de los humanismos», en el XX Curso de Pedagogía para Educadores: Reforma de los sistemas educativos, la necesidad de un consenso, el 27 de marzo. Con notable entereza sigue trabajando hasta el final.

Publica su última obra, *Flecos de teoría*, que sale a la luz el 5 junio 2006, en Madrid.

A principios del mes de junio, unas semanas antes de su muerte, me llama para que vaya a su casa a recoger el borrador, ya revisado por él, del número 18 de la revista Cuadernos de pensamiento. Conserva hasta el final la juventud de espíritu, y esa cordialidad que le caracterizó siempre.

Fallece en Madrid, el 29 de junio de 2006, festividad de san Pedro y san Pablo apóstoles. Unos días después se celebró la Santa Misa funeral en el Colegio de los Padres Agustinos de Madrid, con una entrañable homilía de José Luis Cancelo,² al que le unía una profunda y larga amistad. En la Capilla de la Fundación Universitaria Española, se ofreció la Santa Misa por su eterno descanso, el 22 de septiembre de 2006, presidida por el P. José Rodríguez,³ discípulo y amigo entrañable de Ramiro Flórez.

DIRECTOR TESIS DOCTORALES⁴

Autor: García López, C. Título: *Lectura estructural de los mitos: C. Levi-Strauss y Manes*. Tesis inédita leída el 1979 en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía.

Autor: Álvarez Polo, M. J. Título: *Historia e historicidad en Xavier Zubiri*. Director: Ramiro Flórez Tesis inédita leída el 28-12-1989 en la Uni-

² Concelebrada por varios sacerdotes, entre ellos, Javier Campos y Fernández de Sevilla, que colabora en este número con un interesante trabajo sobre *El Monasterio de San Lorenzo El Real en la época del ‘Proceso del Escorial’ (1807-1808)*.

³ Incluimos en este número su preciosa homilía, y su colaboración sobre *Ramiro Flórez y El Escorial. (Visiones florecianas críticas)*.

⁴ Entre las numerosas tesis doctorales que dirigió el profesor Ramiro Flórez solamente citamos tres pues carecemos de los datos de las restantes.

versidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía.

Autor: Ferrero Carracedo, L. Título: *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*. Director: Ramiro Flórez. Publicación: Fundación Universitaria Española, (Serie Tesis *Cum Laude*) Madrid 2000, 261 pp.

PUBLICACIONES

Obras

1958

Las dos dimensiones del hombre agustiniano. Prólogo de M. F. Sciacca, Ed. Religión y Cultura, Madrid 1958, 223 pp.

1971

Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano. Prólogo de A. Muñoz Alonso, Librería-Editorial Augustinus, Madrid 1971, 374 pp.

1975

Libertad y liberación. Sobre el concepto de libertad en su dimensión antropológica. Prólogo de J. Uscatescu, Publicaciones de la Universidad, Valladolid 1975, 125 pp.

1979

R.F., L. Ferrero Carracedo, C. García López, *Historia de la Filosofía* (texto para C.O.U). Sociedad General Española de Librería, Madrid 1979, 383 pp. Ramiro Flórez: Tema 3 «Cristianismo y filosofía. San Agustín» (pp. 55-73); Tema 12 «Hegel y la dialéctica» (pp. 197-213); Tema 14 «El marxismo» (pp. 224-245).

Historia de la Filosofía; Uscatescu, J. y otros: *Variaciones sobre la Ilustración. (En el segundo centenario de la muerte de Rousseau y Voltaire)* Dirección y presentación de J.A. Merino, Cisneros, Madrid 1979, 108 pp.

1983

La dialéctica de la historia en Hegel. Gredos, Madrid 1983, 458 pp.
1991

Razón educativa. Ensayos de pensamiento pedagógico. Fundación Universitaria Española, Madrid 1991, 252 pp.

1995

Al habla con Hegel y tres lecturas españolas, Fundación Universitaria Española, Madrid 1995, 222 pp.

1997

El hombre, mansión y palabra: aspectos actuales del pensamiento místico occidental, Fundación Universitaria Española, Madrid 1997, 214 pp.

2000

R. F., I. Balsinde, *El Escorial y Arias Montano: ejercicios de comprensión,* Fundación Universitaria Española, Madrid 2000, 576 pp.

2003

Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger, Fundación Universitaria Española, Madrid 2003, 392 pp.

2004

Monólogo del dios Pan, Fundación Universitaria Española, Madrid 2004, 134 pp.

2006

Flecos de teoría, Fundación Universitaria Española, Madrid 2006, 470 pp.

Artículos**1950**

«El estudio de San Agustín. Un libro sobre la existencia de Dios». *La Ciudad de Dios*, 162 (1950) pp. 629-638.

1951

«El estudio de San Agustín», II. *Idem*, 163 (1951) pp. 378-388.

1954

- «Aperçus pour une anthropologie augustinienne» (Puntos para una antropología agustiniana), Comunicación presentada en el Congreso Internacional Agustiniiano, en *Augustinus Magister*, I (1954) pp. 551-557.
- «Condiciones generales de la filosofía agustiniana», *Arbor* (1954) pp. 409-432.
- «Tiempo y temporalidad en la “Ciudad de Dios”», *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, t. I, 1954.

1956

- «Problemática y estructura del libro X de Las Confesiones», *La Ciudad de Dios*, 168 (1956) pp. 5-34.
- «Sobre la mentalidad de Agustín en los primeros años de su monacato. El “Libro de las ochenta y tres cuestiones”», *La Ciudad de Dios*, 169 (1956) pp. 464-477

1957

- «Primera aproximación a la filosofía de G. Marcel», *Religión y Cultura*, 7 (1957) pp. 378-406.

1959

- «La ambigüedad humana en el teatro de G. Marcel», I. *Idem*, 13 (1959) pp. 24-41.
- «La ambigüedad humana en el teatro de G. Marcel», II, *Idem*, 14 (1959) pp. 212-231.
- «Muerte e inmortalidad. (Sobre el planteamiento de la cuestión en G. Marcel)». *Idem*, 18, (1959) pp. 185-211.

1960

- «Una metafísica actual. Documentación crítica iberoamericana de Filosofía y ciencias afines», 1-2 (1960) pp. 237-243.

1961

- «El hombre problemático». *Religión y Cultura*, 22 (1961) pp. 31-51.
- «Creced y multiplicaos». *Idem*, 23 (1961) pp. 107-124.

«Muerte e inmortalidad en el pensamiento de San Agustín», El Escorial: Real Monasterio, 1961, Tirada aparte de *La Ciudad de Dios*, vol. 174, pp. 449-482.

1962

«Sobre la “paradoja” en Unamuno y su interpretación». *Idem*, 7 (1962) pp. 233-258.

«El Cristo español de M. de Unamuno». *La Estafeta Literaria*, 300-301 (1962) p. 35.

1964

«El arte como evocación». *Religión y Cultura*, 8 (1964) pp. 103-114.

1965

«Poesía religiosa». *Revista agustiniana de espiritualidad*, 20 (1965) pp. 265-271.

1966

«Rasgos de la mentalidad actual». *Religión y Cultura*, 41 (1966) pp. 49-68.

1967

R. F. y otros: «Sobre la Filosofía en el mundo de hoy. (Sobre una encuesta)». *Giornale di. Metafisica* (Génova), (1967) pp. 537-540.

1968

«La apelación actual a Hegel». *Arbor*, 269 (1968) p. 27 y ss.

«Reunión sin encuentro. (El congreso Internacional de Filosofía. Viena, 2-9, IX, 1968)». *Idem*, 273 (1968) pp. 75-89.

«San Agustín en el XIV Congreso Internacional de Filosofía». *Estudio agustiniano*, 3 (1968) pp. 587-794.

1969

«El Dios de Hegel». *Archivo teológico agustiniano*, 1 (1969) pp. 479-514.

«Dialéctica de la interioridad y exterioridad». *Folia Humanistica*, 69 (1969) pp. 725-735.

1970

«El Dios dialéctico». *Estudio agustiniano*, 5 (1970) pp. 3-50.

«El centenario hegeliano de Stuttgart». *Arbor*, 299 (1970) pp. 77-84.

1971

«Noticia apresurada. (En la muerte de J. Essen)». *Estudio agustiniano*, 6 (1971) pp. 483-493.

1972

«La historia como realización de la libertad en Hegel». *Crisis*, 19 (1972) pp. 271-334.

1975

«Recuerdo español de M. F. Sciacca». *Revista agustiniana de espiritualidad*, 49 (1975) pp. 163-169.

1976

«El arte como presencialización en Hegel». *Crisis*, 22 (1976) pp. 277-298.

«El eco de Fray Luis de León en Unamuno». *Religión y Cultura*, 22 (1976) pp. 611-630.

«Libertad y sentido de la historia». *Giornale di Metafisica* (Génova). *Nº extraordinario en memoria de M. F. Sciacca*, 26 (1976) pp. 508-515.

1977

«La religión como configuración dialéctica del Espíritu Absoluto en Hegel». *Estudio agustiniano*, 12 (1977) pp. 511-540.

1979

«La Ilustración y la comprensión de la Historia». *Verdad y Vida*, 37 (1979) pp. 145-170.

1980

«La antropología agustiniana de san Isidoro». *Augustinus*, 25 (1980) pp. 89-106.

1981

«La unidad de lengua y cultura en Unamuno». *Verdad y Vida*, 39 (1981) pp. 25-44.

«Hegels Logik im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie». En: *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung*. Hamburg, Felix Meiner, 1981, pp. 91-117.

1982

«Los filósofos y la historia de la filosofía en Hegel». En: *Miscelánea conmemorativa*. Madrid, Universidad Autónoma, 1982, pp. 237-258.

«Lógica y racionalización de la historia en Hegel». En: *Estudios sobre Kant y Hegel*. Salamanca, 1982.

«Educación del pensamiento crítico». *Revista española de Pedagogía*, vol. 40, 158 (1982) pp. 89-100.

«La experiencia franciscana del mundo». *Verdad y Vida*, 40 (1982) pp. 177-197.

1983

«La razón de historicidad en san Buenaventura». *Idem*, 41 (1983), pp. 323-348.

«El Hegel de Ortega». *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía española*. Salamanca, Universidad, 1983, pp. 253-274.

«La incidencia del luteranismo en el pensamiento moderno», *Revista agustiniana de espiritualidad*, 75 (sept.-dic. 1983) vol. XXIV, pp. 373-403. Y también en: Varios Autores: *Reforma religiosa y transformación política*. Madrid, Cuadernos de la cátedra de san Agustín, 1984, pp. 25-55.

1984

«Motivos de El Escorial en Ortega». *La Ciudad de Dios*, 197 (mayo-diciembre 1984) pp. 675-689.

«Temporalidad del arte en Hegel y Ortega». En: *Estética y creatividad en Ortega. Volumen-Homenaje a Ortega y Gasset*. Madrid, Reus, 1984, pp. 19-39. (Sociedad Iberoamericana de Filosofía).

1985

«La vida anónima en la sociología de Ortega». En: *Cultura y existencia humana. Volumen-Homenaje a Jorge Uscatescu*. Reus, Madrid 1985, pp. 155-179.

«La correspondencia entre Hegel y Schelling a propósito de la fenomenología». *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia* (Universidad Autónoma de Madrid), 1984-1985, pp. 69-92.

1986

«Die Tat des Weltgeistes». En: *Hegel-Jahrbuch*. 1981-1982. (1986) pp. 61-92.

«Pensamiento contemporáneo y hombre futuro». *Educadores*, 137 (1986) pp. 169-189.

«Acción del espíritu y mediación humana en la historia». En: *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, Volumen IV, pp. 393-412.

«La correspondencia entre Hegel y Hölderling». En: *Homenaje a Luis Morales Oliver*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, pp. 285-302.

1987

«Metafísica y espíritu absoluto en Hegel, según Zubiri», *Cuadernos de pensamiento*, 1, Fundación Universitaria Española, Madrid 1987, pp. 21-40.

«Sistema de pensamiento y razón educativa», *Cuadernos hispanoamericanos*, 440-441, 1987 (Ejemplar dedicado a: Miguel de Unamuno (1864-1936), pp. 187-204.

«Historiología y hermenéutica en Ortega», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 14, 1987, pp. 69-92.

1988

«Misión del pensamiento en García Morente», *Cuadernos de pensamiento*, 2, Fundación Universitaria Española, Madrid 1988, pp. 69-86.

«Cuatro cartas alemanas», *Cuadernos de pensamiento*, 2, Fundación Universitaria Española, Madrid 1988, pp. 219-222.

«El último libro de García Morente», *Cuadernos de pensamiento*, 2, Fundación Universitaria Española, Madrid 1988, pp. 223-226.

«Razón filosófica y razón mística en san Juan de la Cruz», en *¿Existe una filosofía española?* J.A. Reula (ed.), Fundación Fernando Rielo, *Colección filosofía*, n. 1, Madrid 1988.

«El Hegel de Heidegger», en *Homenaje a A. Candau*, (Valladolid 1988).

1989

- «Dos modos de pensamiento: Ortega y Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 4, Fundación Universitaria Española, Madrid 1989, pp. 39-58.
- «Las “censuras” a la segunda edición de la Antoniana Margarita», *Cuadernos de pensamiento*, 4, Fundación Universitaria Española, Madrid 1989, pp. 97-112.
- «Razón mística: la experiencia de la interioridad en San Juan de la Cruz y San Agustín», II simposio sobre San Juan de la Cruz: ponencias: [Ávila, otoño de 1987]/ coord. J. Muñoz Luengo, 1989, pp. 159-208.
- «La recepción de Heidegger por G. Marcel», *Estudios filosóficos* (Valladolid), vol. XXXVIII, n. 109 (sept.-dic. 1989) pp. 581-602.

1990

- «Educación para lo nuevo», *Cuadernos de pensamiento*, 5, Fundación Universitaria Española, Madrid 1990, pp. 131-146.
- «Condicionamientos estructurales del sistema educativo», *Revista Educadores. Federación de Religiosos de Enseñanza (FERE)*, n. 154, abril-junio 1990, pp. 191-208.
- Moderador mesa redonda: A. Ferraz et al. *Raíces y valores históricos del pensamiento español*. Constantina (Sevilla): Fundación Fernando Rielo, 1990. pp. 137-155. (Intervienen: Manuel Lizcano; Juana Sánchez Gey; Antonio Ferraz y Ramiro Flórez).

1991

- «Convergencia de dos centenarios: Marcel y Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 6, Fundación Universitaria Española, Madrid 1991, pp. 85-100.
- «El “prólogo” a la “nueva y verdadera medicina” de Gómez Pereira», *Cuadernos de pensamiento*, 6, Fundación Universitaria Española, Madrid 1991, pp. 199-216.
- «La referencia al fundamento-abismo en Heidegger», en *Actas de la XXV reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra*, (Pamplona 1991) 1099-1115.

1993

- «El discurso místico de *El nombre de la rosa*», *Cuadernos de pensamiento*, 7, Fundación Universitaria Española, Madrid 1993, pp. 215-226.

«Los Jerónimos y la cultura: realidad y sino de la Biblioteca de El Escorial», *Anuario jurídico y económico esculiarense*, 25 (1993) pp. 419-438.

1994

«Realidad y sino de la Biblioteca de El Escorial, con un Anexo», *Cuadernos de pensamiento*, 9, Fundación Universitaria Española, Madrid 1994, pp. 155-178.

1995

«Itinerario filosófico del P. Sigüenza», Monjes y monasterios españoles: Actas del Simposium (1/5-IX-1995)/ coord. F. J. Campos y Fernández de Sevilla, vol. 2, 1995, (Fundaciones e historias generales, personajes, demografía religiosa), pp. 877-912.

«El Escorial y el Greco: modos de realidad y pensamiento», Rev. *La ciudad de Dios*, vol. CCVIII, Real Monasterio de El Escorial, mayo-diciembre 1995, 439-472.

1996

«Lectura política y alcance último de La Ciudad de Dios», *Cuadernos de pensamiento*, 10, Fundación Universitaria Española, Madrid 1996, pp. 159-186.

«La *scoula atheniensium* en los frescos de la Biblioteca de El Escorial», *Literatura e imagen en El Escorial, Actas del Simposium*, San Lorenzo de El Escorial, 1-4-IX-1996, pp. 227-250.

1997

«Trasunto del pensamiento europeo en el Escorial de Felipe II», *Cuadernos de pensamiento*, 11, Fundación Universitaria Española, Madrid 1997, pp. 169-188.

«Pluralidad y conflicto de corrientes culturales en El Escorial de Felipe II», *La filosofía y sus márgenes: homenaje al profesor Carlos Baliñas Fernández*, coord. M. Agís Villaverde, et al., Universidad de Santiago de Compostela 1997, pp. 259-284.

«Contenido y objetivación de la vivencia religiosa», *Religiosidad popular en España: Actas del simposium: 1/4IX-1997*/ coord. F.J. Campos y Fernández de Sevilla, vol. 1, 1997 (Religiosidad, devociones, culto

mariano y a los santos, mentalidad, cofradías, Semana Santa (desarrollo), Constituciones Sinodales... [etc.], pp. 7-26.

«El arte en Arias Montano: didáctica y piedad ilustrada», *Religiosidad popular en España: Actas del simposium: 1/4IX-1997/* coord. F.J. Campos y Fernández de Sevilla, vol. 2, 1997/ (Iconografía, arquitectura, pintura, escultura, imágenes, estampas, carteles, música, ermitas, exvotos, textos literarios, fiestas... [etc.], pp. 51-80.

1998

«Actitud ante la Filosofía y Humanismo cultural de Arias Montano», *Cuadernos de pensamiento*, 12, (Ejemplar dedicado a: B. Arias Montano), Fundación Universitaria Española, Madrid 1998, pp. 111-134.

«Los frescos de la Teología y del Concilio de Nicea en la Biblioteca de El Escorial», *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero/* coord. Por J. M. Soto Rábanos, vol. 1, 1998, pp. 563-590.

«Felipe II, Arias Montano y Fray José Sigüenza en la ordenación de los saberes de El Escorial», *Felipe II y su época: Actas del Simposium*, 1 [al] 5-IX-1998, vol. 2, 1998, pp. 549-592.

1999

«Edith Stein y Martin Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 13, (Ejemplar dedicado a: Edith Stein), Fundación Universitaria Española, Madrid 1999, pp. 69-92.

«Un libro significativo: los *Humanae salutis monumenta* de Arias Montano», *Cuadernos de pensamiento*, 13, (Ejemplar dedicado a: Edith Stein), Fundación Universitaria Española, Madrid 1999, pp. 205-228.

«La melancolía de las piedras: (el descontento de Arias Montano en El Escorial y entre los Jerónimos)», *La orden de San Jerónimo y sus monasterios: Actas del simposium (II), 1/5-IX-1999/* coord. F. J. Campos y Fernández de Sevilla, vol. 1, 1999, pp. 41-83.

2001

«El enredo del lenguaje en Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 14, Fundación Universitaria Española, Madrid 2001, pp. 225-258.

«La historia del ser en Heidegger», *Cuadernos de investigación histórica*, 18, Fundación Universitaria Española, Madrid 2001, pp. 171-198.

2002

- «Voluntad de poder y pensamiento transeuropeo», *Cuadernos de investigación histórica*, 19, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, pp. 9-46.
- «El *cogitare divina* de San Agustín en Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 15, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, pp. 171-200.

2003

- «Marginales sobre historia, poder y saber», *Cuadernos de investigación histórica*, 20, Fundación Universitaria Española, Madrid 2003, pp. 11-34; y también en *Ciudad de Dios*, vol. 216, 2-3, 2003, pp. 425-450.
- «El camino y la estrella de Heidegger», *Filosofía del camino y el camino de la filosofía: Actas V Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*/ coord. Por M. Agís Villaverde, J. Ríos Vicente, 2003, pp. 43-66.
- «Pensadores fronterizos: ¿cómo leyó Heidegger a San Agustín?», *Pensadores en la frontera: Actas VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago 2001*/ coord. M. Agís Villaverde, J. Ríos Vicente, 2003, pp. 107-126.

2004

- «Un discurso al emperador Carlos V», *Cuadernos de investigación histórica*, 21, Fundación Universitaria Española, Madrid 2004, pp. 185-200.
- «La metafísica de Suárez en la “Historia del ser” de Heidegger», *Cuadernos de pensamiento*, 16, Fundación Universitaria Española, Madrid 2004, pp. 159-168.

2005

- «Pensamiento educativo en el contexto de la globalización», *Cuadernos de pensamiento*, 17, Fundación Universitaria Española, Madrid 2005, pp. 29-45.
- «Pensamiento moderno: el hombre desorbitado», *Cuadernos de investigación histórica*, 22, Fundación Universitaria Española, Madrid 2005, pp. 97-114.

Traducciones

1946-1949

AGUSTÍN, SAN: *Sobre la mentira (De Mendacio)*. Introduc. y traduc. De __. En Obras completas. 23 vols. Madrid, B.A.C., 1946-1949. vol. XII.

1965

BERLINGER, R.: *Augustinus dialogische Metaphysik*. Traduc. De __ Documentación crítica iberoamericana de Filosofía y ciencias afines, 5 (1965).

Prólogos

1983

Usura es la memoria / Octavio Uña Juárez; prólogo de Ramiro Flórez; grabados de Ruiz Abascal, Madrid, Vox, 1981.

1994

Maestro Eckhart. Comentario al Prólogo de S. Juan; [prólogo de Ramiro Flórez; trad. de O. García Sanz], Ed. Etnos-Índica, Madrid 1994, pp. 9-38.

1999

Entre la luz y la palabra I: los griegos y nosotros/Luis Ferrero Carracedo [«Presentación» de Ramiro Flórez], Fundación Universitaria Española, Madrid, 1999.

Estudios

Sciacca, M.: *Historia de la filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1959, en «Prólogo para españoles» de A. Muñoz Alonso, p. VIII.

Guy, A.: *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona 1985, p. 472.

López Quintás, A.: *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid 1970, p. 703.

Maceiras Fafián, M. (Ed.): *Pensamiento filosófico español*, 2 vols., Ed. Síntesis, Madrid 2002, vol. 2, p. 312.

Reseñas sobre sus obras

- Jolivet, R., Reseña sobre la Comunicación de R. Flórez en el Congreso Internacional Agustiniiano de París, «Aperçus pour une anthropologie augustinienne» de R. F., París, 1954. *Augustinus Magister*, III (1954) p. 171.
- Pérez, A., Reseña sobre la publicación *San Agustín, Obras. Tratados morales*, BAC, Madrid 1956, Ed. Félix García y Ramiro Flórez. *Estudios* (Madrid), año XI, n. 33 (sept.-dic. 1955) pp. 367-368.
- Álvarez de Linera y Grund, A., Reseña sobre el libro de R. F., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Ed. Religión y Cultura, Madrid 1958. *Revista de Filosofía* CSIC (Madrid) año XIX, n. 72 (enero-marzo 1960) p. 91.
- Beschin, G., Reseña sobre el libro de R. F., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Ed. Religión y Cultura, Madrid 1958, *Giornale di metafisica*, 15 (1960) pp. 192-195.
- Ortúzar, M., Reseña sobre el libro de R. F., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Ed. Religión y Cultura, Madrid 1958, *Salmanticensis* (1960) pp.258-260.
- Turienzo, S. A., Reseña sobre el libro de R. F., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Ed. Religión y Cultura, Madrid 1958, *La ciudad de Dios* (1960) p. 493.
- Rivera de Ventosa, E., Reseña sobre el libro de R. F., *Libertad y liberación. Sobre el concepto de libertad en su dimensión antropológica*, Universidad de Valladolid, 1975. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), nº VI (1979) págs. 485-486
- Martínez Martínez, F. J., Reseña sobre el libro de R. F., *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid 1983. *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid), nº XVIII (1983), pp. 169-171
- Díaz Hernández, C., Reseña sobre el libro de R. F., *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid 1983. *Revista agustiniana de espiritualidad* (Madrid), vol. XXV, nº 76-77 (enero-agosto 1984) pp. 299-300.
- Pintor-Ramos, A., Reseña sobre el libro de R. F., *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid 1983. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), n. XII (1985) pp. 402-403.

- Vásquez, E., Reseña sobre el libro de R. F., *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid 1983. *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas), n. 21 (1986) pp. 144-145.
- Martínez Gómez, L., Reseña sobre el Libro de J. L. Abellán Y R. F., *¿Existe una filosofía española?*, Fundación Fernando Rielo, Sevilla 1988. *Pensamiento*, 183 (1990) p. 374.
- Rivera de Ventosa, E., Reseña sobre el Libro de J. L. Abellán Y R. F., *¿Existe una filosofía española?*, Fundación Fernando Rielo, Sevilla 1988. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), nº XVIII (1991) pp. 293-294
- Colomer, E., Reseña sobre el libro de R. F., *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid 1983. *Pensamiento* (Madrid), vol. 47, n. 185 (enero-marzo 1991) p. 110.
- Esteban Ortega, J., Reseña sobre el libro de R. F., *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2006. *Estudios Filosóficos*, n. 151 (2003) pp. 574-575.
- Forment, E., Reseña sobre el libro de R. F., *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2006. *Espíritu* (Barcelona), LII / 127 (2003), pp. 145-146.
- Álvarez Turienzo, S.: Reseña sobre el libro de R. F., *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2006. *La Ciudad de Dios*, 217 (2004) p. 341.
- Rodríguez Díez, J.: Reseña sobre el libro de R. F., *Monólogo del dios Pan*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004. *La Ciudad de Dios*, 218 (2005)
- Díaz Hernández, C.: Reseña sobre el libro de R. F., *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2006. *Revista agustiniana de espiritualidad* (Madrid), vol. XLVII, nº 144 (sept.-dic. 2006) pp. 628-629

LA METAFÍSICA DEL SER EN RAMIRO FLÓREZ

Por EUDALDO FORMENT
Catedrático de Metafísica
Universidad de Barcelona

I. HUMANISMO Y METAFÍSICA

Quizá algunos de los muchos amigos, discípulos y conocedores de la obra escrita del profesor Ramiro Flórez se extrañe del título de este trabajo. El filósofo leonés dedicó toda su actividad investigadora y docente al estudio del hombre. Su interés fue desde la antropología, la historia, y la pedagogía hasta el arte. Fue un humanista en el sentido amplio, un enamorado de las lenguas clásicas, de su cultura y también de la «magna quaestio»,¹ del gran problema que es el hombre. Por su saber y por su comportamiento, siempre digno, distinguido, amable y cortés, podría decirse que fue un caballero renacentista, o más concretamente un caballero castellano.

Se le podrían también aplicar las conocidas palabras del comediógrafo latino del siglo II a. C., Terencio, en *El que se atormenta a sí mismo*: «homo sum: humanum nihil a me alienum puto».² Nada de lo humano le era ajeno al Dr. Flórez, comenzando por sus amigos, entre quienes tenía la fortuna de contarme.

Escribía una escritora americana del siglo XX que: «Los amigos, tal como los concibo o entiendo, son puros instrumentos de Dios para sus designios respecto de nosotros. Pero son los instrumentos más inseguros. Muchas veces nos sirven precisamente por inseguros, porque nos obligan

¹ SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, IV, 4, 9.

² TERCENIO, *Heautontimouménos*, I, 1, 25

a recurrir a Dios en el instante que nos faltan, con cierta convicción de que sólo Dios es inmutable, y dejan un nuevo conocimiento de Dios y de lo vano de lo terreno, que va desprendiendo el alma de todo y dándole alas para volar a donde sí hay brazo fuerte en qué apoyarse en las necesidades».³

Esta segunda observación no se puede aplicar a nuestro amigo. «Hay amigos que duran. Sin duda eso obedece a que necesitamos por más tiempo de esas cuñitas para hacer nuestra vida; pero cuando se acaban o, como dice la gente, se voltean, es porque ya no se necesitan en el desig-nio de Dios con el alma». D. Ramiro fue siempre necesario a todos sus numerosos amigos. Es más, sólo después del día de san Pedro y san Pablo de 2006, cuando se le terminó el tiempo en esta vida por inescrutable decisión divina, hemos empezado a notar la falta de su amistad, porque siempre la mantuvo fielmente con todos.

Su obra humanística merece un estudio detenido y pormenorizado. Está publicación, preparada y dirigida por D^a Lydia Jiménez —a quien agradezco profundamente su amable invitación a colaborar en ella— es ya un decisivo punto de partida. Sin embargo, en sus últimas publicaciones se dedicó especialmente al problema del ser. No es rara esta preocupación metafísica. La profundización en el problema del hombre le condujo al problema central y fundamental de la metafísica. Lo hizo con la guía de la obra de Martín Heidegger.

El motivo de su preferencia por el gran metafísico del siglo XX no es fácil de adivinar. Como decía San Agustín, que Flórez tanto conocía y apreciaba: «Ningún hombre sabe lo del hombre, sólo sabe del hombre que está en él».⁴

No obstante, en sus últimos escritos se advierte que el profesor Flórez fue plena y lucidamente consciente de que el hombre es quien revela la realidad, el ser. Es el hombre quien lo dice. Sin el hombre el ser estaría como velado. Su claridad o inteligibilidad estaría apagada. Faltaría alguien que la hiciera aparecer.

³ B. MADRE LAURA MONTOYA DE SANTA CATALINA, *Autobiografía*, Medellín (Colombia), 1991, 2^o ed., p. 440. La misionera y mística colombiana Laura Montoya Upegui (1874-1949). Añade seguidamente. «En este sentido los amigos más falsos son las mejores lecciones; pero hay que estar prevenidos contra lo que se llama decepción y que vulgarmente llaman despecho. Esa es la mayor polilla que nos arrebató la utilidad que dan los amigos, aun en su falsedad!» (Ibid., p. 440).

⁴ Ibid., X, 5.

El hombre determina la aparición del sentido de las cosas, porque las hace aparecer. Ya estaba allí, pero el espíritu humano las desvela y pueden así mostrar toda su luminosidad, su inteligibilidad, su bondad y su belleza.

Por interesarle todo lo humano, nuestro autor no podía terminar su vida y su obra sin ser totalmente consciente del problema del ser. Si sus antepasados, los caballeros españoles descubrieron un nuevo mundo, él halló algo que también estaba, desde siempre y que no había estado nunca ausente, pero que requería la presencia abierta y apetitiva del espíritu del hombre.

II. EL CAMINO

Ramiro Flórez preparó nueve extensos y profundos trabajos relacionados con la metafísica de Heidegger, desde 1999 a 2003. Algunos de ellos se presentaron en congresos, se impartieron como conferencias o lecciones o se publicaron como artículos. En el mismo año 2003 los reunió y junto con un estudio de 1999, los publicó en forma de libro.⁵ La obra puede considerarse como una de las mejores interpretaciones del pensamiento de Heidegger, y al mismo una excelente introducción a la Metafísica.

Después de un útil: «Esquema cronológico de la vida y obras de Martín Heidegger», comienza con un capítulo titulado «El Camino y la Estrella». Puede considerarse un original y pedagógico método para penetrar en el difícil ámbito de la metafísica del ser.

Se basa en la interpretación de un breve relato de Heidegger, titulado *Der Feldweg, Camino del Campo*, escrito en 1949. Como explica el Dr. Flórez: «*Der Felweg* es un escrito brevísimo que, impreso, apenas ocupa dos páginas y media. Es una síntesis evocativa, en prosa lírica y poética, de lo que fue la comba de su vida: salida del Hogar y vuelta al Hogar. Heidegger lo escribió en los años inmediatos a la posguerra, cuando era un proscrito y despatriado y estaba residiendo en la pequeña amplitud, clara y protegida, de Messkirch. En la indecisa espera, podía pasear de nuevo por ese camino que, aún hoy, sigue siendo una de las salidas principales al espeso bosque de la Selva Negra que lo circunda. Heidegger

⁵ RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*. Estancias en el pensamiento de Heidegger, Madrid, FUE, 2003.

nos lo describe tal cual era en su infancia y él pudo revivirlo en sus estancias vacacionales de estudiante».⁶

De esta descripción heideggeriana del camino de campo, Flórez comenta: «Cuando vemos su realidad, su escueta condición de simple camino, no podemos dejar de admirar la riqueza y el halo luminoso y alusivo que Heidegger la ha podido sacar. Heidegger es aquí un mago de la palabra. No es solamente que el camino dé que pensar, sino que es el camino el contenido mismo de pensar. La verdad del Camino se torna símbolo y meta de la verdad del pensamiento. No es solamente un pensar en camino, sino el pensar como camino. El lenguaje se ha hecho oracular, signitivo y anunciador de los requerimientos que obliga a pensar. Naturalmente, si el oráculo es mensajero fiel y se prestan oídos atentos y devotos a sus requerimientos inquisitivos. Porque “El preguntar es la devoción del pensamiento”».⁷

Sobre esta última afirmación de Heidegger, que se encuentra en *La pregunta por la técnica*,⁸ conferencia pronunciada el 18 de noviembre de 1953, en la Escuela Superior Técnica, de Munich, y publicada en 1954, explica Ramiro Flórez: «Sólo es posible captar el requerimiento del camino o la voz de ser, cuando se da esa “devoción del pensamiento” (*Frömmigkeit des Denkens*). Seguir el camino supone una ascética y una sumisión de escucha y entrega».⁹

Esta última idea se corresponde muy bien con estos versos de Antonio Machado: «Para dialogar, // preguntar primero; // después... escuchad».¹⁰ Aunque, no con la noción de camino. Para el grave y solitario poeta sevillano no parece que se escuche la voz del ser, porque propiamente no se sigue un camino. Escribe en el conocido texto sobre el camino: «Caminante, son tus huellas // el camino, y nada más; // caminante, no hay camino, // se hace camino al nadar. // Al andar se hace camino, // y al volver la vista atrás // se ve la senda que nunca // se ha de volver a pisar. Caminante, no hay camino, // sino estelas en la mar».¹¹

⁶ Ibid., p. 26. Cfr. M. Heidegger, Barcelona, Herder, 2003.

⁷ Ibid., p. 31.

⁸ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 36.

⁹ RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., nota 8, p. 31.

¹⁰ ANTONIO MACHADO, *Poesías completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, 11ª ed., *Proverbios y cantares*, CLXI, II, p. 197

¹¹ Ibid., CXXXVI, *Proverbios y cantares*, XXIX, p. 158.

En este aspecto Heidegger estaría más cerca del pensamiento cristiano, que afirma también que hay camino. La esencia del camino cristiano es el mismo Cristo. El punto central, el fundamento básico de todo el andar o vida práctica del cristiano es seguir o, mejor, incorporarse a Cristo y nada más. Él es el único camino para ir a Dios Padre.

En el evangelio de San Juan se narra que el apóstol Tomás preguntó a su maestro: «¿Cómo podemos saber el camino?» . La respuesta fue: «Yo soy el camino, y la verdad y la vida».¹² Él es el camino que deben seguir cuantos quieran encontrar a Dios. Él es la verdad que se debe creer. Él es la vida, la vida natural, la vida sobrenatural de la gracia y la vida eterna, después de la resurrección, de la que también es causa. Sus tres títulos, Rey o Pastor, Maestro y Sacerdote, se explican porque equivalen respectivamente a camino, verdad y vida.

San Agustín, al comentar este pasaje dice: «Era necesario decirles: “Yo soy el camino”, para mostrarles que conocían lo que creían ignorar». Los discípulos querían una aparición visible de Dios y la tenían de manera perfectísima ante ellos con Cristo, el Hijo de Dios, de idéntica naturaleza al Padre, encarnado. Además la divinidad invisible se manifestaba en la verdad divina que anunciaban con sus palabras y también sus obras y milagros. Añade San Agustín: «Era igualmente necesario que les dijese: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”, porque, aunque se conociese el camino, quedaba aún por conocer la meta. El camino conducía a la verdad, conducía a la vida».¹³ Por el camino, por tanto, se va a la verdad y a la vida.

Santo Tomás, en la *Catena áurea*, cita un texto de San Beda el Venerable (673-735), que explica este pasaje, relacionándolo con el nacimiento de Jesús, según el Evangelio de San Lucas. El pasaje es el siguiente: «El que se sienta a la derecha del Padre se halla en lugar pobre y desabrigado, para prepararnos muchas mansiones en la casa de su Padre (Jn 14). De aquí prosigue: «”Porque no hubo lugar para ellos en el mesón”. No nace en la casa de sus padres, sino en un mesón, y en el camino, porque por medio del misterio de la encarnación se hizo el camino por el cual nos lleva a la patria, en donde disfrutaremos de la verdad de la vida».¹⁴

¹² Io, 14, 5-6.

¹³ SAN AGUSTÍN, *Comentarios sobre el evangelio de San Juan*, 59, 1-2.

¹⁴ SANTO TOMÁS, *La glosa continua sobre los cuatro evangelios (Catena áurea)*, San Juan, 2, 1-6 (Ed. bilingüe, Trad. de Ramón de Ezenarro, Madrid, Imprenta de la viuda e hijo de D.

Jesucristo es el camino. Las otras dos palabras, verdad y vida indican la meta y las características de la meta, de la bienaventuranza eterna.

Once años más tarde, en la *Suma Teológica*, Santo Tomás se ocupó por última vez de esta definición de Cristo. Precisó el sentido de este pasaje de este modo: «Nuestro Salvador y Señor Jesucristo “liberando a su pueblo del pecado” (Mt 1, 21), como fue anunciado por el ángel, se nos mostró como la vía de la verdad por la cual podemos llegar a la resurrección y a la bienaventuranza de la vida inmortal».¹⁵ Jesús es el camino, pero además enseña el camino como lo haría cualquier guía. Nos enseña la verdad que debemos conocer y que es también Él mismo. En el camino y con la verdad que se debe conocer se llega a la vida superior, que comienza ya en esta vida, con la gracia conseguida por Cristo.

En el *Compendio de Teología*, el Aquinate de una manera todavía más precisa indica que: «La Humanidad de Cristo es la vía por la que se va a Dios».¹⁶ El camino es la humanidad de Cristo. Ya había dicho un poco antes, en la *Suma teológica*: «Cristo, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios».¹⁷

Santo Tomás atribuye a la naturaleza individual humana de Cristo la fuente de todas las gracias. Al afirmar que: «La Encarnación es necesaria para la plena participación de la divinidad, que constituye nuestra bienaventuranza y el fin de la vida humana», añade seguidamente: «que nos es conferida por la humanidad de Cristo».¹⁸

Frente a esta tesis, una de las directivas de su síntesis teológica, presenta la siguiente objeción: «La cabeza comunica a los miembros el sentido y el movimiento. El sentido y el movimiento espirituales, obra de la gracia, no nos son comunicados por Cristo hombre, pues como dice San Agustín: “No es Cristo como hombre el que da el Espíritu Santo, sino sólo como Dios” (*La Ciudad de Dios*, XV, c. 26). Por tanto, a Cristo en cuanto hombre no le compete ser cabeza de la Iglesia».¹⁹

En la correspondiente respuesta, explica que esta eficacia de la humanidad de Cristo no lo es en cuanto humana o natural, sino en cuanto unida

Aguado, 1886-1889, 4 vols.)

¹⁵ IDEM, *Summa Theologiae*, III, Prol.

¹⁶ Ibid., I, c. 2, n. 3. Afirma, por ello, que. «La divina Trinidad y la Humanidad de Cristo son las dos verdades sobre las que estriba la fe» (Ibid.)

¹⁷ Ibid., I-II, prol.

¹⁸ Ibid., III, q. 1, a. 2, in c.

¹⁹ Ibid., III, q. 8, a. 1, ob. 1

al Verbo, porque nada humano, aún con la máxima perfección en su orden, es salvador. «Cristo, en cuanto Dios, por su propia autoridad puede comunicar la gracia o el Espíritu Santo; como hombre la comunica sólo instrumentalmente, pues su humanidad fue “instrumento de su divinidad” (San Juan Damasceno, *Expositio accurata fidei Orthodoxae*, III, c. 15). Y así, sus acciones, en virtud de su divinidad, nos fueron saludables, causando la gracia en nosotros a la vez por mérito y por cierta eficacia. San Agustín niega que Cristo como hombre comunicase el Espíritu Santo por su propia autoridad».²⁰

Santa Catalina de Siena (1347-1380) comprendió muy bien la importancia de este humanismo de Santo Tomás. En la Doctora de la Iglesia, como indicó Pablo VI, el día que la proclamó como tal, el 4 de octubre de 1970: «Es cierto que en sus escritos se refleja de manera sorprendente la teología del Doctor Angélico [...] pero lo que más sorprende en la Santa es la sabiduría infusa, es decir, la luminosa, profunda y extraña asimilación de las verdades divinas y de los misterios de la fe [...] causada por el carisma de sabiduría del Espíritu Santo, un carisma místico».²¹

El Papa citó a continuación las palabras de Pío II (1405-1464) en la bula de canonización, del 29 de julio de 1461, día en que tuvo lugar la correspondiente solemne ceremonia en la basílica de San Pedro: «Su doctrina no fue adquirida; hay que considerarla como maestra antes que como discípula».²² Es otro de los misterios, que está relacionado con el misterio de Cristo.

En el *Diálogo* —libro dictado por la santa, en su mayor parte, estando en éxtasis o después del mismo—, presenta la mejor expresión de la metafísica del ser del Aquinate en el siguiente texto característico de su espiritualidad: «¿Sabes, hija mía, quién eres tú y quién soy yo? Si sabes estas dos cosas, serás feliz. Tú eres la que no es; yo, por el contrario, el que soy. Si hay en tu alma este conocimiento, el enemigo no te podrá engañar, te librarás de todas sus insidias, jamás consentirás en cosa contraria a mis mandamientos y sin dificultad conseguirás toda gracia, toda verdad y toda luz».²³

²⁰ Ibid., III, q. 8, a. 1, ad 1.

²¹ PAULO II, *Homilía de la proclamación de Santa Catalina de Siena como doctora de la Iglesia*, 4 de octubre de 1970.

²² Pío II, *Misericordias Domini*, 29 de julio de 1461.

²³ SANTA CATALINA DE SIENA, *Obras. El diálogo* (Introd. trad. y notas de Angel Morta), Madrid, BAC, 1955, I, c. 10, p. 61

Estas palabras expresan, como otros muchas de la Santa, la doctrina metafísica y teológica de Santo Tomás de una manera no estrictamente discursiva, pero con una gran fuerza expresiva.²⁴ También en *El diálogo*, el camino, que es Jesucristo, es presentado como el de un puente. Le dice Dios: «Quiero que mires este puente que es mi unigénito Hijo. Mira su grandeza, que va del cielo a la tierra. Mira cómo la tierra de vuestra humanidad está unida con la grandeza de la divinidad. Por esto digo que llega del cielo a la tierra, por esta unión que he realizado en el hombre [...] De esta suerte, la Alteza se humilló hasta la tierra de vuestra humanidad, y, unida la una a la otra, se hizo el puente y se recompuso el camino. ¿Para qué se hizo este camino? Para que en verdad llegaseis a gozar con la naturaleza angélica».²⁵

Concreta más adelante que: «Cuando mi unigénito Hijo volvió a mí a los cuarenta días después de la resurrección, este Puente se elevó de la tierra, es decir, del trato de los hombres, y se alzó al cielo [...] El es Camino, Verdad y Vida. Y este Camino es el Puente que os conduce a las alturas del cielo».²⁶

Advierte que es necesaria la aceptación humana de la gracia de Dios, conseguida por Cristo. «No bastaría, sin embargo, para conseguir la vida el que mi Hijo se haya hecho puente, si vosotros no pasaseis por él».²⁷

²⁴ También sin conocer a Santo Tomás ni a Santa Catalina de Siena, la madre Laura Montoya escribió: «Al crearme, Dios prodigó su Ser, con cuanto cabe a lo creado, para que resultara esto que llamo *yo*. Soy un rasgo de la prodigalidad de Dios, la expresión más viva de su bondad; pero *no soy*, Dios *es* en esto que llamo *yo*. ¡Cuánta y cuán absoluta dependencia de Dios! Dios mío, me abismo! Qué hermosa es mi posición delante de Ti, como creación vuestra. Mi dependencia de tu Ser, es un *abismo de dependencia*. Y tu independencia, Señor, de toda criatura, es otro abismo. ¡Cuánto deploro la grosera idea del panteísmo!» (B. MADRE LAURA MONTOYA DE SANTA CATALINA, *Autobiografía*, op. cit., pp. 259-260). Es comprensible que su obispo Maximiliano Crespo Rivera (1861-1940) cambiara su nombre Madre Laura de Santa Catalina de Sena (Ibid, p. 294 y p. 417).

²⁵ IDEM, *El Diálogo*, c. 21, pp. 230-231.

²⁶ Ibid., c. 29, p. 242.

²⁷ Ibid., c. 22, p. 231. Santa Catalina termina su doctrina de Jesucristo Puente, con un bello himno a la misericordia: «¡Oh Misericordia, que nace de tu Deidad, Padre Eterno, y que gobierna con tu potencia el mundo entero! En tu misericordia fuimos creados, en tu misericordia fuimos creados de nuevo en la sangre de tu Hijo (...) con tu misericordia mitigas la justicia, por misericordia nos has lavado en la Sangre; por pura misericordia quisiste convivir con tus criaturas. ¡Oh loco de amor! ¿No te bastó encarnarte? [...] tu misericordia te constriñe a hacer por el hombre más todavía. Te quedas en comida para que nosotros, débiles, tuviéramos sustento, y los ignorantes, olvidadizos, no perdieran el recuerdo de tus beneficios. Por esto se lo das al hombre todos los días, haciéndote presente en el sacramento del altar dentro del Cuerpo místico de la santa Iglesia» (Ibid., c. 30, pp. 245-246.).

III. LA ESTRELLA

El camino, con el que Heidegger caracteriza todo pensamiento personal, ha notado Ramiro Flórez, no lo sitúa en la penumbra. Se ha reprochado a veces a la metafísica heideggeriana que es oscura. Nuestro autor, en cambio, advierte que hay una luz, que es como un faro natural. A diferencia del camino: «Sobre ella no tenemos un discurso pormenorizado de Heidegger que nos describa sus reverberaciones». Sin embargo, Flórez ha encontrado en la extensa y compleja obra de Heidegger: «Una frase muy explícita que nos amonesta sobre su simbolismo. Está en su obrita, sentenciosa y también rememorativa y poética, titulada: *Aus der Erfahrung des Denkens* (“Desde la experiencia del pensar”, 1954). Allí se nos dice: “Seguir a una estrella. Sólo eso. Pensar es el atenerse (*Einschränkung*) a un solo pensamiento que entonces permanece fijo, como una estrella en el cielo del mundo”».²⁸

La estrella es algo natural y además una especie de imperativo del pensar, del caminar. «La estrella señala e indica e iluminará las rutas o veredas por las que ha de realizarse el caminar. En todas las encrucijadas, bivios y quiebros del camino, habrá que mirar a la Estrella. Si nuestra andadura se pierde en el bosque, o si nuestros pasos se desvían de la correcta dirección del camino, habrá que mirar a la Estrella».²⁹

En Heidegger, ha descubierto Flórez: «Camino y Estrella se copertenecen. Y para Heidegger irán siempre unidos en el transitar incansable y obsesivo sobre las huellas o pistas del pensar».³⁰

La estrella es la guía hacia el fin, que es desconocido y que de momento es «seguir la estrella».³¹ Hay camino y fin, que es el mismo camino. Explica Ramiro Flórez que: «Todo esto es obviamente, un lenguaje metafórico que nos remite al propósito decisivo de Heidegger de limitarse a su inicial y radical pregunta: la pregunta por el ser, por la significación y sentido del ser». Además, añade: «Sabemos, por su trayectoria intelectual, que la persecución del alcance a que conducía la Pregunta, le llevó en muchos casos a equivocarse de vía o de carril. Tuvo o tenía entonces que pararse, mirarse y examinar concienzuda-

²⁸ RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., p. 31. Cfr. M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 7.

²⁹ Ibid., p. 32.

³⁰ Ibid., p. 33.

³¹ Ibid., p. 32, nota 10.

mente sobre en qué vericuetos u oscuros señuelos se había despistado».³²

Una vez iniciado el camino no se debe dejar. «El comienzo del camino del pensamiento nace en la pregunta por el misterio de ser. Formulado en el nivel de la reflexión, el comienzo es la Pregunta por el ser. Esta se nos ira planteando de diversas maneras, por distintos costados y con diferentes caras. Pero la pregunta es ya un ponerse en camino. Y mantendrá la disposición de seguirlo siempre que se percate de que “el preguntar es la piedad del pensamiento”. Por eso y en definitiva “Lo permanente en el pensamiento es el camino”».³³ Si se quiere caminar, no se puede abandonar el camino.

Para continuar el camino, es necesario que aparezca la estrella luminosa. «La estrella es, entonces, una luz interior. La luz que indica la necesidad de un viraje, de un tornar el camino correcto, de subsanar el quiebro. En el desvío se obnubilaba el acceso a la buscada patencia del ser, es decir, a su verdad o a la verdad. En el entramado inquisitivo de Heidegger, esa patencia se daba precisamente por la iluminación misma del ser, por no dejarse ver en la desvelación parcial, en lo Siendo, de su enigmático ocultamiento. Se apagaba la luz auroral. Y en ese caso, la estrella pasa a significar el faro hacia la iluminación del ser, que se da en el oscurecimiento de la luz (*Licht*), que, como dádiva otorga la fulguración (*Lichtung*) del ser».³⁴

El profesor Flórez aporta otro dato que avala su importante interpretación, que es de gran utilidad para comprender la metafísica del ser de Heidegger. «Si bien no tenemos [...] un discurso de Heidegger sobre su Estrella, similar al discurso evocador del Camino, poseemos, sin embargo, un hecho de indiscutible contundencia y sobrecogedora claridad sobre esa inextricable unidad de su Camino y su Estrella. En la meditación sobre su muerte y en la previsión de su entierro dentro de una liturgia y ritual católicos, mandó que sobre la lápida de su tumba figurara, en vez de la Cruz, una Estrella. Y es así como se hizo respondiendo a sus deseos e indicaciones». Es sorprendente, concluye: «La fidelidad de Heidegger

³² Ibid., p. 32.

³³ Ibid., p. 36. Cfr. M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 40; IDEM, *De camino al habla*, Pfullingen, G. Neske, 1959, p. 93

³⁴ Ibid., pp. 32-33.

al símbolo de su estrella, que quiso que nos siguiera dando su mensaje en explícita realidad sensible, más allá de su muerte».³⁵

Aunque no lo parezca la estrella tiene un especial e importante significado en Heidegger. «Por eso mostró tanto interés en que presidiera la lápida de su tumba, para que ante alguien, al menos, siguiera apuntando, más allá de su muerte, a la necesidad de seguir el propio camino. Como es sabido, Heidegger se había separado del “sistema del catolicismo” en 1919, a la edad de 30 años. No obstante, quiso ser enterrado en cementerio cristiano con el ritual eclesiástico católico. Quiso además que fuera en su tierra natal, en Messkirch».³⁶

En toda su obra, como señala Flórez, siempre: «Heidegger evita toda referencia teológica, o sabe bien desgajar de la misma su propio discutir». Sin embargo, no se puede evitar, en la metáfora de la estrella, pensar en el símbolo religioso. La famosa estrella de David (*maguen*) —dos triángulos equiláteros superpuestos de color azul, formando una estrella de seis puntas— es el símbolo, junto con el candelabro de siete brazos (*menorá*), del culto religioso del judaísmo.³⁷ Según la tradición israelita, David, segundo rey de Israel (1005-965 a. C.), perseguido por sus enemigos los filisteos, se escondió en una cueva. Inmediatamente una araña tejió a gran velocidad su tela, pero en forma de estrella de seis puntas. Al pasar los filisteos delante la cueva y verla, creyeron que hacia mucho tiempo que no había entrado nadie y continuaron la búsqueda. A partir de aquel momento, el rey la utilizó como símbolo en su escudo de la protección divina.

En la Biblia la estrella es signo de esperanza. La estrella misma es la imagen del ungido, del rey y, por tanto, también del Mesías, del Cristo, la palabra griega, que significa ungido. Jesús, que en hebreo significa «Dios salva» es Cristo, la estrella del caminar de los hombres. La estrella se puede relacionar también con la ciudad de Colonia, o mejor, con su catedral gótica.

Las dos torres más altas, de 160 metros de altura, de la catedral alemana de Colonia, en lugar de culminar en una cruz lo hacen en una corona y una estrella. La catedral gótica se erigió donde se había levantado

³⁵ Ibid., p. 33.

³⁶ Ibid., p. 50.

³⁷ En la actualidad lo son del Estado de Israel. La estrella de David sobre un fondo blanco con dos rayas azules es la bandera de Israel. A su vez el candelabro constituye su escudo.

una iglesia carolingia. En ella, estaban, depositados en una rica arqueta románica de oro, los huesos de los reyes magos, que habían llegado a Colonia envueltos en una rica tela.³⁸ Según la tradición, los restos mortales de los tres Reyes Magos fueron descubiertos por santa Helena (alrededor 247-327), la madre del emperador Constantino I el Grande (entre 270 y 288-337), que los llevó a Constantinopla. Pocos años después, el obispo Eustorgio los trasladó a Milán. Cuando el emperador Federico I Barbarroja conquistó Milán, su canciller Reinaldo de Dassel, artífice de los éxitos en Italia y que había sido nombrado arzobispo de Colonia, los trasladó a esta ciudad en 1164.

En honor de estos primeros santos y adoradores gentiles se comenzó a construir en julio de 1248, época en que llegó Santo Tomás de Aquino, acompañando al Maestro Alberto, a Colonia para enseñar en su Universidad. Quizá, por ello, el Aquinate tuvo siempre devoción a los Reyes Magos, que les dedicara después varios artículos en la *Suma Teológica*. Se lee, por ejemplo, en ella, que: «La manifestación del nacimiento de Cristo fue una anticipación de la revelación plena que vendría luego. Y como en la segunda manifestación la gracia de Cristo fue anunciada por el propio Cristo y sus apóstoles, primero a los judíos y luego a los gentiles, así también se acercaron a Cristo en primer lugar los pastores, que eran las primicias de los judíos, como los que vivían más cerca; y luego vinieron de lejos los Magos, que fueron “las primicias de los gentiles” (San Agustín, *Serm.* 200, c. 1)».³⁹

La primacía de los Magos lo fue también en santidad. «Los Magos son “las primicias de las naciones”, que creen en Cristo, en medio de las cuales apareció, como en un presagio, la fe y la devoción de las gentes que vienen a Cristo de lejos. Y por eso, como la devoción y la fe de las gentes está exenta de error por la inspiración del Espíritu Santo, así también es preciso creer que los Magos, inspirados por el Espíritu Santo, manifestaron sabiamente su reverencia a Cristo».⁴⁰

Los artículos, que dedica Santo Tomás a los Magos, revelan la importancia que les daba e incluso se puede adivinar su devoción, que puede entenderse conexionada con su profunda vivencia eucarística. Advierte

³⁸ Con la tecnología actual se ha podido saber que este tejido es del siglo IV y propio del que se utilizaba entonces en Constantinopla.

³⁹ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, q. 36, a. 3, ad 1.

⁴⁰ *Ibid.*, III, q. 36, a. 8, in c.

que los Reyes Magos: «Vieron a un hombre, pero adoraron a Dios. Y le ofrecieron regalos conformes con la dignidad de Cristo».⁴¹ Reconocieron en el Niño al verdadero Hijo de Dios por la fe. En cambio, no la tenían los judíos de Jerusalén que les indicaron el lugar del nacimiento, que «respondieron y se quedaron».⁴² También Santo Tomás, que tanto veneró y escribió sobre la Eucaristía, veía, al igual que todos los cristianos, con los ojos de la fe, bajo las especies de pan y vino al Unigénito de Dios y como los Magos se postraron y le tributaron adoración.

Según la Escritura, los Magos vieron de Oriente, guiados por una estrella que les precedía, y que se paró en el sitio donde estaba el recién nacido rey de los judíos: «Como la demostración silogística ha de partir de principios evidentes para aquel a quien se dirige la demostración, lo mismo la manifestación que se hace por señales debe hacerse por las que son familiares a aquellos a quienes se ordena. Es bien sabido que a los justos les es familiar y habitual el ser instruidos por el instinto interior del Espíritu Santo, a saber, por el espíritu de profecía, sin la intervención de signos sensibles. Otros, dados a las cosas corporales, son conducidos por estas realidades sensibles. Los judíos estaban acostumbrados a recibir las comunicaciones divinas por intermedio de los ángeles, por medio de los cuales habían recibido la ley, según el dicho: “Recibisteis la ley por medio de los ángeles” (Act 7, 53). Pero los gentiles, y más los astrólogos, estaban hechos a contemplar el curso de las estrellas. Por esto a Simeón y a Ana, como a justos, se revela el nacimiento de Cristo por el instinto interior del Espíritu Santo [...] a los pastores y a los Magos, como gente dada a las cosas corporales, se les manifiesta el nacimiento de Cristo por apariciones visibles, Y porque el nacimiento no era puramente terrenal, sino en cierto modo celestial, por eso a unos y otros se revela el nacimiento con señales del cielo, como dice San Agustín: “Los ángeles moran en los cielos, las estrellas son el ornamento de los mismos; a unos y otras cuentan los cielos la gloria de Dios” (Serm. 204). Con mucha razón a los pastores, como judíos que eran, entre los cuales eran frecuentes las apariciones angélicas, se revela por medio de los ángeles el nacimiento de Cristo; pero a los Magos, hechos a la contemplación del cielo, se les manifiesta por la señal de la estrella».⁴³

⁴¹ Ibid., III, q. 36, a. 8, ad 4.

⁴² Ibid., III, q. 36, a. 8, ad 3.

⁴³ Ibid., III, q. 36, a. 5, in c.

Explica también Santo Tomás que «no fue una de las estrellas del cielo», sino una estrella milagrosa o un fenómeno luminoso en forma de estrella. Aduce varios razones: «Primera, porque ninguna otra estrella sigue esa dirección, moviéndose del septentrión al mediodía (desde el norte hacia el sur). Judea se halla al sur de Persia, de donde los Magos habrían venido». Además, la estrella fue de Jerusalén a Belén, que está al sur de la ciudad santa, e incluso se mantuvo fija delante de la casa del Niño.

Los otros motivos son los siguientes: «Segundo, por el tiempo de su aparición, pues no apareció sólo de noche, sino en pleno día, lo que no sucede con ninguna estrella, ni aun con la luna. Tercero, porque a veces se dejaba ver, a veces se ocultaba, pues cuando entraron en Jerusalén se ocultó, para mostrarse luego que se alejaron de Herodes. Cuarto, porque no tenía movimiento continuo, antes bien caminaba cuando convenía que caminasen los Magos y se detenía cuando ellos debían detenerse, como la columna de nube del desierto. Quinto, porque mostró el sitio del parto de la Virgen, no quedándose arriba, sino bajando abajo [...] En suma, que esta estrella parece un poder invisible transformado en la apariencia de estrella».⁴⁴

La estrella de Heidegger, que indica en la «pequeña y erguida lápida de su tumba» el final de su camino personal en esta vida, nota Flórez, está ahora ya inmóvil. Añade que: «Quizá también, como la estrella bíblica, intenta enunciar un nuevo advenimiento, en el frío de la noche del mundo».⁴⁵

IV. LA NOSTALGIA

El camino de Heidegger, ha señalado también Ramiro Flórez, demostrando una gran agudeza en la comprensión de la metafísica, no se opone a los de la tradición. «Por el hecho de haber sido Heidegger quien con más fuerza e insistencia e incluso con más crudeza de vocabulario ha manifestado la necesidad de una revisión y reinterpretación de la tradición filosófica occidental, se ha creído ver en él un enemigo de la misma, que, como tal, mantenía hacia ella, no sólo un fuerte desamor sino además, un profundo desdén y hasta desprecio».⁴⁶

⁴⁴ Ibid., III, q. 36, a. 7, in c.

⁴⁵ RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., p. 52.

⁴⁶ Ibid., p. 122.

Indica nuestro autor que es todo lo contrario. Para Heidegger: «La Tradición es, como punto de partida, luz y saber de atenuamiento». ⁴⁷ Hay unos contenidos previos transmitidos, desde los cuales queremos captar la realidad. «Cuando comienza a actuar nuestro propio pensamiento estamos ya transidos y poseídos por lo que “se” piensa, “se” dice y “se” tiene por bueno, verídico y normativo de nuestra conducta. La cámara de nuestros saberes no es un lugar vacío. No venimos de vacío al pensar. No somos una tabula rasa». ⁴⁸

Nota asimismo Flórez que tales contenidos no los considera Heidegger como falsos, sino que están sin fundamentar. «Son montajes que se han ido entrelazando y alzando como sobrepuestas o supuestas evidencias, indebida o malamente o anualmente tematizadas y analizadas. De esta suerte, la Tradición es, como punto de partida, luz y saber de atenuamiento; pero, a las veces, es también un tupido velo que nos oculta la auténtica verdad de lo que es». Oculta, en definitiva, al ser.

Es preciso, por tanto, el «desmontaje» de la tradición metafísica. Sin embargo: «Eso mismo ha de hacerse, y no puede ser de otra manera, siempre al hilo de la misma tradición. Quien no la conoce, mal podría hablar de desmontarla o destruirla». A esta «superación» le obliga su intento de «Dilucidar lo que incluye y a lo que obliga una auténtica pregunta por el ser y su sentido». Además con esta cuestión: «Se le impone como tarea necesaria clarificar cómo y porqué la pregunta por el ser la levanta y tiene que dirigirse a quien la levanta, que es el hombre».

Explica Flórez, que, según Heidegger: «El hombre posee una noción prerreflexiva o una pre-comprensión del ser». ⁴⁹ Sin saber de algún modo que es el ser, no sabría que lo ha olvidado. Podría decirse con lenguaje agustiniano que tiene «memoria del ser». La ha perdido, pero no totalmente, porque sabe o puede saber que no conoce el ser.

Lo que pretende Heidegger es «Hacerle recordar (*Andenken*) lo que ha olvidado». Por ello, superar la metafísica es colocarla en unas nuevas bases. «Es refundamentarla. Hay que auscultar toda esa tradición metafísica y llevarla al verdadero fundamento que ella ha preterido. Es, al cabo, refundamentarla tradición para evitar el desvarío, ciertamente no queri-

⁴⁷ Ibid., p. 125.

⁴⁸ Ibid., p. 124.

⁴⁹ Ibid., p. 125.

do pero efectuado, de toda su trayectoria hasta conducirnos al nihilismo y a la deshumanización».⁵⁰

Heidegger intenta en su «desmontaje» o «desconstrucción» de la metafísica occidental: «Pensar en los pensadores del pasado aquello que quedó sin pensar, el ser, obnubilados por los entes y sus modos epocales de interpretarlo».⁵¹ Esta «superación» de la metafísica, que, en realidad, es su conservación pero en un plano más profundo, Heidegger, observa Flórez, lo hace «Siempre “guiado por una estrella”, el ser».⁵²

Podría decirse que el hombre actual, formado en la metafísica occidental, tiene nostalgia del ser. Le duele no poder regresar a aquello de lo que tiene una «pre-compresión». No ha olvidado totalmente su hogar. Puede todavía recuperar la memoria del ser. El camino inquisitivo de Heidegger tenía esta finalidad, al menos así lo sintió siempre. Para expresar esta nostalgia Ramiro Flórez cita los siguientes versos del poeta alemán Rotterhaus: «Un corazón humano es una estrella // brillante que ha caído de los cielos; // por eso siente una añoranza eterna, hacia un país lejano».

Después de citarlos escribe: «No sabemos si Heidegger conoció estos versos. Pero el hecho es que, no sólo en apelación a la nostalgia, sino también al hablar de otras cosas, particularmente de la Técnica, Heidegger describe al hombre actual como el que carece de patria y reside en una esencial a-patricidad (*Heimatlosigkeit*) [...] Pero es la Estrella la que enseña, mueve a andar, ilumina y finalmente se confunde o funde con el camino que nos pone en su proximidad, en la que oímos su mensaje y recibimos su acogimiento. Por eso hay que seguir a esa Estrella, que como otras estrellas brilla en el cielo, pero igualmente reside en nuestro interior».⁵³

Esta nostalgia del «hogar», de la que habla Flórez, lo es del ser. Tal como también indica seguidamente. Sin embargo, podría pensarse en una añoranza, también «prerreflexiva» o «pre-comprensiva», pero todavía más profunda y de mayor radicalidad, la última. Clive Staples Lewis (1898-1963) se refiere a ella y la analiza de un modo que recuerda la analítica existencial de Heidegger.

⁵⁰ Ibid., p. 126.

⁵¹ Ibid. p. 126.

⁵² Ibid., p. 127.

⁵³ Ibid. p. 49.

El pensador irlandés indica que en el hombre se da: «El deseo de algo no aparecido nunca en nuestra experiencia. No es posible acallararlo porque nuestra experiencia está sugiriéndolo continuamente, y nos delatamos como se descubren los amantes al mencionar el nombre del amado. El recurso más habitual consiste en llamarlo “belleza” y en actuar como si eso resolviera el asunto».⁵⁴

También ponemos como objeto de esta nostalgia metafísica en momentos de nuestro pasado. No obstante, si pudiéramos regresar a lo pretérito, no nos encontraríamos con lo que deseamos, sino un recordatorio, como el escrito con el que se recuerda la muerte de alguien y se pide una oración. «Lo recordado resultaría ser un recuerdo en sí mismo. Los libros o la música en que creíamos que se ocultaba la belleza nos traicionarían si confiamos en ellos». Lo que buscamos «Realmente no está ni en aquéllos ni en ésta, tan sólo se revela *a través* de ellos. En realidad, los libros y la música aumentan el deseo de poseerla».

Se incrementa la nostalgia, porque: «Estas cosas —la belleza, el recuerdo de nuestro pasado— son buenas imágenes de lo realmente deseado. Si se confunden con la cosa misma, se transforman, no obstante, en ídolos mudos que rompen los corazones de quienes los adoran. No son, pues, la cosa misma, sino el perfume de una flor no hallada, el eco de una armonía jamás oída, la noticia de un país desconocido».

El problema de la nostalgia existencial no está en no encontrar lo que deseamos y buscamos realmente, sino en sucumbir a la: «Mundaneidad imperante desde hace aproximadamente cien años. Buena parte de la educación recibida ha ido dirigida a silenciar esta tímida y persistente voz interior. La mayoría de las corrientes filosóficas modernas han sido urdidas para convencernos de que el bien del hombre se halla en esta tierra».

Si se reflexiona detenidamente sobre esta especie de cantos de sirena, se descubre que son una confirmación de la existencia de lo que pretenden negar. Como comenta Lewis: «Es sorprendente que doctrinas filosóficas como la del progreso o la evolución creadora sean a pesar suyo testimonios de que nuestro fin está en otra parte. Observen cómo arremeten contra la tierra cuando quieren convencernos de que es nuestra morada. Comienzan tratando de persuadirnos de que la tierra se puede trans-

⁵⁴ C.S. LEWIS, *El peso de la gloria*, en IDEM, *El diablo propone un brindis*, Madrid, Rialp, 1994, 2ª ed., pp. 115-130, p. 118.

formar en el cielo. Al hacerlo así, quieren compensar nuestro sentimiento de exilio en un mundo terrenal como éste».

Continúa explicando que: «A continuación nos aseguran que el feliz acontecimiento ocurrirá en un futuro todavía muy lejano. Quieren desagraviar así el conocimiento de que la patria no es ésta de aquí y ahora».

Añade que: «Finalmente, para no despertar el anhelo de lo transtemporal y echarlo todo a perder, recurren a cualquier retórica disponible para expulsar de nuestras mentes el recuerdo de que, si la felicidad por ellos prometida pudiera alcanzarla el hombre en la tierra, la muerte haría que la perdieran las sucesivas generaciones, incluida la última de todas. La historia entera sería, pues, nada para siempre. Ni siquiera sería historia».⁵⁵

Esta ansia metafísica lleva a la esperanza de conseguir su objeto. «En la tierra el deseo es todavía errante, inseguro de su objeto e incapaz en gran medida de descubrirlo donde realmente se encuentra. Los Libros Sagrados nos dan noticias de él. Se trata, naturalmente, de una indicación simbólica. El cielo se halla por su misma definición fuera de nuestra experiencia. Cualquier descripción inteligible debe versar, sin embargo, sobre objetos accesibles a la observación sensible. La imagen del cielo de las Escrituras es, pues, tan simbólica como la ideada supuestamente por el deseo sin ayuda alguna [...] La diferencia reside en que las imágenes de la Escritura tienen autoridad. Han llegado a nosotros a través de escritores muy cercanos a Dios, y han superado el examen de la experiencia cristiana a lo largo de los siglos».⁵⁶

Confiesa Lewis que: «La gloria me sugiere dos ideas, una aparentemente inicua y otra ridícula. Gloria significa, a mi parecer, fama o luminosidad. En relación con lo primero, el deseo de fama me sugiere una pasión competitiva, consecuentemente algo más propio del infierno que del cielo, pues ser famoso significa ser más conocido que la demás gente. A propósito de lo segundo, ¿quién desea llegar a ser una especie de bombilla eléctrica viviente?».⁵⁷

Lo más sorprendente es que la idea de gloria cristiana se refiere al primer concepto a la fama. «Cristianos tan diferentes como Milton, Johnson y Tomás de Aquino consideraban sinceramente la gloria celestial

⁵⁵ Ibid., pp. 119-120.

⁵⁶ Ibid., p. 120-121.

⁵⁷ Ibid., p. 122-123

como fama o buena reputación. No se trata naturalmente de notoriedad otorgada por nuestros semejantes, sino de reputación concedida por Dios, de su aprobación o “aprecio”, si me permiten la expresión».

Lo apuntado por el poeta John Milton (1608-1674), por el escritor y lexicógrafo Samuel Johnson (1709-1784) y por el filósofo y teólogo Santo Tomás de Aquino (1225-1274) está confirmado por la Biblia. «Nada puede eliminar de la parábola la *accolade* (la palmada) divina: “Bien hecho, siervo bueno y fiel”». ⁵⁸ Estas palabras de la llamada parábola de los talentos, se refieren a la gloria, porque terminan con esta frase: «Ven a tomar parte en el gozo de tu Señor». ⁵⁹

Este placer de la alabanza hay que entenderlo como lo sienten los niños. Es «el verdaderamente característico de una criatura, la fruición específica del inferior: el júbilo de la bestia ante el hombre, del niño ante su padre, del alumno ante el maestro, de la criatura ante el Creador».

Reconoce seguidamente Lewis: «No olvido cuán atterradoramente imitan las ambiciones humanas este inocente deseo, ni con qué rapidez se transforma, según experiencia propia, el legítimo deseo de ser alabado por aquellos a quienes estamos obligados a agradar en el veneno mortal de la admiración de sí mismo».

Sin embargo, se puede descubrir el placer humilde de la criatura: «Antes de producirse el cambio durante el que la satisfacción de haber complacido a las personas verdaderamente amadas y temidas. Eso basta para elevar nuestros pensamientos a lo que habrá de ocurrir cuando el alma redimida, por encima de toda esperanza y casi allende la fe, conozca al fin que ha complacido a Aquel para el que fue creada. Ahora no habrá lugar para la vanidad». ⁶⁰

En vida eterna: «El alma estará libre de la miserable ilusión de creer que es mérito suyo. Sin el menor rastro de mancha de lo que ahora podríamos llamar autocomplacencia, se alegrará inocentemente de que Dios le haya dado el ser, curará para siempre su viejo complejo de inferioridad cuando entierre su orgullo [...] La humildad perfecta prescinde de la modestia. Si Dios está satisfecho con la obra, la obra puede estar satisfecha consigo misma».

Advierte a continuación que: «El rostro que es deleite o terror del uni-

⁵⁸ Ibid., p. 123.

⁵⁹ Mat 25, 23.

⁶⁰ C.S. LEWIS, *El peso de la gloria*, op. cit., pp. 123-124.

verso se volverá al final sobre cada uno de nosotros con una expresión o con otra. Para otorgarnos una gloria indescriptible o llenarnos de una vergüenza incurable e imposible de ocultar».

Se dice, a veces que lo más importante es lo que pensemos de Dios. No es así. «Es mucho más esencial, infinitamente más trascendental lo que Dios piense de nosotros. Lo que nosotros pensamos de Él carece de importancia, salvo en la medida en que esté relacionado con lo que él piense de nosotros».⁶¹

Cada uno sabrá lo que Dios piensa de él, cuando sea juzgado, en el llamado juicio particular. «Está escrito que “estaremos delante de Él”, compareceremos ante Su presencia y seremos examinados por Él. La promesa de la gloria, don extraordinario posible tan sólo por la obra de Cristo, significa que algunos de nosotros, aquellos que Él elija, pasarán el examen, recibirán aprobación, agradarán a Dios. Agradar a Dios... ser un ingrediente real de la felicidad divina... ser amado por Dios, no limitarse a ser un objeto de Su piedad, sino de su gozo, de modo semejante a como el artista se deleita en su obra o el padre en su hijo. ¡Parece imposible! Un peso o carga de la gloria difícil de soportar por nuestros pensamientos. Sin embargo, así es».⁶²

La gloria consiste, por tanto, en «Ser “conocidos” realmente por Dios». Así se describe en la Escritura. «San Pablo no promete a los que aman a Dios, como cabría esperar, que conocerán al Señor, sino que “serán conocidos por Él” (1 *Corintios*, 8, 3). Extraña promesa. ¿No conoce Dios todas las cosas en todos los tiempos?».⁶³

Seguidamente se refiere a un texto del Evangelio, en el que los discípulos preguntan si son pocos lo que se salvan y Cristo aprovecha para explicarles que para entrar en el cielo hay que hacerlo por la «puerta angosta» y que muchos oirán estas terribles palabras. «No os conozco, ni sé de donde sois ¡Apartaos lejos de mi todos vosotros malvados!».⁶⁴

Comenta Lewis: «La misma idea resuena de un modo terrible en otro pasaje del Nuevo Testamento. En él se nos advierte la posibilidad de presentarnos finalmente frente a Dios para oír únicamente estas des-

⁶¹ Ibid., p. 124.

⁶² Ibid., pp. 124-125.

⁶³ Ibid., p. 126. En el texto citado de San Pablo se lee: «Si alguno ama a Dios, este es conocido de él» (1 Co 8, 3)

⁶⁴ Luc 13, 23 En la parábola de las vírgenes necias, les dice también: «En verdad os digo que no os conozco» (Mt 25, 13).

alentadoras palabras: “No te conozco. Apártate de mí”. En cierto sentido, de un modo tan enigmático para el intelecto como insufrible para el sentimiento, podemos ser desterrados de la presencia de Aquel que está presente en todas partes y borrados del conocimiento del Ser que lo conoce todo. Podemos ser abandonados fuera total y absolutamente: rechazados, exiliados, apartados y finalmente ignorados del modo más horrible. Pero también podemos ser llamados, acogidos, recibidos, reconocidos. Diariamente andamos sobre el filo de estas dos increíbles posibilidades». ⁶⁵

Esta verdad, la más importante de todas, explica el deseo esencial y existencial que siente todo hombre. «La nostalgia sentida durante toda la vida, el anhelo de reunirnos en el universo con algo de lo que ahora nos sentimos separados, de estar tras la puerta vista siempre desde fuera no es, pues, mera fantasía neurótica, sino el más fiel exponente de nuestra situación real. Ser llamados a entrar supondría una gloria y un honor muy superiores a nuestros méritos y, consecuentemente, la curación de ese viejo dolor». ⁶⁶

La Escritura enseña a esperar en la gloria y ésta se corresponde al deseo original del hombre. La promesa cristiana está conexas completamente con este anhelo. En este último se descubre ya una característica parecida a la primera. «Generalmente la percibimos de modo semejante a como desaparece un instante de visión, termina la música o pierde el paisaje la luz celestial. Los sentimientos experimentados en ese momento han sido descritos por Keats como “viaje hacia la patria, hacia el interior familiar de nuestro yo” [...] Durante unos minutos hemos tenido la ilusión de pertenecer a ese mundo. Ahora despertamos para descubrir que no es así. Hemos sido meros espectadores». ⁶⁷

Explica sobre estos momentos fugaces, en que nos invade este sentimiento metafísico, tan difícil de explicar, pero no así de entender, que lo que ha ocurrido es que: «La belleza ha sonreído, pero para darnos la bienvenida. Ha vuelto su rostro hacia nosotros, pero no para vernos. No hemos sido aceptados, acogidos o recibidos en el baile. Podemos irnos cuando nos plazca, quedarnos si queremos: “nadie se fija en nosotros”». ⁶⁸

⁶⁵ C.S. LEWIS, *El peso de la gloria*, op. cit., p. 126.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 125-126.

Esta sensación no la provocan las cosas, sino: «algo indescriptible de que los objetos físicos son mensajeros durante un instante». Este mensaje provoca «dulzura», pero también cierta amargura, porque: «Difícilmente nos atreveríamos a pedir que se advirtiera nuestra presencia. Sin embargo, lo anhelamos. La sensación de ser tratados como extranjeros en el universo, la esperanza de ser acogidos, de encontrar respuesta, de tender un puente sobre el abismo que se abre entre nosotros y la realidad es parte de nuestro inconsolable secreto».

Este deseo, el más profundo de todo, es el adecuado a la idea de gloria cristiana. «Gloria significa merecer la aprobación de Dios, ser acogido por Él, respuesta, reconocimiento y recibimiento feliz en el corazón de las cosas». De una manera gráfica puede decirse que: «La puerta a la que hemos estado llamando durante toda la vida se abrirá finalmente».⁶⁹

La noción de gloria como fama, en cuanto implica el ser conocido, aprobado y acogido por Dios, lleva a la de gloria como luminosidad. Desde el deseo original y metafísico: «No queremos tan sólo ver la belleza, aun cuando eso sea ya —¡bien lo sabe Dios!— una gran merced. Queremos algo más, algo difícil de expresar con palabras: reunirnos con la belleza contemplada, fundirnos con ella, recibirla en nosotros, bañarnos en ella, ser parte suya».⁷⁰

Queríamos tener su claridad o esplendor. «Ahora nos hallamos fuera del mundo, en el lado errado de la puerta. Apreciamos el frescor y la fuerza de la mañana, pero ni aquél nos refresca ni ésta nos purifica. No podemos fundirnos con el esplendor contemplado [...] La naturaleza es únicamente imagen, símbolo. Pero es la representación que las Escrituras me invitan a utilizar. Se nos invita a penetrar en la naturaleza, a ir más allá de ella hasta alcanzar el esplendor que tan magníficamente refleja. En ese lugar, más allá de la naturaleza, comeremos del árbol de la vida».⁷¹

⁶⁹ Ibid., p. 126.

⁷⁰ Ibid., p. 127.

⁷¹ Ibid., p. 128. Una consecuencia de esta visión cristiana, sospechada, por cierto, por Platón cambia la visión del prójimo, porque adquiere una dimensión más profunda. De manera que ya: «No hay gente vulgar. Nunca hemos hablado con un mero mortal. Mortales son las naciones culturas, corrientes artísticas y civilizaciones. Su vida se parece a la nuestra como la de un mosquito. Los seres son quienes bromeamos, trabajamos, nos casamos, a quienes desairamos y explotamos son inmortales -horrores inmortales o esplendores inacabables». Concluye, por ello, Lewis que: «Es muy serio vivir en una sociedad de posibles dioses y diosas, recordar que la persona más estúpida y sin interés con la que podamos hablar puede ser algún día una criatura ante cuya pre-

V. EL POETIZAR

La reflexión de Lewis sobre la nostalgia existencial permite suponer que: «Los viejos mitos y la moderna poseía, tan falsos como historias, pueden estar muy próximos a la verdad como profecías».⁷² Su carácter profético se explica porque su origen está en la profunda nostalgia metafísica humana. «Por esa razón hemos poblado el aire, al tierra y el agua de dioses y diosas, ninfas y duendes. A diferencia de nosotros, esas proyecciones pueden gozar en sí mismas la belleza, gracia y poder de los que la naturaleza es solamente una imagen. Por esa razón nos narran los poetas tan bellas mentiras».⁷³

Este deseo básico y radical y que puede relacionarse con la nostalgia del ser de Heidegger, podría servir para caracterizar al hombre, sin que nos alejáramos de su metafísica. Ciertamente, debe tenerse en cuenta, como ha advertido el profesor Michael Schulz, que, por una parte: «Heidegger llama al hombre el “pastor del ser”, porque el ser se asoma en el hombre, vuelve a sí y es reconocido: el hombre es el ahí del ser, el “ser-ahí”». Por otra, que: «Si el hombre no es el origen del ser, mucho menos lo es el mundo, si el ser no es Dios pero sostiene al ser y al ente y lanza al hombre al “ser-ahí”, entonces podemos aceptar que Dios es el “se” que da el ser: “que da la vida a los muertos y llama a la existencia (al ser-ahí) a lo que no es” (Rom 4, 17). Ese Dios es el primer pastor del ser; el hombre su imagen y fiel retrato».⁷⁴

Según el profesor Schulz, debe tenerse en cuenta, que según la fe cristiana: «¿No se revela Dios en cada donación de ser? ¿no es Dios el que hace de la nada el “velo del ser”, al regalar el ser al hombre y garantizarle la totalidad de su “ser-ahí” justamente en la muerte, que es donde se le arrebató el ente y se le deja sumergirse en el no ente?».⁷⁵

sencia nos sintamos movidos a adorarla, o una naturaleza horrorosa y corrupta semejante a la de una pesadilla. Día tras día nos ayudamos de algún modo los unos a los otros a encaminarnos hacia uno de esos dos destinos» (p. 129).

⁷² Ibid., p. 127-128

⁷³ Ibid., p. 127.

⁷⁴ MICHAEL SCHULZ, «A través de la nada de la angustia a Dios, “Pastor del ser”», en *Espiritu* (Barcelona), XLVIII/120 (1999), pp. 223-234, p. 230.

⁷⁵ Ibid. Concluye: «La angustia puede, por lo tanto, ser un camino que nos conduzca a Dios, pastor del ser; pasando por la nada, que es el velo del ser. este Dios ha de ser naturalmente el Dios divino. Pensar negándole no le parece a Heidegger un camino sin salida, siempre y cuando se piense al ser como aquello no asequible y que dispone sobre el ente más allá del pensar» (Ibid.).

En la famosa *Carta sobre el humanismo*, al decir Heidegger que: «El hombre es el pastor del ser», explica que: «El hombre, más bien, está “arrojado” por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que existiendo de tal modo, cuida la verdad del ser para que en la luz del ser aparezca el ente en cuanto el ente que lo es. Si él aparece y cómo aparece, si y cómo el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza vienen, se presentan y se ausentan; sobre todo no decide el hombre. El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser. Pero al hombre resta la pregunta de si él encuentra lo conveniente y destinante de su esencia, lo que corresponde a esta destinación; pues de acuerdo a ésta tiene él, como ec-xistente, que cuidar la verdad del ser».⁷⁶

En este mismo lugar, aclara Heidegger que: «El hombre es, más bien, ante todo ec-sistente en su esencia, en la apertura del ser, cuya abertura ilumina [...] La frase la esencia del hombre descansa en el “ser-en-el-mundo” no contiene tampoco una decisión sobre si el hombre es en un sentido teológico-metafísico sólo un ser del más acá. O si él es un ser del más allá. Por lo tanto, con la determinación existencial del hombre no se ha decidido nada aún sobre la existencia de Dios o sobre su “no-ser”, y tanto menos sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses. Por eso no es sólo apresurado sino ya en el proceder erróneo el que se afirme que la interpretación de la esencia del hombre desde la relación de esta esencia con la verdad del ser, ateísmo». De manera que: «Esta filosofía no se decide ni por la existencia de Dios ni contra ella. Esta filosofía se detiene en la indiferencia».⁷⁷

Previamente a la cuestión de Dios hay que resolver la del ser. «Y bien, el ser, ¿qué es el ser? El es el mismo. El pensamiento del porvenir debe aprender a experimentar y a decir esto. El ser: esto no es Dios y no es un fundamento del mundo. El ser está, pues, más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios».⁷⁸

El ser no es Dios ni es un ente, como la ha caracterizado la metafísica occidental, entificándolo y olvidando la «diferencia ontológica»⁷⁹ entre

⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Berna, E. Franckke, 1947, Trad. esp. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970, 3ª ed., p. 27.

⁷⁷ Ibid., p. 50.

⁷⁸ Ibid., p. 27.

⁷⁹ Cfr. IDEM, *Identität und Differenz, "Dier onto-theo-logische Versaung der Metaphysik*, Pfullingen, G. Neske, 1957, pp. 122-123

ente y ser. La metafísica se ha convertido así en ontoteología. «El ser es lo más cercano. Pero la cercanía es para el hombre lo más lejano. El hombre se atiene, en primer lugar, sólo y siempre al ente. Pero cuando el pensar representa al ente en cuanto el ente se refiere ciertamente al ser. Sin embargo, el pensar piensa en verdad siempre y sólo al ente en cuanto tal y no precisamente y nunca al ser en cuanto tal. La “pregunta del ser” sigue siendo siempre la pregunta por el ente».⁸⁰

Ramiro Flórez no trató directamente: «la grave temática de la cuestión de Dios en Heidegger». Afirma: «El tema de Dios, directa o indirectamente, atraviesa todo el itinerario del pensamiento de Heidegger».⁸¹ Explica que para Heidegger, en la actualidad, en la metafísica occidental: «Se abandona el dios “metafísico”, porque entra a formar parte de los dioses huidos, los dioses “sidos”. Su puesto lo ocupa el “dios divino” [...] En “lo divino” de este Dios quedan asumidos todos los dioses sidos o huidos, en una “oculta transformación” (*verborgenen Verwandlung*). Por eso se puede llamar 'Dios de los dioses' (*Gott der Götter*)».⁸²

Reconoce que puede verse a Heidegger como una especie de «antesala» a la religión del «Dios divino», del Dios de la fe, que no es el Dios de la metafísica occidental, de la ontoteología. Sin embargo, para Heidegger el pensamiento no es la fe. El pensamiento y la poesía pueden preparar para una espera respetuosa y devota del «Dios divino», ante el que oraba danzando David.⁸³ De ahí que diga el Dr. Florez: «El enfoque de Schulz (como indica el título de su escrito: *A través de la nada de la angustia a Dios, "Pastor del ser"*) es teológico y “pastoral”, trasponiendo la imagen pastoril del hombre como “pastor del ser”, que es la literalidad de Heidegger».⁸⁴

Además, recuerda Ramiro Flórez, que: «Heidegger se ocupa insistentemente, por activa y por pasiva, de forma directa e indirecta, de esa bella frase de Hölderlin: “Pero poéticamente habita el hombre en esta tierra”».

⁸⁰ IDEM, *Über den Humanismus*, op. cit., pp. 27-28.

⁸¹ RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., pp. 183-184

⁸² Ibid., p. 183.

⁸³ El Dios como ente, entendido a la manera del ente humano, la *Causa sui* de la metafísica occidental no es lo divino de Dios. «A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios» (IDEM, *Identität und Differenz, "Dier onto-theologische Versasung"*, op. cit., p. 153).

⁸⁴ RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., p. 182.

En el pensamiento metafísico de Heidegger: «Es obvio que “habitar” de modo humano y propio la tierra es habitarla poéticamente».⁸⁵ El habitar poéticamente la tierra implica: «La fundamentación del hombre en el Ser. Es en ese fundamento donde “la existencia humana es poética”».⁸⁶

Advierte Flórez, citando a Heidegger, que: «Hoy por hoy, llegamos “demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser, cuyo poema iniciado es el hombre” (*Aus der Erfahrung des Denkens*)».⁸⁷ El hombre es el «poema iniciado».

Concluye, por ello, Flórez: «Entendernos, sentirnos y vivir como tal “poema iniciado” debe ser la tarea, guiados por el pensamiento y dejándonos llevar por la evocación de la presencia ausente que realiza la poseía».⁸⁸

El pensar y el poetizar están unidos, pero son distintos porque ambos escuchan al ser de distinto modo. «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado. Lo sagrado no es lo divino, sino aquello desde lo que se entiende lo divino». Además: «Todo poetizar... de lo poético es en el fondo un pensar».⁸⁹

Comenta Flórez que: «El pensador y el poeta llegan ambos a la culminación de ver el ser como fundamento del ente e incluso el ser como abismo. Pero lo poético es lo inicial y lo último en ese camino por el que peregrina el pensamiento en busca de lo todavía no pensado y no dicho, transido por la imantación del mismo ser, donde reside lo originario el pensamiento mismo».⁹⁰

El poetizar y el pensar responden a la nostalgia y a la añoranza del ser. Ramiro Flórez utiliza una expresión castellana, que refleja perfectamente esta doctrina de Heidegger: «brilla por su ausencia». Se utiliza para indicar que algo o alguien no está en un lugar, cuando podía o debería estar.

Nota Flórez que: «Deberíamos ser capaces de traspasar la costra vulgar y de cháchara que encubre la profunda verdad de muchas de nuestras expresiones. De una cosa que buscamos en su lugar y no la encontramos,

⁸⁵ Ibid. p. 308

⁸⁶ Ibid., p. 310.

⁸⁷ Ibid., Cfr. M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 7

⁸⁸ RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., p. 311.

⁸⁹ Ibid., p. 114. Cf.r. M. HEIDEGGER, *Nacchwort zu: Was ist Metaphysik*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950 p. 46 , e IDEM, "Der Spruch des Anaximandre", en *Holzwege*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950, p. 329.

⁹⁰ Ibid., p. 301. El ser es el fundamento del ente, pero el ser es infundado, es, por tanto, un abismo. Cfr. Ibid., p. 181.

de una persona que pensábamos que estaba allí y no está. De algo que recordamos y no es visible, solemos decir “brilla por su ausencia”. Constatamos la realidad del hueco de su presencia ausente. Ese hueco o la afección de vacío son reales. Es real su presencia en cuanto ausente. En múltiples ocasiones el hallazgo del pensamiento se logra cuando se talará el caparazón de nuestro lenguaje común y analizamos o profundizamos hacia las raíces de su procedencia. Si así lo hiciéramos podríamos encontrar en esa frase familiar castellana la formulación casi exacta de lo que formulamos como ámbito poético. Ámbito poético es aquel en el que «la presencia brilla por su ausencia. Lo que “brilla” es lo presente, y brilla por el halo o nimbo que evoca su ausencia».⁹¹

Esta metafísica se le ha llamado «mística», porque termina en un ámbito que es el propio de los místicos. Indica Flórez que: «A Heidegger sólo le disgustaba esta etiquetación cuando con ella se pretendía aludir a algo “irracional”, limitando todo saber a los estrechos cauces, ya exangües y secos, de lo que usualmente se llamaba “Lógica”. Lo real y racional, lo vital y humano no se dejan aherrojar por las estrechas y atrozantes cadenas de la dichosa lógica».⁹²

Termina nuestro autor la exposición de la metafísica del ser de Heidegger, que asume en gran parte, afirmando que: «Hasta estos límites sin fronteras nos lleva el pensar la palabra que llama de los auténticos poetas. La palabra poética ejecuta devotamente y jubilosamente la Danza de los Velos del ser». Ramiro Flórez da un paso más en estos límites, porque considera que: «Es el único del trance o *posible* tránsito hacia más allá de lo Sagrado, a la Palabra primordial». La Palabra que es creadora y acogedora.

Si esta es su diferencia esencial en la metafísica, también hay otra no menos importante en sus caminos vitales. En una de las biografías de Heidegger se termina con estas palabras: «Ningún final mejor que la frase pronunciada por Martín Heidegger antes de empezar una lección en Marburgo, en el año 1928, bajo el impacto de la muerte de Max Scheler: “Otra vez un camino de la filosofía recae en la oscuridad”».⁹³

No es difícil adivinar que según su recorrido vital y de sus obras, de

⁹¹ Ibid., pp. 294-295.

⁹² Ibid., p. 314.

⁹³ RÜDIGER SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 494.

las que decía: «*Wege, nicht Werke*, “Caminos, no Obras”»,⁹⁴ Heidegger, al final de su vida podía vivir la situación que Antonio Machado expresa en estos dos versos, de los poemas titulados «Caminos»: «Voy caminando sólo, // triste, cansado, pensativo y viejo».⁹⁵ Palabras que expresan una nostalgia y una evocación honda desde lo más profundo del ser personal.

Ramiro Flórez, fallecido el 29 de junio de 2006, que vivió siempre acompañado por el pensamiento de San Agustín, sabía, como le había enseñado este caminante que buscaba la verdad desde su corazón, que Dios no se oculta: «¡Dichoso el que te ama! A ti nadie te pierde, sino el que te deja. y el que teja ¿adonde va, adonde huye, sino de ti amoroso a ti enojado?».⁹⁶ Ramiro Flórez no caminó, por ello, nunca sólo, e hizo el camino siempre, guiado por la verdadera estrella, con alegría, con vitalidad, esperanzado y con un espíritu siempre joven.

⁹⁴ RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., p. 34

⁹⁵ ANTONIO MACHADO, *Caminos*, CXXI, en *Obras completas*, op. cit., p. 133.

⁹⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 4, 9.

«RES DRAMÁTICA». APROXIMACIONES A UNA TEORÍA DEL HOMBRE EN R. FLÓREZ

Por LUIS FERRERO CARRACEDO
Universidad CEU San Pablo

*«El hombre no es res cogitans,
sino res dramática»*

(J. ORTEGA Y GASSET)

I. LA PATENCIA DE UNA TEORÍA

Pocos días antes de su muerte, y como fuente de satisfacción postrema para el pensador y el escritor, salía a la luz el libro último de Ramiro Flórez: *Flecos de Teoría*. El título de esta obra, recopilatoria de trabajos inéditos, artículos dispersos y conferencias últimas, es sin duda sorprendente. Sorprendió al propio editor, quien en un primer momento no lo tomó por tal al verlo escrito en letra autógrafa sobre un folio blanco. Y me sorprendió a mí mismo cuando, al recibir el original para hacer una última revisión y composición del libro, sólo después de leer los «Preliminares» pude rescatarlo de los folios autógrafos.

Pero más allá de ese carácter a primera vista sorpresivo e incluso extraño, podemos encontrar en él una «cifra» con un sentido oculto y a buen seguro impensado por el propio autor. Flórez sabe que necesita dar razones de tan inesperado título, que se hace necesaria una explicación. Satisfacer esa necesidad es algo perentorio para quien, como Flórez, hizo suya la consigna orteguiana de que «la claridad es la cortesía del filósofo». Por eso explica y da razón del mismo en el segundo párrafo de esas

palabras «preliminares» que —ya con enorme dificultad y esfuerzo, pero sin dejar de imprimir en ellas ese marchamo literario que siempre marcó su escritura— pone en el pródromo del libro para que sirvan de introducción a la obra: «La palabra *Flecos* —escribe— quiere apuntar a esa condición de adornos o bordes deshilachados, colocados al confín o colgantes de una tela. Aquí tela o tamiz es el horizonte *de Teoría*».¹ El sentido que el autor hace patente, las intenciones explícitas del título pretenden, pues, quedarse encerrados en el marco acotado de esta obra, que define al comienzo como «una colección de temas o estudios de Teoría».

Resulta llamativa esta definición de la obra. ¿A qué apunta Flórez con la palabra *Teoría* lanzada de forma tan brusca e inesperada y dándole además un toque de distinción al escribirla con mayúscula? ¿Sólo a esa unidad temática sustentada por una «unidad inexorable e inevitable de estilo, planteamientos y autor» que nos permiten poder hablar de un libro como «unidad resultante»? Apunta, seguramente sin darse cuenta, a algo más lejano. La palabra *Teoría* se le ha escapado sin duda de la pluma. Cuando la palabra le viene a la mente, ésta sobrevolando y sobrepasando la obra concreta y a través de una mirada inconsciente se extiende a toda la obra, la obra de una vida, su obra, la obra de un pensador y de un maestro. Esa «tela» o «tamiz», ese «horizonte», no es, en realidad, la trama de un libro confeccionado con fragmentos dispersos; es, más bien, la trama urdida a lo largo de toda una vida; es la trama del pensamiento de un autor.

Este es, a mi modo de ver, el fondo impensado de tan sorpresivo título. Es el mensaje inconsciente del autor: ¡He construido una Teoría y estos son los últimos flecos, ante de dar el salto, el inexorable salto a la otra orilla!

¿Tiene Flórez, urdida a lo largo de toda su obra escrita, una Teoría, es decir, un sistema de pensamiento, a fin de cuentas, una filosofía? La pregunta no es banal. Es fácil y corriente pensar que esta “generación perdi-

¹ FT, 9. Citaré las obras de RAMIRO FLÓREZ de acuerdo con las iniciales siguientes: DDHA: *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, Ed. Religión y Cultura, 1958; PV: *Presencia de la verdad*, Madrid, Ed. Augustinus, 1971; DHH: *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid, Gredos, 1983; RE, *Razón educativa*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1991; HHLE: *Al habla con Hegel y tres lecturas españolas*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995; HMP: *El hombre, mansión y palabra*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1997; SA: *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2003; MDP: *Monólogo del dios Pan*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004; FT: *Flecos de Teoría*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2006.

da”, que rondaba los 20 años cuando termina la guerra civil española y que, como consecuencia de un doloroso exilio, carecerá de maestros, no pudo llegar a ser, como consecuencia necesaria de las circunstancias, una generación creadora de pensamiento. Y así fue por regla general. Flórez, sin embargo, como otros pocos, será sin duda una excepción. Y lo será, curiosa y paradójicamente, por estudiar en una orden religiosa, de la que llegará a ser un destacado miembro: la orden de San Agustín. El haber sido agustino le brindó la posibilidad de realizar estudios universitarios en Europa: Friburgo, París, Génova, más tarde Berlín... Bochenski, los grandes agustinólogos del momento reunidos en el Congreso de 1954 en París, Sciacca, más tarde Bloch... Flórez perteneció y no perteneció a la “generación perdida”. Flórez tuvo maestros, a pesar de situarse la primera etapa de su vida en el marco de una orden religiosa. Y en este marco se encuadra el devenir de su trayecto, el trazo de un camino del pensamiento con una seña de actualidad. Y a fin de cuentas es este marco el que posibilita en Flórez la forja de una mente filosófica con una increíble apertura de espíritu y la creación —a través de la lectura de tres pensadores esenciales: San Agustín, Hegel, Heidegger— de un sistema propio de pensamiento, de una filosofía.

Ya en los primeros escritos de Flórez en torno a San Agustín encontramos las huellas de la actualidad filosófica más rabiosa: Heidegger, sin duda, pero también Ortega. Más tarde llegarán Unamuno y Hegel y Zubiri y, en los últimos tiempos, de nuevo Heidegger, hasta llegar a Foucault y Deleuze, con Ortega siempre de fondo, como un bajo continuo que recorre la polifónica melodía de pensadores esenciales del siglo XX.

Dejaré a un lado, de principio, a los autores españoles —Unamuno, Ortega y Zubiri—, a sabiendas de que son un margen inevitable para la comprensión de Teoría (así, sin artículo, para nombrar todo un sistema de pensamiento, como si fuera la hija de un autor) y me limitaré a adentrarme en los tres pensadores esenciales —San Agustín, Hegel, Heidegger— a los que Flórez dedicó con verdadero entusiasmo sus afanes filosóficos.

San Agustín, Hegel, Heidegger: ésta es su secuencia en la historia del pensamiento. En el camino del pensar de Flórez su engarce es diferente. En su trayectoria filosófica, en la evolución que tiene lugar en el seno de Teoría, son tres también los tiempos. Tiempos o momentos de una vida marcados por la circunstancia —circunstancia española— que se entrelazan en la intrahistoria del fondo insobornable del pensador Ramiro Fló-

rez: época, cerrada y censurada, de posguerra (1939-1955); época de apertura y *aggiornamento* (1955-1975); época de eclosión apropiadora y crepuscular (1975-2006). ¿Cómo se entrelazan en estos tres momentos epocales los tres grandes autores que fueron el objeto de su afán, de su tarea filosófica? Esta puede ser la expresión de su engarce: 1ª época: San Agustín–Heidegger; 2ª época: Hegel; 3ª época: Heidegger–San Agustín. Intentaré una sucinta explicación que se verá desarrollada a lo largo del trabajo. En los escritos de su primera etapa Flórez parte de San Agustín y a través de él se acerca a Heidegger: lee a Heidegger con ojos agustinianos, lo que revierte en una interpretación relativamente heideggerianizada de San Agustín. En su segunda etapa Flórez sufre la condena de los “años de cárcel hegelianos”: Hegel absorberá todas sus energías con su fuerza engullidora y atrapante y todo girará en torno a este emperador del pensamiento. En la tercera y última etapa de su trayectoria en el camino del pensar Flórez necesita salir de Hegel, buscar una fuga creadora. Y vuelve de nuevo a Heidegger, que será su obsesión de los años últimos. Y desde Heidegger volverá a San Agustín, que leerá de nuevo con nuevos ojos: con ojos heideggerianizados, a la vez que descubre un Heidegger profundamente agustiniano. Así se cierra el círculo, o se traza una línea en una suerte de espacio riemanniano en el que podemos hablar también de un «diálogo del ocaso con la aurora», y en el que podemos decir que «la procedencia es también, siempre, porvenir».

Es conveniente indicar que Flórez no escribió ningún tratado sistemático en el que expusiera su Teoría. Por eso será necesario un trabajo de búsqueda, de desvelamiento y de reconstrucción. Detrás de sus «grandes lecturas» creo que se puede palpar el «fondo insobornable» —por utilizar esa expresión de Ortega que Flórez hizo tan suya²— del propio lector-autor que va trazando como en segundo plano las líneas de su genuino pensamiento que giran en torno al hombre entrelazándose en una urdim-

² La expresión «fondo insobornable» la acuña Ortega tempranamente en *El espectador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 4ª ed., 1966, p. 125 : «Hablaba yo de un cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Generalmente ese núcleo último e individualísimo de la personalidad [...], eso que Bergson llamaría el *yo profundo* [...], ese fondo insobornable y exento por completo del *yo convencional* que suele envolverlo [...], lo más inalienable que en el hombre hay...». Flórez, madrugador lector y admirador de Ortega —del que siempre destacó, frente a la sequedad de Zubiri, la fuerza fecundante de su pensamiento—, la utiliza con frecuencia desde sus primeros escritos: cf. DDHA, 98: «Era la exclamación que brotaba espontánea del fondo insobornable de Agustín»; PV, 121, 135: «Cuando se trata de formular una teoría o doctrina de alcance universal, o que él pretende que lo sea, Agustín lo hace tomándose el pulso a sí mismo y esforzándose por expresar ese fondo insobornablemente humano que reside en todos y cada uno de los hombres»; y *passim*.

bre conformada por tres problemáticas esenciales: la del ser del hombre, la de la temporalidad y la de lo sagrado.³

II. TEORÍA DEL SER DEL HOMBRE: DEL *HOMO PROIECTUS* AL DASEIN

Para Flórez la filosofía comienza siendo una antropología. Es esta una impronta de la modernidad desde Kant. De todos es conocida la afirmación del pensador de Königsberg en su *Antropología desde el punto de vista pragmático*. Recuerda Kant en esta obra tardía —la última que publicó en vida— que las tres grandes cuestiones que inquietan al hombre y que ya había dejado formuladas en la *Crítica de la razón pura*, esto es, ¿qué podemos saber?, ¿qué debemos hacer?, y ¿qué nos cabe esperar?, se resumen en una sola: ¿qué es el hombre? Es, pues, el hombre el verdadero objeto y tema del quehacer filosófico. Y esta será la proclama de todos los humanismos, comenzando por el de Feuerbach, quien declara la necesidad de reducir la teología a antropología. ¿Qué otra cosa hará la filosofía existencial de Heidegger y todas las filosofías vitalistas desde Ortega a Deleuze?

La grandeza y fuerza de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* reside, justamente, en la construcción, a partir de los textos agustinianos, de una antropología existencial. Flórez está rompiendo moldes. Tiene en frente las que podríamos llamar antropologías esencialistas que se consideran las representantes genuinas de una *philosophia perennis* que pretende ostentar el privilegio de ser la verdadera filosofía. Flórez no se arredra. Tiene apoyos doctrinales seguros en Lope Cilleruelo, el agustinólogo sin duda más genial e innovador del siglo XX, en Erich Przywara, profundo conocedor de San Agustín y del Heidegger de *Ser y tiempo*, y cuya obra *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*⁴ había traducido Cilleruelo al español, y en Michelle Sciacca, que será uno de sus maestros además de amigo.

Flórez parte en esta obra de una tesis incontestable para San Agustín: el comienzo de toda tarea meditativa está en el conocimiento de mí mis-

³ En paralelismo y en contraposición al planteamiento de Zubiri reflejado en el título de su primera obra relevante: *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid, Revista de Occidente, 1931), la Teoría de Flórez la podríamos enunciar como *Hombre, historia, Dios*. La sustitución de *Naturaleza* por *Hombre* es mucho más que un mero cambio de vocablos. Como se verá enseguida, brota necesariamente de una orientación agustiniana de la Teoría, mientras que en Zubiri la orientación es fundamentalmente de corte aristotélico-tomista.

⁴ ENRICH PRZYWARA, *Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, 1934 (tr. de Lope Cilleruelo: *San Agustín*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1949)

mo, «*Noverim me, noverim Te*: conózcame a mí, conózcate a Ti» (*Sol.* II, 1,1.). De ahí el método de la introversión, de la interiorización, del recogimiento, para alcanzar lo que más tarde, a propósito de Heidegger, llamará el «intramundo del sí mismo».⁵ «¿Qué es el hombre?» (*Quid ergo sum? Quae natura ego sum?*) (*Conf.* X, 17, 26) es la formulación del primer interrogante de la filosofía agustiniana. Aunque quizá sólo más tarde, como consecuencia de sus «estancias» en Heidegger, descubrirá Flórez, en toda su profundidad, el valor ontológico de la pregunta, ya encontramos en este momento explícitamente expresada la primacía del «hombre como cuestión».⁶ Resulta, por ello, llamativo que en ninguna ocasión, dentro de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, sea citada la expresión *Mihi quaestio factus sum* (*Conf.* X, 33, 50), frase esencial, crucial, definitoria, del pensamiento del obispo de Hipona. ¿Será Heidegger quien le alertará de su importancia sobre todo a partir del papel esencial que le otorga a la cuestión, a la pregunta? Quizá no sea necesario recurrir a Heidegger, aunque es posible la influencia de su lectura de *Ser y tiempo*. De hecho, ya aparece expresamente citada en la comunicación presentada por Flórez en el Congreso celebrado en París en 1954,⁷ que recogerá más tarde en *Presencia de la verdad* como primer capítulo de la Parte II del libro dedicada a la «Teoría del hombre»: «Aunque Agustín —podemos leer en este libro— nos da una serie de definiciones sobre el hombre desde una filosofía de las esencias, aprovechando y utilizando las definiciones del pasado, el verdadero problema antropológico lo plantea desde un punto de vista existencial al considerarse a sí mismo, al hombre Agustín como un problema (*mihi quaestio factus sum*)».⁸ En adelante será un *leit motiv* en su Teoría: el hombre es para sí mismo una cuestión, una pregunta. Y sólo desde ella le será posible al hombre pensarse a sí mismo. Toda Teoría se funda y se desfonda

⁵ Cf. SA, 82 ss. Los términos introversión, interiorización o recogimiento son utilizados por Flórez aleatoriamente. En realidad son intercambiables, aunque el término que al final se impone, si leemos los escritos posteriores, es el de interiorización. Esa posición de punto de partida metodológico lleva a Flórez a afirmar categóricamente: «La introversión es el comienzo de la filosofía» (DDHA, 22).

⁶ Cf. DDHA, 19.

⁷ R. FLÓREZ, «Puntos para una antropología agustiniana», en Vol. I de las Actas del Congreso Internacional de París con motivo del Centenario del Nacimiento de San Agustín, *Augustinus Magister*, pp. 551-557. En *Ser y advenimiento* volverá de nuevo, a propósito de Heidegger, a citar la frase de San Agustín: «En suma, el problema es el yo mismo, el *mihi quaestio factus sum*» (p. 80).

⁸ PV, 105-106. En *Ser y advenimiento* volverá de nuevo, a propósito de Heidegger, a citar la frase de San Agustín: «En suma, el problema es el yo mismo, el *mihi quaestio factus sum*» (p. 80).

en el meditativo, más que inquisitivo, preguntar. A Flórez le encantará recordar, con imantada admiración —sólo necesitamos echarle una ojeada a *Ser y advenimiento* para constatarlo—, esa hermosa frase con la que Heidegger da término a su famosa conferencia de Munich en 1953: «En el preguntar está la devoción del pensamiento».⁹

¿Cómo se caracteriza esa antropología que construye Flórez en *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*? Después de lo ya dicho, si dejamos de lado los matices circunstanciales y epocales, no ha de resultar sorprendente la incontestable actualidad de su respuesta: «El hombre —contesta Flórez— no es un ser, sino un *siendo*».¹⁰ Y es un «siendo dinámico».¹¹ Y este «siendo dinámico» o «ser siendo» que es el hombre no se diluye en un puro fluir anónimo de vivencias, sino que es la expresión, el despliegue, la *ex-plicatio* de una singularidad, de una razón seminal o *lógos* espermático —grandeza fue de los estoicos, cuyo fundador fue el cretense-fenicio, y por tanto semita, Zenón de Citio, y a los que en este punto San Agustín es deudor, el haber puesto de manifiesto la fuerza, *dynamis* o potencia constituyente, constructivista, de un *dabar* semítico transformado en *lógos* griego—, que Flórez define y acota de una forma precisiva como «punto geométrico con su ecuación o definición funcional en la que van escritas todas las infinitas posibilidades de una parábola, que es su vida»,¹² o como «razón funcional» — en el sentido matemático y metafísico— «de todo su desenvolvimiento, de su ser y de su vida».¹³

Esta singularidad, este *lógos* espermático, esta razón seminal, este «siendo dinámico», esta *dynamis* o potencia constituyente se expresa, por tanto, en *una vida*, en *una sola vida*.¹⁴ Y por eso mismo entraña una unidad originaria singular, abismática y, a fin de cuentas, destinal, a la que Flórez, utilizando la feliz expresión de Ortega, le da el nombre de «fondo

⁹ MARTÍN HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954, p. 40: «Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens» (Tr. esp. de E. Barjau: M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones Serbal, 1994, p. 32). Cf. SA, 90,

¹⁰ DDHA, p.30. Unas líneas más adelante matiza la expresión y escribe: «ese “ser-siendo” del hombre». La relación *Sein-Dasein* que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* resuena sin duda en este planteamiento de Flórez. Cf. también PV, 109-110, donde se repiten las mismas expresiones.

¹¹ DDHA, 32; PV, 110.

¹² DDHA, 187.

¹³ PV, 109. Esta concepción físico-matemática de la razón seminal o *lógos* espermático fue siempre sustentada por Flórez en sus explicaciones tanto escritas como orales como fundamento para una «teoría de la razones seminales» (Cf., por ejemplo, FT, 35).

¹⁴ Cf. DDHA, 165.

insobornable». El fondo insobornable, el sí mismo más allá de sí mismo —«para sí mismo el hombre es abismal profundidad», escribe Flórez¹⁵—, es un fondo intensivo, pura *dynamis*, pura potencia, al que San Agustín, en un golpe de genialidad, define como *amor-pondus*, y al que, proyectivamente, Flórez, en un intento de diálogo con el presente, renombrará como «razón desiderativa».¹⁶

Pero a la vez, esa unidad originaria que se expresa como *una vida*, es decir, como «horizonte de la expresionalidad humana»,¹⁷ es inquietud, tensión dinámica.¹⁸ Esta tensión dinámica encierra una bidimensionalidad, una duplicidad constituyente —que no ya dualismo al modo maniqueo o neoplatónico— haciendo de la vida, del sí mismo, una *res dramática*,¹⁹ más allá de la tragedia y la comedia. Por eso, para Flórez, ese *amor-pondus* fontanal, que él llama «pondus genérico», es una unidad integral que ya *in nuce* se bifurca en dos direcciones como matriz de toda decisión libre. Necesariamente la experiencia del sí mismo es una experiencia de abismal vértigo, de exilio, de desterramiento. Es la experiencia del que habita una región fronteriza, del que está como don Quijote cabalgando sobre una arista. No es casualidad que Flórez llame al hombre «el caballero andante del ser».²⁰

En esta experiencia de tensionalidad dramática y de inhóspita frontalidad encuentra Flórez una línea de consonancia, en un intervuelo trans-histórico, que pone a vibrar sobre la misma cuerda la experiencia agustiniana del pensar con nuestra experiencia crepuscular y postmoderna que

¹⁵ DDHA, 190.

¹⁶ R. Flórez se deleita en múltiples ocasiones comentado las expresiones agustinianas relativas a este *amor-pondus*. De él ha hecho importantes desarrollos en torno a la teoría del «*ordo amoris*» que de esta concepción onto-antropológica se derivan y que exceden el campo de nuestro trabajo. Véase principalmente: PV, 124 ss., 147 ss., 163 ss. El concepto de «razón desiderativa» aparece por primera vez en R. FLÓREZ, «La unidad de lengua y cultura en Unamuno», en *Verdad y Vida*, 153-154 (1981) p. 26: «El *homo theoreticus* y el *homo politicus* nacen, como especies diferentes dentro de lo humano, de una *razón desiderativa* distinta en cada caso». En RE la «razón desiderativa» pertenece a lo arquetípico humano (p. 16). En los últimos trabajos esta problemática se engarza con la temática del poder-deseo tanto en Heidegger-Nietzsche, como en Foucault o Deleuze. Véase al respecto R. FLÓREZ, «Marginales sobre historia, poder y saber», en FT, 419 ss. Se podrá decir que el tema del *amor-pondus* es esencial en Teoría.

¹⁷ DDHA, 155.

¹⁸ DDHA, 91 ss., 153 ss., y *passim*.

¹⁹ Es Ortega el que, frente a las *res cogitans* cartesianas, define al hombre como *res dramática* (*Prólogo para alemanes*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p.68: «El hombre no es *res cogitans* sino *res dramática*»). En varias ocasiones alude Flórez al «sentido agónico y dramático de la vida» (DDHA, 109; PV, 147).

²⁰ PV, 101.

traza su camino tras las sendas perdidas heideggerianas. El hombre, decía Platón, es una naturaleza fronteriza; pero hay momentos en la historia, y pensadores dentro de estos momentos, en los que y por los que esa experiencia se tiene en toda su plenitud. San Agustín y su momento es uno de ellos. Con frecuencia repetía Ramiro Flórez que San Agustín era un hombre fronterizo. Era un hombre en el entre. Pero también lo es Heidegger y toda nuestra época.²¹ Nuestra experiencia postmoderna — somos neobarrocos — es una experiencia del entreveramiento, del intersticio, del *Zwiefalt*, del pliegue. Somos irremediamente seres fronterizos. Hemos sido arrojados a la existencia y nos mantenemos colgados del abismo, en esa arista-límite donde nos experimentamos existiendo como seres libres, porque ese abismo de vértigo es el lugar que hace posible toda decisión. San Agustín tuvo una experiencia profunda de ese estado de yecto, de ese ser-ahí arrojado a la ex-sistencia. Y ¿qué decir del *Dasein* que Heidegger nos presenta en *Ser y tiempo*? A Flórez le gustaba remarcar la cercanía más que terminológica entre San Agustín y Heidegger. Pero antes de responder a esta pregunta es preciso que demos un rodeo, que acompañemos a Flórez en su larga y trabajada estancia hegeliana, estancia de mediación, de aprovisionamiento, de transformación. De las estancias hegelianas nadie sale nunca de vacío.

No es una casualidad que la estancia hegeliana de Flórez coincida con los años de apertura y *aggiornamento* en la España de la dictadura de Franco: son los años de la década prodigiosa de los sesenta, de la revolución estudiantil; son los años fecundos y más tarde agradecidamente recordados por el autor²² en el Instituto Ibero-Americano, en la Universidad Humboldt de Berlín Oriental, y en la Universidad Libre de Berlín Occidental. ¿Dónde mejor que en Berlín para llevar a cabo una lucha a brazo partido con el «emperador del pensamiento»?²³

¿Por qué Hegel? En la «Presentación» de la tesis doctoral *La dialécti-*

²¹ Cf., p. ej., SA, 52.

²² Así reza la dedicatoria de SA: «Al Berlín de 1965/1968 y a quienes allí debo gratitud y recuerdo». En la «Presentación» de la Tesis Doctoral, a la que hago referencia en la nota 24, ya deja Flórez expresada su gratitud con estas palabras: «Deseo extender igualmente mi gratitud a la señorita Wilde Linke, del Ibero-Amerikanisches Institut, de Berlín, por su ayuda en mis primeras dificultades de traducción de Hegel, así como a las Aquinata-Schwestern que facilitaron mi acceso a las Bibliotecas de la *Freie Universität* y de la *Humboldt-Universität* del Berlín occidental y oriental respectivamente».

²³ Así llama Ortega a Hegel, como a Flórez le gustaba recordar con frecuencia. Cf. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Hegel y América*, OC, II, 364: «Hegel es un emperador del pensamiento...». Flórez se refiere a esta caracterización de Hegel por Ortega, p. ej., en HHLE, 181 ss.

ca de la historia en Hegel, fruto de la laboriosa investigación llevada a cabo en esos años berlineses y presentada en 1969 en la Universidad Complutense de Madrid, tenemos la respuesta en confesión del propio autor: «Me sería bastante difícil explicar detalladamente el origen del presente estudio de investigación sobre Hegel. No quisiera que sonara a hipérbole si, resumidamente, dijera que en cierto modo he sido empujado hacia él. Desde mi primera tesis doctoral de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* presentada en Friburgo (Suiza) hasta alguno de mis últimos artículos he venido tropezando reiteradamente con Hegel hasta llegar incluso a formulaciones como la de «dialéctica de la totalidad» sin ponerme nunca en claro lo que significaban originariamente y a ciencia cierta en el contexto hegeliano. El Prof. Muñoz Alonso podría, por otra parte, atestiguar cómo mi primer proyecto e inscripción de tesis doctoral fue un trabajo sobre Unamuno. También allí hube de tropezar con Hegel llegando a la conclusión de que las palabras de nuestro pensador vasco sobre su hegelianismo eran hondamente sinceras y verdaderas, a pesar de su perenne pathos en trance de mezclar ese hegelianismo con vivencias y descontentos kierkegaardianos. La consecuencia de estos tropiezos fue mi decisión de atacar directamente y en la medida que me fuera posible el estudio de Hegel».²⁴ El encuentro de Flórez con Hegel fue, en consecuencia, una necesidad, un momento del destino, y también, sin duda, un rodeo en su trayectoria intelectual.

Como perteneciente a una generación sin maestros, Hegel exige de Flórez un esfuerzo titánico de comprensión y, a su vez, como efecto de la misma, de recreación. El Hegel de Flórez es un Hegel iluminado, clarificado. A mi juicio, *La dialéctica de la historia en Hegel* es la expresión más lograda de las excepcionales cualidades pedagógicas de Flórez. El testimonio de su docencia lo avala. En momentos de penuria intelectual Flórez hizo posible para muchos el acercamiento comprensivo al corazón mismo de la obra hegeliana, la inmersión en lo más profundo de su pensamiento, desvelando un Hegel viviente y sobre todo un Hegel que, como San Agustín, buscó el conocimiento del hombre, del tiempo y de Dios.²⁵

²⁴ R. FLÓREZ, *La dialéctica de la historia en Hegel*. Tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras (Sección Filosofía) de Madrid, para obtener el grado de Doctor, bajo la dirección del Prof. Dr. Adolfo Muñoz Alonso, Madrid, 1969, folio 3. Posteriormente, con las partes añadidas que ya en la propia tesis aparecen indicadas, y sin la citada «Presentación», fue publicada bajo el mismo título por la Editorial Gredos, Madrid, 1983.

²⁵ El interés de Flórez por mostrar el Hegel apegado a la realidad, pensador de y para su momento histórico, frente a Hegel huido y pensador fuera del tiempo y de la realidad, aparece cons-

Pudiera parecer a primera vista que al enfrentarse a Hegel, en esa lucha a brazo partido que el propio autor califica de «condena»,²⁶ Flórez se deja llevar, arrastrar, por el emperador del pensamiento. Pero, si ahondamos tan sólo un poco en la trama del discurso, enseguida vemos que ese dejarse llevar no encierra una pura pasividad mimética, sino que es, podríamos decir, un dejarse llevar llevando. Por un lado, Flórez recrea un Hegel propio, pero, por otro, es tocado por él, enriqueciendo así su Teoría del hombre, de la temporalidad y de lo sagrado. Hegel significa para Flórez una auténtica preparación para poder atacar el corazón de la contemporaneidad. Sobre todo una preparación conceptual, filosófica en sentido estricto, habida cuenta de que la filosofía es por definición la tarea del concepto. Flórez habla a través de Hegel y Hegel transforma su habla.

Volvamos de nuevo nuestra mirada al hombre. El hombre existencial que Flórez encuentra en San Agustín entraña, como hemos visto, una experiencia dramática de sí mismo. Es un ser en tensión entre una interioridad y una exterioridad a partir de un fondo insobornable en el que radica, como *entre* esencial, toda decisión y toda libertad. ¿Qué le proporciona Hegel a Flórez para una teoría del ser del hombre? A partir de lo ya dicho, creo que podemos responder: le proporciona nuevas herramientas conceptuales. Los planteamientos que destila la obra de San Agustín parecen empujar a Flórez a la búsqueda de conceptos que ayuden a poder presentar a Teoría de una forma más adecuada a la *ratio* atormentada que nos acompaña desde la modernidad. La tensión del hombre agustiniano, agotada la fe del *crede ut intelligas*, se ha convertido en una escisión del alma contemporánea. Y la experiencia dramática se ha desdoblado en dos experiencias imposibles: la experiencia cómica de una fe postuladora que huye de la razón, y la experiencia trágica de una razón desesperanzada y excluyente. Ante este panorama que arranca con la modernidad y se

tantemente en DHH. Como ejemplo, esta frase: «El aparente Hegel absorto en el *reino de las sombras*, como llamaba él al sistema de *Lógica*, es en realidad menos absorto y se pliega lo más ceñidamente posible al juego siempre innovador de la realidad» (p. 139).

²⁶ DHH, 21: «Entrar en Hegel —escribe Flórez en el mismo comienzo— es como cumplir una condena. Una condena necesaria e inexorable, desde que nos encontramos con él. Condena gozosa por lo que tiene de liberación, atrayente como el abismo de lo desconocido, insoslayable porque es el bloqueo de todos los caminos. Tropezar de verdad con Hegel es una bendición y una maldición. Una bendición porque hemos hallado un compañero, un acompañante para siempre. Y una maldición porque este compañero y acompañante es incómodo, eterno descontento, y nunca sabrás con él, definitivamente, a qué atenerte. En resumen, ya nunca podrás vivir intelectualmente sin él».

consolida en Kant, Hegel proporciona una nueva vía de comprensión y de actuación. Y de hecho Flórez bucea en el pensador suabo, se adentra en esa gran isla, continente o planeta filosófico que es la Dialéctica de Hegel, para entablar una lucha particular. Hay que asumir al pensador para poder realmente superarlo. Si no pasas realmente por él, no lo superas. La refutación desde el exterior es inane y carece de sentido. Nunca en la historia del pensamiento ha servido para nada.

Y ¿qué ve Flórez en Hegel? Justamente un intento titánico de recuperar la dramaticidad de la existencia. Porque lo que Hegel se ha propuesto es acabar con esa dualidad, esa bifurcación de la experiencia de la vida que Kant había consagrado de una forma que parecía definitiva: el hombre como habitante de dos mundos inencontrables, el de la ciencia y el de la fe.²⁷ Y lo hace de una forma radical, profunda, extrema, afirmando la Totalidad-Unidad originaria, primordial, absoluta, de la que todo sale y a la que todo vuelve. Flórez se recrea mostrando, en el joven Hegel, esta intuición originaria de la Unidad y de la Totalidad como punto de partida de lo que será el despliegue dialéctico del Absoluto. Y pone todo su esfuerzo y esmero en ofrecernos una traducción española, cuidada y exquisita, del poema *Eleusis*.²⁸ De esta forma, la lucha entre el hombre interior y el hombre exterior se transforma en algo muy distinto: el *entre* finito, humano, el verdadero actor dramático, deja de ser finito para convertirse en lo infinito: «Hay que acabar con esa duplicidad —comenta Flórez—. No hay un interior ni un exterior, no hay un Fuera y un Dentro, hay una dialéctica de la Totalidad».²⁹ Y en consecuencia, aunque lo que Hegel pretende es instaurar una nueva dramaticidad de la existencia —como así se desprende de muchas páginas de la *Fenomenología del Espíritu*, por citar esa obra juvenil y «albor del sistema» hegeliano de la que Flórez decía que es la más difícil de toda la Historia de la Filosofía— a lo que realmente asistimos es a un final, a un verdadero acabamiento. Con Hegel, el Hegel del sistema absoluto, en contra de lo que pudiera parecer, termina el drama, no habrá propiamente drama. Aunque Hegel se acerca conceptualmente al *entre*, a la *diferencia libre* —releamos sus grandes desarrollos conceptuales sobre la diferencia en la *Ciencia de la*

²⁷ Al respecto tenemos que decir que el propio Kant abrirá un camino nuevo en su tercera Crítica, un camino tensivo, sin duda, el de la estética, que Hegel desecha, porque a Hegel hay que encuadrarlo en la línea de Plotino, Bruno, Spinoza, Böhme...

²⁸ DHH, 47-49.

²⁹ DHH, 107.

Lógica—, en realidad ya no hay *entre* y, por lo tanto, drama; sólo hay un Todo, un Absoluto avasallador. Y, entonces, ¿qué comienza ahora? Hegel se adelanta a Nietzsche, aunque sea situado en las antípodas: lo que comienza ahora es la tragedia del Absoluto, que para Hegel, nos recuerda Flórez, no será otra cosa que «el precio y la razón de lo que es el “absoluto” temporalizándose».³⁰ La tragedia de lo absoluto, de lo infinito, de Dios, es su paso por lo finito, por el anonadamiento, por la muerte. La tragedia del absoluto es la muerte de Dios y, consiguientemente, la tragedia de Dios, como paso por lo finito, es la tragedia del hombre.

En primera instancia, pues, el *homo dialecticus* termina siendo un *homo tragicus*. Es necesario recalcar esa expresión: en primera instancia. Porque, cuando se cierra el círculo, el *homo dialecticus* sólo en apariencia será un *homo tragicus*, ya que al final —como sucede en ciertas formas de entender el cristianismo— Hegel mostrará un optimismo racional, intrínseco, que hará de la tragedia una comedia: el *homo tragicus* termina siendo un *homo comedicus*. Flórez pone justamente mucho énfasis en hacer notar esa paradójica figura que Hegel introduce en su visión racional de la historia para explicar lo arracional, lo inexplicable: la figura de la *List der Vernunft*, la astucia de la razón.³¹ Con la *List der Vernunft* se acaba la tragedia.

Con todo, Hegel le aporta a Flórez algo esencial: una nueva forma de pensar, la de la dialéctica que arrambla con los viejos principios de la lógica estática y que en el corazón de la identidad encuentra la diferencia, la contradicción. Le aporta —Flórez lo repetirá con frecuencia³²— la fluidificación de los conceptos necesaria para pensar una realidad fluyente y viva. Le aporta, por tanto, nuevos parámetros conceptuales para pensar el «ser siendo» que había encontrado en San Agustín. Pero en Hegel ese «siendo» que es un siendo individual, una sola vida, un siendo de

³⁰ DHH, 106.

³¹ Así lo expone Flórez: «Este optimismo racional con que Hegel acomete la comprensión de la Historia no tiene límites ni fronteras. Cuando llegue a encontrarse con lo inexplicable, con lo que parecía arracional, francamente incomprensible e incluso trágico, Hegel saltará sobre ello con una explicación que hoy nos dejaría atónitos, pero que, en realidad, sigue en verdadera línea de principios con lo anteriormente expuesto. Me refiero al famoso principio hegeliano de la *List der Vernunft*, el ardid, la astucia, la estratagema, treta, maña o trampa de la Razón» (DHH, 186). La *List der Vernunft*, como la providencia divina, se comporta, según Hegel, con relación al mundo y su desarrollo, como «la estratagema absoluta» (DHH, 187. Flórez cita a Hegel).

³² En Flórez es tema recurrente. De las pocas veces que aparece en sus últimas obras, una de ellas es para recordarnos ese hallazgo fundamental de Hegel: la fluidificación de los conceptos, es decir, la construcción de conceptos imposibles..... (SA, 51).

carne y hueso, se funde en el infinito como la gota de agua en el océano. Por eso, a pesar de esos inmensos aportes de tipo conceptual, Teoría no termina sintiéndose a gusto con Hegel. Se siente secuestrada, tiene la sensación de que Hegel le está arrebatando aquello que no es suyo, aquello que brota del fondo insobornable. Por eso, a pesar del embeleso y la atracción que Hegel ejerce irremediamente, Flórez necesita distanciarse, abrir una brecha, en último término salir del círculo hegeliano. Por eso, como ya he dicho antes, bien podemos pensar que Hegel fue para Flórez un rodeo, un rodeo necesario: de Hegel no se sale lo mismo que se entra. Uno queda marcado. Aun en los ataques más feroces aparece su huella inesquivable: pensemos en la izquierda hegeliana, en Kierkegaard, en Nietzsche.

¡Desprendernos de Hegel, esa es la tarea! ¡Aun a sabiendas de que será un compañero para siempre! Este podría ser el lema, o al menos uno de los hitos, que ha de guiarnos a la hora de caracterizar, en la construcción de Teoría, el tercer tramo del camino del pensamiento de Ramiro Flórez. Atento lector de los signos de los tiempos, Flórez comenzó a partir de los 80 una larga marcha en ese camino del pensar. Zubiri, Ortega, eran los abrevaderos en un camino en el que siempre terminaba volviendo a Hegel. Un Hegel sin duda transformado, reinterpretado. De ahí la insistencia, por ejemplo, en la idea del hombre mediador en la acción del espíritu de los pueblos sobre la que Flórez insiste en *Al habla con Hegel y tres lecturas españolas*.³³ De ahí los nuevos conceptos que va introduciendo en sus escritos, en sus charlas, en sus aportaciones: singularidad, multiplicidad contingenciada, sentido como producto.³⁴ A pesar de Hegel, Flórez no

³³ Cf. HHLE, 83 ss.

³⁴ Así, en 1979 («La Ilustración y la comprensión de la historia», en *Verdad y Vida*, 146 (1979) 169-170, recogido en FT, 63-93) escribe Flórez: «La Historia no tiene sentido. Realizamos una hipostatación de los quehaceres en lucha con el entorno óntico y, después, buscamos un sentido para esa hipostatación inventada. Es más sencillo de comprender que solamente tienen sentido las acciones de cada uno de los hombres. Apelar a sentidos “externalistas”, llámense providencia, progreso, racionalidad, libertad, armonía universal, etc., etc., es caer en una forma más de la “ananke” griega, de la fatalidad, donde ni el tiempo ni la historia eran reales y donde el Todo presidía al Todo en una irrompible cadena de repeticiones del eterno retorno de lo siempre igual» (FT, 92). De igual modo, al final del «Prólogo» que Flórez escribe para la publicación de DHH en 1983, afirma lo siguiente: «Con Hegel, a quien se ha llamado “la madurez de Europa”, llegamos al paroxismo de la absolutización, cifrado precisamente en la absolutización de la Historia. De esa radical absolutización sistemática de Hegel parte la crítica, también radical, de todas las absolutizaciones y la búsqueda afanosa de la multiplicidad —contingenciada y pluriforme—. Y en esas estamos» (p. 9). Es claro que Flórez está aludiendo a pensadores como Deleuze, Foucault o Derrida.

podía renunciar al fondo insobornable. Se hacía necesaria una suerte de vuelta a los orígenes. Y ahí estaba San Agustín, referencia siempre inevitable, pero también y sobre todo volvería un gran pensador a ser el objeto de su obsesión y su dedicación: Martín Heidegger. Su contacto con la gran Filosofía Francesa de los 60 y los 70, tan deudora de Heidegger —los estructuralistas, Foucault, Derrida, Deleuze—, le llevaría a afianzarse en esa obsesión y dedicación última a la obra del pensador de Messkirch. De algún modo hacía realidad en su trayectoria intelectual la sentencia de Heidegger: la procedencia es también, siempre, porvenir. Esa procedencia hecha porvenir la ha dejado plasmada en esa hermosa obra que lleva por título: *Ser y advenimiento*, y que, como su subtítulo indica, es el testimonio de una serie de «estancias en el pensamiento de Heidegger».

A partir de los 80 Flórez se ha dado cuenta de que la «conversación con Hegel» se ha agotado. Quizá ya se había agotado hacía tiempo, a pesar de las oraculares palabras de Zubiri, que tanto le habían impresionado: «Toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel». En realidad esa conversación con Hegel fue realmente productiva, iluminadora y constituyente a lo largo del siglo XIX. En el siglo XX eran ya otros los movimientos subterráneos. Hegel seguía ahí; pero en realidad ya no se estaba conversando con él. Nietzsche había hecho imposible esa conversación. Ya no se conversaba con Hegel, sino que se leía a Hegel de otra forma, convirtiéndolo sencillamente en una caja de herramientas para llevar a cabo todos los des-montajes y todas las desconstrucciones del siglo XX. Flórez, en la circunstancia española, necesitó a Hegel para descubrir su verdadero hogar, su no-hogar, más allá de los condicionantes académicos e institucionales que le acompañaban. Y también para aprender que la fluidificación de los conceptos es condición ineludible para todo filosofar.³⁵

En *Ser y advenimiento* podemos ver, por tanto, una vuelta al hogar. En este tercer tramo del pensar de Ramiro Flórez es Heidegger el heraldo del nuevo pensamiento y, por consiguiente, el pivote en torno al cual va a trazar las líneas de ensamblaje para construir una Teoría del hombre. Heidegger es el ocaso, el crepúsculo de la tarde, pero también, desde esa

³⁵ Como ya está dicho más arriba, una de las pocas referencias a Hegel en SA se refiere expresamente a esa tarea de fluidificación, si bien para indicar sus límites como herramienta conceptual: «Sobre lo inicial o previo, lo originario, aquel lo Mismo, que es y hace y esencia el camino, ¿cómo puede y debe el hombre conceptualizar, aunque sea dando fluidificación a los conceptos como quería Hegel?» (SA, 51)

experiencia crepuscular, se hace posible un diálogo con la aurora, en un acabamiento que, a la inversa, rememora la larga marcha del pensamiento. Larga marcha que no es otra que el diálogo con la tradición: «Todo trabajo filosófico que pretenda y desee ser fecundo e innovador debe entenderse como diálogo con la tradición».³⁶

Permítaseme transcribir este pasaje de *Ser y advenimiento*: «En el inicio se da la primera condición inesquivable de nuestro destino. Procedencia y pertenencia para siempre. Hay un límite infranqueable para la clarificación que desearíamos tener de nosotros mismos: estar puestos en la vida, sin saberlo, ciegos, y con conocimientos desconocidos. Es lo que más tarde bautizará Heidegger, con tintes de entendimiento congelado, que tiene que tascar freno, entre desangelado e impotente y clarividente, con la palabra *Geworfenheit*, derelicción, estado de yecto, arrojado, puesto ahí porque sí: la más anonadante, acongojada y rutilante muestra de nuestra finitud».³⁷

Lugar de procedencia... Flórez se recrea recreando el juego heideggeriano de los vocablos alemanes: *Heim* (hogar), *Heimat* (patria), *Geheimnis* (misterio). Y concluye con Heidegger: «El comienzo del camino del pensamiento nace en la pregunta por el misterio *de ser*».³⁸ La pregunta por el hombre termina formulándose como pregunta por el ser. Porque el hombre es un *Da-sein*, un ser-ahí. Flórez trae de nuevo a la presencia esa formulación heideggeriana que ha sido reinterpretada posteriormente mil veces y de mil maneras por los pensadores postmetafísicos o postmodernos: «El ser-ahí —escribe Heidegger en *Ser y tiempo*— es un ente que no se limita a ponerse delante de otros entes. Antes bien, es un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser».³⁹ Y por eso Flórez comenta en otro lugar: el hombre es ese «ente en cuya entraña, en cuyo “ahí” (*Da*) se vislumbra el ser (*Sein*)».⁴⁰

³⁶ SA, 126.

³⁷ SA, 36.

³⁸ SA, 36.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt a. Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 16: «Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderen Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinen Seim *um* dieses Sein selbst geht». Flórez cita expresamente esta fórmula en SA, 129. Sobre la influencia de esta fórmula en pensadores postmetafísicos como Deleuze o Derrida, puede verse el libro de F. LARRUELE: *Nietzsche contra Heidegger*, París, Payot, 1977, pp. 171 ss. El autor ve en esta fórmula la expresión de la sintaxis maquina que sustenta tanto el pensamiento de Deleuze como de Derrida: es la sintaxis de la distinción unilateral, que hace posible la afirmación de la diferencia libre, es decir, del entre en cuanto mal.

⁴⁰ SA, 38. Más adelante comenta Flórez: «El hombre (*Mensch*) es el único ente en el que vibra o late o anida la pregunta por el ser, porque está en el ser o, acaso mejor, en él está la prematiza-

Lugar de procedencia: las estancias en Heidegger son también para Flórez la vuelta al origen: al *amor-pondus*, al *homo-dejectus*, al *mihi-quaestio*. Otra vez Heidegger-San Agustín. Pero ahora, esta cercanía y lejanía ya no es vista con ojos mañaneros, agustinianos, ni con ojos de mediodía, hegelianos, sino con ojos de crepúsculo, heideggerianos. Y es ahora, en el reposo de la tarde, cuando Flórez se hará de forma expresa la pregunta: ¿cómo leyó Heidegger a San Agustín? Y volverá de nuevo a pensar la dramaticidad de la existencia, a redescubrir en su plenitud a ese *homo dramaticus* que, en su tiempo y desde su tiempo, había pensado San Agustín, y que ahora, después del desencantamiento del mundo, hay que repensar de otra manera.

Otra vez, pues, la clara cercanía entre San Agustín y Heidegger, para analizar, en la desnudez de su existencia, a ese ente inquisitivo, a ese ente que entre-es en su ser-ahí, arrojado al mundo entre cielo y tierra. Dejaré hablar a Flórez con sus propias palabras en una nota a pie de página de *Ser y advenimiento* sobre la *Geworfenheit* heideggeriana en *Ser y tiempo*: «*Sein und Zeit* (parágrafo 38, p. 233) —escribe Flórez— trata expresamente la *Geworfenheit* bajo el epígrafe *Das Vorfallen und die Geworfenheit* [...] Ante la dureza de la *Geworfenheit* (lit. arrojamiento) quisiera recordar aquí que el convertido Agustín al escribir *De beata vita* inicia su primer punto con esta misma expresión: “Puesto que a este mundo nos ha arrojado (*projecerit*), como a un mar proceloso, Dios o la Naturaleza, o la Necesidad...” (I, 1). No intento apuntar más que a una coincidencia y cómo la palabra de Agustín —*projecerit*— puede remitir también a “projectum”...».⁴¹ De San Agustín a Heidegger hay un largo trayecto, un largo recorrido, una larga marcha. Pero el punto de partida y de llegada es siempre el hombre: ese «siendo» tensivo y dramático cuyo hogar es el no-hogar, y que desde su fondo insoportable experimenta —en el sentido pasivo y activo del vocablo— la vida, su vida, como el arduo sosiego de un exilio. La experiencia de su ser lo arrastra hacia el misterio de ser. ¿Finitud trágica? ¿Infinitud cómica? ¿Inmanencia trágica? ¿Trascendencia cómica? Flórez, fiel a San Agustín, desde la más profunda inmanencia, mantiene el hábito de una trascendencia; y en este camino del pensamiento, Heidegger le

da conciencia y pregunta por el ser, de inmediato, por el ser suyo, de sí mismo, y con ello de “cada cual” hombre» (SA, 129).

⁴¹ SA, 124, n. 7.

abrió, sin romper con la afirmación del misterio de la existencia, a nuevas perspectivas, a nuevas posibilidades de comprensión del hombre en una época decididamente crepuscular.

III. TEORÍA DE LA TEMPORALIDAD: DE LA *DISTENTIO ANIMAE* AL *EREIGNIS*

En *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* dedica Flórez el capítulo IV a la «equivocidad del tiempo». Nada de extraño tendría, al hilo de lo dicho hasta aquí como intento de reconstrucción de una Teoría del hombre, que al lector le asaltaran preguntas como estas: ¿por qué una teoría de la temporalidad como tema esencial para una antropología?, ¿por qué en la teoría agustiniana del hombre?, ¿por qué en la teoría del hombre según Ramiro Flórez? Ya los lectores y comentaristas de las *Confesiones* de San Agustín, obra de referencia a la hora de intentar construir una antropología según el Santo Padre y Doctor de la Iglesia, se han preguntado desde siempre por qué, después de haber relatado su pasado (en los libros I al IX) y su presente (en el libro X), intercala en el libro XI un largo discurso sobre el tiempo. No es cuestión de entrar ahora en el asunto de la composición del libro. Para la construcción de Teoría da Flórez una razón que de momento nos basta: en el libro XI sobre el tiempo San Agustín «da el último toque a la interpretación de la existencia humana».⁴² Aquí «último toque» tiene, a mi modo de ver, al menos dos sentidos: el del toque que inexorablemente se da al final después de múltiples y afanosas pinceladas, como el último acorde de una melodía; pero también el del toque definitorio, conformador, que da sentido a todos los toques o pinceladas que componen el cuadro interpretativo. De ahí el carácter nuclear, nodal, del tema del tiempo en la Teoría del hombre que Flórez va urdiendo a lo largo de su obra.

Recordando de nuevo la frase de Heidegger: «La procedencia es también, siempre, el porvenir», podemos ver también ahora, a propósito del tiempo, ese carácter aiónico, de vaivén, de círculo que se confunde con la línea recta, que entraña la trayectoria del pensamiento de Flórez. Desde San Agustín a Heidegger, nos vemos envueltos en la experiencia de un largo y trabajado camino de ida y vuelta, en el que Hegel se presenta como el gran mediador con el que habrá que llevar a cabo difíciles, comprometidas y hasta peligrosas negociaciones.

⁴² DDHA, 121.

En el libro IV antes aludido de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* pone Flórez por lema esa frase insólita de un Sermón de San Agustín cuya actualidad y pregnancia aún hoy nos siguen sorprendiendo: «*Nos sumus tempora, quales sumus talia sunt tempora*: nosotros somos los tiempos, cuales somos tales son los tiempos». ⁴³ La frase, tan rotunda, es como un martillazo mental que hace violencia al pensamiento (San Agustín habla justamente de la *violentia quaestionis* a propósito de la pregunta acerca de qué hacía Dios antes del tiempo, pregunta que nos introduce en el meollo mismo del tiempo y que nos lleva a la formulación posterior: «*Quid est tempus? ¿Qué es el tiempo?*» ⁴⁴). Es una frase que da que pensar porque en ella se esconde la relación esencial del hombre con el tiempo y en ella se revela el carácter dramático de la existencia humana.

Por eso, en un golpe de genialidad, comienza Flórez este capítulo IV de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* de este modo: «El quehacer dramático de la existencia humana tiene su escenario en el tiempo». ⁴⁵ Solo el hombre dramático es *homo-tempus*, solo él es el verdadero ser-en-el-tiempo. El drama, la vida como drama, es siempre un *drama temporis*. Ni la tragedia ni la comedia transitan realmente por el tiempo: en ellas el tiempo se diluye, se disipa, se anula, ya en un círculo como destino inexorable que petrifica el tiempo, que lo borra, ya en un final dado de antemano que priva todo presente de verdadera consistencia. El tiempo del drama se sostiene en sí mismo, en su finitud, como experiencia propiamente humana. De ahí que Flórez resalte la equivocidad del tiempo en la concepción agustiniana, siendo justamente el título del capítulo: «la equivocidad del tiempo». ⁴⁶

Estamos lejos del *numerus motus* aristotélico. Leyendo esta primera obra mayor de Flórez nos encontramos inmersos en la contemporaneidad, en la profunda problemática que nos envuelve, en estos tiempos nuestros que son tiempos después de la tragedia. Dejaré hablar al joven Flórez braceando en momentos de penuria intelectual: «La vida humana es “distensión” e invocación, distensión en el tiempo e invocación a la eternidad. También para Agustín es el horizonte del ser; pero, a su vez, el ser es el horizonte, la aurora y el ocaso del tiempo. El ser finito va transido

⁴³ SAN AGUSTÍN, *Serm.*, 80, 8.

⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *Conf.*, XI, 12, 14; Cf. DDHA, 124.

⁴⁵ DDHA, 121.

⁴⁶ DDHA, 121.

de temporalidad; pero, a su vez, el ser en sí marca el origen y, en fin, la meta y dirección del tiempo: el tiempo pasa por el horizonte del ser y se revela como traza, vestigio, huella o rastro de eternidad. La eternidad es el horizonte del tiempo. La existencia humana es temporalidad; pero es, al mismo tiempo, brinco inacabado, salto tenso y constante hacia el “inmortal seguro”, hacia la trascendencia de lo eterno. Existir significa estar en trance...». ⁴⁷ Podremos repensar los conceptos, buscarles un sentido nuevo que pueda llegar a los oídos del hombre actual, pero estas son palabras cuya actualidad se hace patente.

No es éste el momento de responder a la pregunta que San Agustín se hacía: *¿qué es el tiempo?*, sino solo de apuntar, a partir de la feliz expresión «*distentio animae*», y de la concepción del ser como presencia («*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*»), las consecuencias que saca Flórez para una teoría del hombre. En primer lugar, que el alma está «colgada del tiempo», que toda la vida del hombre «es radical temporalidad, es decir, radical distensión»; ⁴⁸ en segundo lugar, que, teniendo en cuenta esta temporalidad intrínseca, las razones seminales adquieren un sentido especial, dándole un carácter propio y singular al destino, a la vida como destino y, paralelamente, a la historia.

Ese núcleo de intelección que es la razón seminal, subyace, como ya se ha dicho más arriba, en lo más profundo de Teoría, y concretamente en la teoría de la temporalidad. Podemos afirmar, como lo hacía Vico, que en el origen está la esencia de un pueblo y, de igual modo, de un individuo, como en la razón seminal está la ecuación funcional de todo ser. Para conocer la esencia de un individuo, de un pueblo, es necesario conocer su origen, su *status nascendi*. Pero, por otro lado, sólo al final podemos encontrar la clave explicativa de su esencia, como vocación convertida en destino. Y así en San Agustín es el fin de la historia, el sábado perpetuo, el que da la clave última explicativa de la misma, del mismo modo que es el San Agustín de las *Retractaciones* la clave explicativa de todo San Agustín.

Esta clave explicativa que Flórez pone en marcha leyendo a San Agustín adquiere una nueva dimensión con la lectura de Hegel, un esfuerzo titánico, sin duda, de racionalizar la visión teológica agustiniana.

⁴⁷ DDHA, 121-122.

⁴⁸ DDHA, 135.

El andamiaje conceptual de la dialéctica hegeliana en torno a la temporalidad y la historia, a cuya clarificación dedica Flórez sus mayores esfuerzos en su estudio sobre Hegel, invade de algún modo a Teoría. Atreviéndome a aplicárselo a la propia trayectoria intelectual de Flórez, podríamos ver este segundo momento como el momento en que tiene lugar la escisión, el desgarramiento, el extrañamiento, la alteración. ¿Son dos Flórez distintos? ¿El Flórez que ha leído a San Agustín y el Flórez que ha leído a Hegel? No son dos Flórez distintos, sino dos momentos de un destino. A mi modo de ver, la lectura que Flórez hace de Hegel en torno a la temporalidad y la historia, una lectura que ilumina sin lugar a dudas el propio pensamiento hegeliano al mostrar, entre otras muchas cosas, ese carácter existencial y destinal de la obra hegeliana, la hizo posible el fondo agustiniano desde el que emerge y eclosiona. Esta concepción destinal de la historia y de la vida es la que le hace a Flórez afirmar a propósito de Hegel: «Yo pienso que el “joven Hegel” solamente se puede entender desde el Hegel maduro. El método inverso tiende a ignorar las condiciones del auténtico desarrollo espiritual».⁴⁹ Aquí podemos encontrar también el sentido último de esa afirmación que Hegel tomó de Schiller: «*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*: la historia universal es el juicio universal»⁵⁰, y que Flórez citaba con frecuencia, poniéndola en relación con otra afirmación de San Agustín también múltiples veces repetida: «*Nondum apparuit iudicium, sed iam factum est iudicium*: todavía no ha tenido lugar el juicio y ya está dictada la sentencia».⁵¹

Es bien sabido que el tiempo en Hegel es subsumido bajo el concepto de Historia. Y también es bien sabido que en Hegel la Historia es una Historia absolutizada. Por eso la historia es la revelación de Dios. *Historia sive Deus*, concluye Flórez, remedando la afirmación de Spinoza y que, aunque con otro sentido, ya vemos escrita en San Agustín.⁵² A esta cuestión le dedica muchos de sus esfuerzos. Como ya hemos visto, el tema de su segunda tesis doctoral fue justamente este: la dialéctica de la historia. De mil formas nos hace ver Flórez ese aspecto totalizante, absolutizador, de la Historia. Esta la define como despliegue del Espíritu en el

⁴⁹ DHH, 31.

⁵⁰ Cf. DHH, 226. En nota Flórez recoge la cita de Hegel (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Hoffmeister, reimpresión en Berlín, RDA, 1956, nº 340), que alude a esta frase de Schiller en un poema titulado «Resignación».

⁵¹ SAN AGUSTÍN, *In Ioan. Tract.*, 12, 12. Cf. también DHH, 226, n. 174.

⁵² Cf. SAN AGUSTÍN, *De beata vita*, I, 1.

tiempo, pero de un Espíritu que se absolutiza en su propio proceso. Con todo, incluso leyendo a Hegel, nunca abandona Flórez la impronta existencial y vitalista. ¿Cómo entender, si no, ese hincapié que hace Flórez en el concepto de vida, de la multiforme y expansiva vida, a la hora de intentar comprender el proyecto filosófico de Hegel? ¿Cómo entender, si no, ese hincapié que hace Flórez en el carácter mediador del hombre concreto como sujeto real de la historia? ¿Cómo entender, si no, ese carácter destinal de la vida humana al que antes he aludido y que sólo tiene sentido dentro de una concepción dramática de la existencia, si no queremos caer en el juego cómico de la *List der Vernunft*?

Cuando en la última etapa de su vida Flórez busca y crea esa línea de fuga que, en una suerte de re-elevación, lo libere de la cárcel hegeliana, en su lectura intensa de Heidegger, de nuevo nos encontramos con esa concepción destinal de la historia y de la vida. En la propia interpretación que Flórez hace de Heidegger será el último Heidegger el que dará la clave interpretativa de toda su obra: el Heidegger de *Ser y tiempo* hay que leerlo e interpretarlo a la luz del Heidegger de *Tiempo y ser*. De nuevo volvemos a tropezar con el hombre como ser-en-el-tiempo; y de nuevo volvemos a tropezar con el tiempo como horizonte del ser. Y en esa dialéctica entre ser y tiempo y tiempo y ser, nos encontramos colgados de un entre, donde «se da tiempo», donde «se da ser», un entre que en Heidegger tiene un nombre: *Ereignis*, acontecimiento.

IV. LA TEORÍA DE LO SAGRADO: DEL *DEUS DEORUM* AL DIOS DIVINO

En Teoría el tema de lo sagrado es un tema esencial. Se podría decir que es un tema nodal, nuclear y que en cierto modo da sentido a los tres anteriores. Y, como sucede a propósito del hombre y del tiempo, Flórez muestra en él ese sentido diferenciador, ya que no trasgresor, singularizador, que lo lleva a apartarse en cierto modo de caminos demasiado sumisos a concepciones epocales que han pretendido situarse fuera del tiempo como expresiones exclusivas de la verdad.

Para Flórez, como para San Agustín, Hegel o Heidegger, lo sagrado es un elemento esencial del existir humano. El hombre como ser fronterizo, como habitante de un entre, tiene su hogar, su no-hogar, entre cielos y tierra, entre divinos y mortales. El entre-abismo en el que se haya misteriosamente colgado se abre a un Afuera absolutamente interior que podrá

recibir mil nombres, o ninguno, y que en Flórez siempre será entendido, desde la más profunda inmanencia, de forma trascendente.

En *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* es tesis esencial la afirmación de la presencia de Dios en el hombre: del *Deus interior*. Lo importante, por lo que se refiere a Teoría, no es tanto la tesis en sí como la forma en que Flórez, a lo largo de toda la obra, ataca la problematización que dicha tesis encierra. Es la forma estrictamente filosófica que se sustenta en una visión dramática de la existencia. Detrás de esta forma o a través de ella, podemos descubrir un fondo propio y singular en el que estribará toda su trayectoria intelectual. Sólo es necesario echar una mirada a *Ser y advenimiento* para darnos cuenta de que esa misma forma de ataque, aunque —eso sí— en una suerte de giro, se mantiene a la vez que se clarifica y, al modo destinal, adquiere todo su sentido.

No dejan de sorprender estas palabras que ya muy al comienzo de su primera obra escribe Flórez: «Quien esté al tanto de los análisis rudos e implacables a que la filosofía moderna ha sometido el existente humano, podrá comprobar sin esfuerzo cómo la vieja experiencia de Agustín resuena al unísono de nuestras experiencias actuales, al ser analizada e interpretada por el mismo hombre que la vivió. Este análisis e interpretación nos regala descubrimientos parejos a los nuestros. Es verdad que existe una enorme diferencia: las palabras, las intenciones y dieciséis siglos de historia que no pueden silenciarse. Abertura al absoluto y a las cosas o trascendencia subjetiva y teológica no pueden significar lo mismo para nosotros que para San Agustín. Un contorno de sentidos y reflexiones nuevas se han ido alojando en el alvéolo original de las mismas palabras. Pero siempre existirá un punto donde podemos encontrarnos, partiendo, al menos, con una brizna de buena fe: es en el alma del hombre eterno, del que todos sentimos su latido, y al que, desde sí mismo, tan certeramente tomó el pulso Agustín».⁵³ Ya en ellas podemos encontrar, en toda la radicalidad que las circunstancias hacían posible, la misma inquietud y actitud inquisitiva que encontramos en el último Flórez. ¿No topamos en ambos momentos, en el del comienzo y en el del final, con esa abertura al absoluto y a las cosas del hombre eterno?

Este hombre eterno es el hombre que «se siente en todo momento finito y limitado». ¿Cómo entender esta finitud? Flórez responde, co-

⁵³ DDHA, 42.

mentado a San Agustín: como relación. El hombre es finito porque es relativo, porque «está relacionado con algo que no es él, pero con lo que él es».⁵⁴ Estamos introduciéndonos en el corazón de la contemporaneidad: el ser es finitud, el ser es relación. Fue San Agustín el primero que le dio a la relación un carácter sustantivo. Y se lo dio a propósito del inefable misterio trinitario: las tres personas divinas son *secundum relativituum*,⁵⁵ y la esencia de cada una de las personas reside justamente en ese ser relativo de la una respecto de las otras. En este caso la relacionabilidad se sustenta en lo infinito, no así en el hombre, cuyo ser relacional sustenta la finitud y se sustenta en ella: «La vida del hombre es esencialmente relativa».⁵⁶ Ahora bien, ese ser-relación finito supone, como comenta Flórez, un ser-relación infinito: «Ese convivir con las cosas supone otra relación más fundamental, más radical, que es la relación con lo absoluto».⁵⁷

Ser y relación: hemos dado con dos conceptos nucleares. Será necesario un largo proceso de clarificación. ¿Qué estatuto le damos al ser? ¿Cómo hemos de entender la relación? Son dos preguntas cuya respuesta será determinante a la hora de intentar construir una teoría sobre lo sagrado. Y aquí una vez más, como ya hemos visto a propósito del hombre y del tiempo, en el camino del pensar de Flórez que va de *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* hasta *Ser y advenimiento*, podemos establecer tres momentos que se engarzan en un movimiento de vaivén al modo de un intervuelo transtemporal y transbiográfico: el auroral, el meridiano y el crepuscular.

En el momento auroral está el germen de los momentos posteriores. Es un germen cargado de agustinismo, cuya envoltura, profundamente heideggeriana, está claramente matizada por la lectura que Przywara hace del Heidegger de *Ser y tiempo*, y por la concepción que Zubiri mantiene de Dios, del ser y de lo sagrado. Flórez analiza con esmero los tres modos de presencia natural de Dios en el hombre: la presencia ontológica, la presencia iluminativa y la presencia vital.⁵⁸ Pero en sus análisis desconoce, al igual que Przywara y Zubiri, la lectura precisiva que Heidegger había hecho de San Agustín en sus Lecciones de 1921 sobre «San Agus-

⁵⁴ DDHA, 43.

⁵⁵ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VII, 6, 12.

⁵⁶ DDHA, 43.

⁵⁷ DDHA, 43.

⁵⁸ Cf. DDHA, cap. II, art. 1º: «La presencia de Dios en el hombre», pp. 43-65.

tín y el neoplatonismo»,⁵⁹ como también desconoce el Heidegger de la *Kehre*, es decir, el Heidegger de la *Carta sobre el humanismo* y el comentarista de Hölderlin. Por eso la presencia ontológica, es decir, la presencia de Dios en el ser (del hombre) en cuanto es, la entiende Flórez, alejándose de toda posible ontologización de San Agustín, a partir de o en paralelismo con el concepto de re-ligación de Zubiri.⁶⁰ Cuando ya en el momento crepuscular vuelva sobre Heidegger, asistiremos a un ajuste de cuentas, nunca abiertamente proclamado, con Zubiri, tomando en serio los aportes que sobre todo el último Heidegger le brindaba. El *Deus deorum* de San Agustín será más comprensible desde la sacralidad del ser heideggeriano que lleva al Dios divino. Tenemos aquí sin duda un diálogo del ocaso con la aurora. Pero quizá este sólo haya sido posible después de ese momento meridiano en el que Flórez ha braceado denodadamente con Hegel.

El mediodía hegeliano se resume en una frase: «el paso de un Dios gótico a un Dios dialéctico». Son palabras de Flórez en un artículo de referencia: «El Dios de Hegel».⁶¹ Son los años de la «cárcel hegeliana» y del entusiasmo sesentayochista en clave teológica. Años de efervescencia renovadora en el campo de la experiencia religiosa, que cristalizará en una frase consagrada de Bernanos: «Todo es gracia»⁶². Porque a fin de cuentas podremos afirmar una relación de identidad y diferencia, dinámica por tanto, entre la experiencia del mundo y la experiencia de Dios.⁶³

El paso del Dios gótico al Dios dialéctico entraña al menos dos cosas: una *teología de la tierra* que sea capaz de «darnos un nuevo concepto de trascendencia que gane al antiguo y a la vez evite la fuga a una trascendencia “fuera” del mundo»⁶⁴ (*Natura sive Deus*), y una *filosofía de la historia* que lleve a cabo una historización de Dios a partir de la com-

⁵⁹ Estas lecciones no fueron publicadas hasta la aparición del volumen 60 de las Obras Completas de Heidegger en 1995 (*Gesamtausgabe* II. Abteilung: Vorlesungen. Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. Main, Vittorio Klosterman).

⁶⁰ Cf. DDHA, 48-49. Sobre la llamada «ontologización de San Agustín» y la interpretación que Przywara hace de Heidegger es sumamente clarificadora la nota 35 de la p. 94 de *Ser y advenimiento*.

⁶¹ R. FLÓREZ, «El Dios de Hegel», en *Archivo Teológico Agustiniiano*, vol II, Fasc. III, 1967, 479-514.

⁶² Son las últimas palabras del cura d'Abrincourt en la novela de G. BERNANOS, *El diario de un cura rural*, trad. esp. de Jesús Ruíz, Madrid, Encuentro, 1999.

⁶³ Un libro del momento (PHILIPPE ROQUEPLO; *¿Experiencia del mundo, experiencia de Dios?*, trad. esp. De A. Ortiz García, Salamanca, Sígueme, 1969) toma por título esa identidad en forma interrogativa.

⁶⁴ DHH, 69.

prensión de la historia acaecida como «la auténtica revelación de Dios», o, lo que es lo mismo, como «una teogonía, teodicea y teofanía»⁶⁵ (*Historia sive Deus*). Tanto la teología de la tierra como la filosofía de la historia hegelianas desembocan en un tema crucial: el de la sacralización de la existencia.

A pesar de lo que pudiera parecer, Flórez no se ha exiliado en otro planeta. Sigue con los pies sobre el mismo fondo de la época auroral. Lo que había encontrado en San Agustín, ahora lo encuentra en Hegel: la búsqueda afanosa de la inmanencia en la trascendencia y de la trascendencia en la inmanencia. ¿Cómo pensarlas? ¿Cómo afirmar la inmanencia en la trascendencia y la trascendencia en la inmanencia?

Flórez ataca el problema. Se sumerge en el pensamiento hegeliano. Relee los textos. La dialéctica lo arrastra a pensar la realidad de otra manera y también, como hemos visto, a pensar a Dios. Esto entraña una forma nueva de ver las relaciones entre inmanencia y trascendencia, entre lo finito y lo infinito.

A Flórez no le resulta difícil entender el punto de partida de Hegel: que el ser es relación. Como ya ha quedado dicho, San Agustín lo había puesto de manifiesto en la procesión trinitaria, es decir, dentro del ser infinito. ¿Por qué no pensarlo en el ser finito? Flórez comenta: «El ser finito es esencialmente relación». Y el hecho de serlo entraña dependencia constitutiva, por lo que, como tal, es «lugar de encuentro nodal de descontento y de tránsito, puro irse de sí mismo». Más aún, es «un constante trascenderse, un inmanente “Hinausgehen”»:⁶⁶ en eso consiste la Dialéctica de Hegel. También en San Agustín el hombre se trascendía a sí mismo. Pero ahora la nueva dialéctica abre un nuevo camino de comprensión: «El espíritu humano —escribe Flórez parafraseando a Hegel— es a la vez finito e infinito. Es infinito en su finitud porque trasciende su finitud».⁶⁷

Flórez se enfrenta a los difíciles textos hegelianos. Así, concretamente, al del apartado de la *Filosofía de la religión* que Hegel titula: *Der Begriff Gottes*, el concepto de Dios, en el que presenta una concepción consumada de su Dios dialéctico, ese Dios vivo, activo, procesual, impensable ya desde una onto-logía estática y formalista.⁶⁸ Y todo ello lo

⁶⁵ DHH, 99.

⁶⁶ DHH, 102.

⁶⁷ DHH, 103.

⁶⁸ Flórez cita un largo texto de la *Filosofía de la Religión* de Hegel (*Vorlesungen über Philosophie der Religion*, (Ed. Lasson), I, 146-147). Es un texto decisivo y sumamente clarificador.

hace Flórez para encontrar la clave explicativa de la concepción hegeliana de la Historia, concepción solamente comprensible si partimos de su anclaje en el Absoluto: «Hay una interdependencia universal cuyo lazo de unión es precisamente el absoluto, lo “eterno que se agita en las cosas”, presencia de eternidad en el “no ser todavía” del mundo y de la Historia. No es el *nunc stans*, quieto y substante, gozándose en la plenitud de sí mismo, viendo desde un balcón lejano cómo lo finito se mueve, contorsiona, sufre o alegra, ríe o llora, sino el ahora imposible e inacabable, esencial espera y esperanza de sí mismo». ⁶⁹ Este es el fundamento de la Historia como revelación de Dios. «Dios no crea el mundo y se va, sino que de él procede y en él está» ⁷⁰, decía San Agustín y a Flórez le gustaba repetir. Dios crea determinándose a sí mismo como otro frente a otro como contraste de sí mismo, y en el que Dios se reconoce a sí mismo.

Un Dios dialéctico, sí; pero Hegel cierra el círculo de tal forma, como ya hemos visto, que la tragedia del Absoluto termina transformándose en comedia. Es el deslumbramiento del mediodía. La diferencia es completamente absorbida por la identidad originaria y absoluta. Todo termina siendo un movimiento de lo igual. No hay dramaticidad posible. La dramaticidad, hemos de repetirlo, entraña la experiencia del Entre, experiencia que hemos visto expresada de algún modo en la «tensión dinámica» que Flórez descubría en el hombre y el Dios agustinianos. En Hegel no habrá propiamente *entre* —el *entre* entraña esencialmente finitud, multiplicidad contingenciada—, sino Totalidad necesitante, Absoluto, Infinitud: «No hay un interior y un exterior, no hay un Fuera y un Dentro; hay una dialéctica de la Totalidad». ⁷¹

El *Deus deorum* es ahora un Dios dialéctico, un Dios trágico, que muere cada día como absoluto que se revela en la historia, que muere cada día en la finitud de su otredad. Un Dios trágico que en su mismo hacerse deviene un Dios cómico. Porque en realidad no hay lugar para el misterio, ni para la mística, ni a fin de cuentas para la poesía. La trascendencia se ha introducido en la inmanencia, y su reconciliación ahora sólo es posible en el saber, en el conocer, en la filosofía como «desvela-

Hegel parte de la concepción de lo finito como un momento esencial de lo infinito. A partir de esta idea expone su concepción del Dios dialéctico, Dios vivo, procesual, activo.

⁶⁹ DHH, 105.

⁷⁰ SAN AGUSTÍN, *Conf.*, IV, 12, 18.

⁷¹ DHH, 107.

ción de Dios tal como se sabe a sí mismo». ⁷² Como escribe Flórez, el Dios de Hegel es «un *Dios funcional* [...] hacedor de la Historia y abrazo de sí mismo», ⁷³ un Dios transparente que en su puro saberse es la epifanía de sí mismo, de tal modo que «el *Deus absconditus* se nos entrega en *Deus revelatus*». ⁷⁴

Será necesaria la luz tenue del crepúsculo para recuperar el misterio y repensar de nuevo lo sagrado. Será necesaria la mirada crepuscular del búho sapiente que levanta su vuelo a la caída de la tarde, la mirada serena, que asumiendo todo el peso de un ya largo camino, da un salto atrás que a la vez lo es hacia el futuro, inaugurando ese insólito diálogo del que hablaba Heidegger: el «diálogo pensante del ocaso con la aurora». ⁷⁵

De nuevo San Agustín, el hondo fontanar que ha marcado la «procedencia», la fuerza eclosionante del inicio; de nuevo Heidegger, el acuñador de tan hermosa fórmula («*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*: la procedencia es también, siempre, porvenir» ⁷⁶) y también su heraldo mágico y sorprendente. Una vez más hemos de volver a *Ser y advenimiento*. En sus «estancias en el pensamiento de Heidegger», va trazando Flórez líneas ya definitivas, con libertad serena, sobre las que poder construir una teoría de lo sagrado o lo divino. Después del Heidegger de la *Kehre*, del Heidegger de la carta a Jean Beaufret *Sobre el humanismo*, después del Heidegger de los *Comentarios sobre Hölderlin*, después del Heidegger de las *Contribuciones a la Filosofía* y después del Heidegger de las *Leciones sobre «San Agustín y el platonismo»*, es necesario leer a San Agustín de otra manera, y replantearse de nuevo el problema de Dios y la cuestión de lo sagrado.

Heidegger fue siempre para Flórez un pensador de referencia. Puedo afirmar que lo consideró el pensador más grande del pasado siglo. Ya en

⁷² G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Werke*, Glockner, XIX), 686. Citado por Flórez en DDH, 116

⁷³ DDH, 116.

⁷⁴ DDH, 119.

⁷⁵ M. HEIDEGGER, G. A., Band 5: *Holzwege*, Frankfurt a. Main, Vittorio Klostermann, 1984, p. 307: «Die frühe Spruch der frühzeitlichen Denkens un des späte Spruch der spätzeitlichen Denkens bringen das Selbe zur Sprache, aber sie sagen nicht das Gleiche. Wo aber aus dem Ungleichen her von Selben gesprochen werden kann, ist die Grundbedingung für eine dekende Zwiesprache der Spätzeit mit ser Frühzeit wie von selbst erfüllt (La temprana sentencia del pensar auroral y la tardía sentencia del pensar crepuscular llevan lo Mismo a la palabra pero no dicen lo Igual. Pero en donde se puede hablar de lo Mismo a partir de lo no Igual, tenemos que se cumple como por sí misma la condición fundamental para un diálogo pensante del ocaso con la aurora)».

⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfillingen, Gunter Neske, 1959, p. 86.

el momento auroral de su trayectoria intelectual había vivido el impacto de *Ser y tiempo*, una obra revolucionaria, decisiva. Una empatía añadida venía ocasionada por la cercanía de algunos planteamientos del pensador de Messkirch en esta obra con los que ya había sostenido el africano de Tagaste, dejando de ello testimonio expreso en texto y nota. Ahora, en la hora del crepúsculo, además de su admiración propiamente filosófica, tenemos que añadir otra empatía más secreta y escondida. En Flórez, como en Heidegger, se albergaba una pasión velada, una vocación no respondida, que nunca dejó de llamar a la puerta de su escritura: la pasión por la literatura y la poesía (y también por el arte), y la vocación de escritor y de poeta.

Tanto Flórez como Heidegger han sido dos grandes estilistas: Flórez, un estilista con claridad mediterránea; Heidegger, un estilista con umbrosidad teutónica. Hay un fragmento en *Ser y advenimiento* que Flórez le dedica a Heidegger, y que con toda justeza podemos aplicar al propio autor, con el sentimiento de que, quizá de forma impensada e inconsciente, estaba en realidad hablando de sí mismo: «Fuera, acaso, como el tenue cimbel que agitaba el señuelo. Parece que, desde siempre, existió en Heidegger cierta secreta admiración por el decir poético, por el halo de sugerencias que le brindaba. En cuanto pueda procurará introducir el latido de ese halo en los escritos conmemorativos redactados en prosa. Hay en ellos remembranza y encanto por lo poético. Pero su vocación real, meditada y confesa, era la Filosofía. Cuando deje de tener vigencia real para él ese nombre, la vocación se denominará quehacer o asunto del pensamiento. Y será para él delicia, obsesión, encelamiento y hechizo. Pero es entonces cuando vendrá lo decisivo: la añoranza de lo poético se convertirá en *necesidad*; el pensamiento necesita captar y recurrir a la esencia de lo poético para aclararse a sí mismo y alargarse en la experiencia de su camino. Esta es la cuestión».⁷⁷ Sólo indicaré tres testimonios: *Unamuno (Ensayo sobre la inspiración poética en Unamuno)* (Berlín, 1967),⁷⁸ *El hombre: mansión y palabra* (Madrid, FUE, 1997) y *El monólogo del dios Pan* (Madrid, FUE, 2004). Esa empatía con Heidegger, mediada por el trasfondo agustiniano, lo llevó a sentirse cada vez más preocupado por su

⁷⁷ SA, 291-292. Este fragmento es, casualmente, el comienzo de la estancia 4 y última de la segunda parte y que lleva por título: «El lenguaje poético». Flórez era un apasionado por la poesía y la literatura, como lo muestran muchos de sus trabajos: sobre la poesía española, sobre los místicos, sobre Unamuno, sobre el teatro de Marcel, sobre *El nombre de la rosa* de U. Eco...

⁷⁸ Recogido bajo el título: «Presencia de lo religioso en Unamuno», en FT, 327-362.

obra y más impelido a transitar de nuevo, en una recreación serena y luminosa, por los caminos de su pensamiento. Caminos que terminan confluyendo todos en lo Mismo, es decir, en el misterio del Ser, que arranca con la pregunta por el Ser.⁷⁹

Es, pues, leyendo a Heidegger el modo como Flórez va modulando y dando forma última, de manera no expresa sino ejecutiva o activamente formulada, a su teoría de lo sagrado, lo sacro o lo divino. Para esas formulaciones últimas que ha dejado en *Ser y advenimiento* y en el *Monólogo del dios Pan* fue necesaria la lectura intensa, trabajosa y apasionada, de las Lecciones de 1920 y 1921 publicadas en 1995 bajo el título: *Phänomenologie des religiösen Lebens* y de las también inéditas hasta 1989 *Beiträge zur Philosophie*. A través de ellas el ocaso nos lleva hasta la aurora: desde Heidegger volvemos a San Agustín. Y con San Agustín al inicio de estas Aproximaciones: el asunto del pensamiento comienza y termina por el hombre; y una Teoría del hombre encierra irremediablemente la exigencia de pensar lo divino, lo sagrado: «*Coge cor tuum cogitare divina*: obliga a tu corazón a pensar lo divino».⁸⁰ Pero, ¿cómo pensar lo sagrado, lo divino, en último término, el problema de Dios?

No voy a alargarme en la respuesta. Flórez sabe que está pisando tierra firme, tierra conocida y puede condensarla en una frase: «La primacía o acaso el camino único para acceder a la experiencia de Dios es siempre el intramundo del sí mismo».⁸¹ En sus meditativas lecturas va recorriendo Flórez los caminos trazados por Heidegger con sus rodeos y desvíos, con sus pasos atrás y sus avances: los análisis de la «vida fáctica» (*faktisches Leben*), la analítica del «ser-ahí» (*Dasein*), la meditación sobre el «acontecimiento» (*Ereignis*). Y en ese recorrido llega a una gozosa y alegre comprobación: «También Heidegger para atacar la máxima pregunta por el ser, inicia su camino por ese mismo ente que hace la pregunta, el hombre, a quien por ser portador de la misma se le denominará *Dasein*».⁸² Un *Dasein* que en esencia es *amor-pondus*, es inquietud, quehacer, preocupación; es vida, es *res dramatica*, *Bemühung*.

En las Lecciones sobre «San Agustín y el neoplatonismo» tiene Heidegger una frase rotunda, lapidaria, que en Flórez fue impactante, porque se sentía vibrando en esa misma honda, marchando por la misma orilla, y

⁷⁹ Cf. SA, 36.

⁸⁰ SAN AGUSTÍN, *Serm.*, 53, 12.

⁸¹ SA, 93.

⁸² SA, 66.

en la que se sabía acompañado por nuestros grandes místicos, a los que les dedicó hermosas y profundas reflexiones.⁸³ La frase suena así: «*In der Bemühung um das selbstliche Leben ist Gott da*: Dios está ahí, en la preocupación por la propia vida».⁸⁴ Y así expresa Flórez su impacto y su admiración contenida: «La palabra *Bemühung* significa también esfuerzo, incomodidad, molestia, solicitud..., en fin, todo lo que pueda referirse al trajín, gozoso y/o doloroso de la vida. Es el quehacer en todos los entresijos del mundo del sí mismo. Es lo que está *en el ser* de la vida fáctica: lo originante y lo originario, más atrás de lo cual no podemos ir. Es lo nuevo constante e inaplazable de la vida, lo sorprendente, lo inasible. Eso es lo que Heidegger, en textos y contextos posteriores, llamará *lo sagrado* del ser. Lo que experimentamos es un atisbo germinal hacia lo que pueda denominarse Dios. Porque el Dios configurado como supuesto “objeto” no es aquí otra cosa que ese espejamiento en el rostro del corazón. En realidad no es objeto alguno, sino un sustentáculo especular que al pensamiento se le ofrece y oculta y destella como abismo».⁸⁵ Y a continuación, como efecto de esa llamada del origen, de ese acercar el ocaso a la aurora, se pregunta Flórez, como queriendo ya dar por afirmativa la respuesta: «¿Podiera ser esto una traducción de lo que Agustín dice de su Dios: *presentísimo y secretísimo?*»⁸⁶

Podemos, pues, decir con Flórez que «lo divino está en la textura de la vida», y que somos empujados a pensar lo divino «desde y por la experiencia de la problematicidad y enigmaticidad del mundo del sí-mismo». Y esta problematicidad y enigmaticidad me vienen dadas porque *soy*. El misterio es el misterio de *ser*; no, por tanto, del misterio del ser, como si este fuera un objeto determinado: *summum bonum*, luz de luz... Y más allá del ser está el entreser como *Ereignis*, el Acontecimiento que apropia y expropia, que es pura donación, un dar que se agota en su dar. Es el misterio del don: el misterio de la vida como dádiva, como donación.

Ese entreser que es el esenciarse del *Seyn*, es, como escribe Heidegger en los *Beiträge*, «el estremecimiento del divinizar»⁸⁷. No es por tanto, un Dios; es el costado del *Ereignis* en el que en su enigmaticidad se puede

⁸³ Una recopilación las mismas la tenemos en HMP, cuyo subtítulo es precisamente: «Aspectos actuales del pensamiento místico occidental».

⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit. p. 289.

⁸⁵ SA, 105-106.

⁸⁶ SA, 106. Cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.*, I, 4, 1.

⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, G.A., 65, 239.

experimentar el Dios divino, un Dios no objetivable, no culturizable. «Ese Dios divino (*göttlicher Gott*) —escribe Flórez— es al que Heidegger apunta y quiere siempre referirse; pero que sólo podemos presentir en el enigma de su misterio. Este es lo que de divino tienen, como legítimas, todas las Religiones positivizadas e históricas. Pero hay que andar con mucho tiento y cuidado, discernimiento y temblor. Porque en la “culturización” de ese “Dios divino” puede darse también el enmascaramiento de la verdadera divinidad. Puede llegar a dársenos como un ente más, como un “objeto” y entonces se le desdiviniza. Es siempre, en realidad, inasible e inefable. El pensar del ser, sólo puede anhelar la epifanía y estar a la espera devota de la misma».⁸⁸

Estamos, por tanto, lejos de los planteamientos de Otto y de Zubiri. Nada tiene que ver lo sagrado con lo irracional, ni es antes lo religioso que lo sagrado. Carece de sentido separar lo religioso y lo profano. Todo es gracia, como repetía Lope Cilleruelo, recordando a Bernanos. Todo ha de partir del misterio de ser, de la verdad (*alétheia*) del ser: «Sólo a partir de la verdad del ser —son palabras de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*— se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que deba nombrar la palabra “Dios”».⁸⁹

¡Qué expresión más hermosa de este asunto, el más digno asunto del pensamiento, la que nos ha regalado Flórez en el *Monólogo del dios Pan!* En él está labrada, como labra un orfebre, con la agudeza fina del ingenio y la luminosidad de la palabra, la más personal expresión de Teoría. El *Monólogo* es un tratado de estética, una joya literaria, una meditación filosófica, una verdadera maravilla. Y es además el testamento intelectual del pensador Ramiro Flórez. En el brillan con luz de crepúsculo y de aurora, tamizando la claridad del mediodía, las palabras postreras del último fragmento, con un «fuera de texto» que dice: «Revelación».⁹⁰ Así habla el dios Pan:

«Todo tiene un final. Y yo estoy temblequeando y azorado porque no sé cómo terminar. Sospecho que ya os habréis dado cuenta de que,

⁸⁸ SA, 114-115.

⁸⁹ M. HEIDEGGER, *Über Humanismus*, Frankfurt a. Main, Vittorio Klostermann, 1947, pp. 36-37.

⁹⁰ MDP, 129-133.

por mis extraños avatares, yo soy un dios semántico, que todo me ha venido por mi nombre y que alguien ha dicho con razón que soy hijo de un retruécano. Como tal he hablado.

Pido mil disculpas por lo que en mi discurso pueda dar a entender que es un *relato bufo*, o que tiene algo inveraz y en ciertos abultamientos algo de canallesco. Tiene repeticiones inútiles, pero buscadas. Todo es fruto normal del morbosos escarnio con que se ha querido denigrar mi figura plástica, haciéndome payaso de mí mismo. Es el precio que he debido asumir y liquidar con mis elucubraciones. En el fondo yo no soy así. Soy un dios de creación humana, temporal y de tránsito. Jamás se me ha ocurrido sinceramente adentrarme en la Historia como un Dios absoluto. No formo parte de esa procesión de Absolutos que ha teorizado la historia en sus ridículas falacias sobre el saber. Rechazo, por ello, que mi nombre haya podido ser la raíz de expresiones formalizadas como Panteísmo o Panenteísmo. Por este costado la Historia es la destilación espumosa y delirante de prepotentes e infatuados.

Por encima, pues, de mis exabruptos, exageramientos, disgustos cómicos y doloridos, debo confesar que me siento muy dichoso y agradecido de que me hayan pintado aquí, en este cielo cultural de los recuerdos, como símbolo de *los dioses huidos*, que cantó Virgilio, que ridiculizó inútilmente Agustín de Hipona, y que aún ha andado buscando enloquecido el poeta Hölderlin...

El significado aleccionador de mi semanticidad religiosa, de mi reinado temporal y geográfico, deben establecerlos los filósofos, los fenomenólogos y los historiadores de las Religiones. El lugar céntrico de mi origen debe ser esclarecido en una auténtica teoría de las hierofanías y/o las teofanías. Pero con la cuidadosa atención de no partir de la distinción entre lo sagrado y lo profano. Algunos fenomenólogos e historiadores de las Religiones dicen que todo lo profano es sacralizable. ¡Y se quedan tan panchos! Esa distinción carece de fundamento. La pregunta radical es esta: ¿Qué era en el principio?

Tengo para mí que el inicio del pensamiento es siempre una donación, una dádiva. Al menos así lo experimento yo en mi temblorosa chispita de luz que titila en mi mollera. Hay que ir en busca del son de esa canción íntima, oír su reclamo y atender a su eco. Un poeta español, admirador de este Real Sitio, y casi en rebuscado olvido, supo cantarlo bellamente:

«Para inventar a Dios, nuestra palabra
busca, dentro del pecho,
su propia semejanza y no la encuentra,
como las olas de la mar tranquila,

una tras otra, iguales,
quieren la exactitud de lo infinito
medir, al par que cantan...

Y Su nombre sin letras,
escrito a cada instante por la espuma,
se borra a cada instante
mecido por la música del agua;
y un eco queda sólo en las orillas.

¿Qué número infinito
nos cuenta el corazón?

Cada latido,
otra vez es más dulce, y otra y otra;
otra vez ciegamente desde dentro
va a pronunciar Su nombre.
Y otra vez se ensombrece el pensamiento,
y la voz no le encuentra.
Dentro del pecho está.

Tus hijos somos,
aunque jamás sepamos
decirte la palabra exacta y Tuya,
que repite en el alma el dulce y fijo
girar de las estrellas».

Pues eso. Ya no tiemblo ante el final de mi Monólogo. No encontraba cómo dar sentido a la realidad de mi aparición y trascurso históricos. Buscaba dar expresión verbal a *mi presunta revelación*, que fuera revelación tranquilizadora para mí mismo y, a poder ser, para muchos otros. Esta revelación responde a mis dubitaciones interiores y adquiere todas las características de mi asentimiento. *El dios Pan se inventó para dar un nombre a la sacralidad de la existencia.»*

RAZÓN CONCILIADORA LEVANTAR EL VUELO AL ANOCHECER

Por LOURDES REDONDO
Doctora en Filosofía

I. TRES CITAS MEDITADAS

Hace años escuché a Ramiro esta cita de Hegel: «El ave de Minerva levanta el vuelo a la caída de la tarde». Me *dio qué pensar*, se me quedó grabada y, como Ramiro la hizo suya, así también la hice yo, por ello la cito con frecuencia en clase cuando hablo a mis alumnos de Bachillerato de la actitud filosófica, es decir, vital; de cómo la mayoría de las veces no comenzamos a preguntarnos por la verdad ni a amar, es decir, a vivir como hombres, sino por el dolor, el fracaso y la decepción, por la *noche*. Leyendo últimamente los escritos de Ramiro me ha llamado la atención el número de veces que la cita y me he sentido deudora de él por habérmela transmitido como supo hacerlo.

Junto a ésta, hay otra semilla sepultada en mi alma por nuestro querido amigo que también ha sido muy fecunda en mí y espero que en el inquietante campo de mis alumnos en que la siembro con frecuencia. Es ahora una cita de Heidegger: «Siempre es ya y siempre todavía». Siempre hay que estarse haciendo, «esenciándose».

Y la tercera cita, tercera semilla fecunda: Una poesía de Unamuno que copié a vuelapluma y he vuelto a meditar varias veces, haciéndola oración:

«Agranda la puerta, Padre,
porque no puedo pasar;
la hiciste para los niños,

yo he crecido a mi pesar.
Si no me agrandas la puerta,
achícame, por piedad».

Ahora, al recordar a Ramiro, me parece ver reflejada en estas citas su pensamiento y, quizá, su vida, con su temporalidad constitutiva, haciéndose y superándose entre luces y sombras, buscando la Verdad en su múltiple riqueza y unidad, identificada con la Belleza y el Amor, Dios. El camino que sigue y defiende es la razón discursiva, pero no la Razón de la Modernidad, que critica furibundamente por alicorta, cerrada, abstracta, calculadora, prendada de sí misma, sino una razón abierta a lo trascendente, una «razón desiderativa», poética y mística que abarque todo el ser e incluya el corazón, una «razón conciliadora».¹ Así, dejando la falsa madurez del «sabio» ilustrado, opta por la vuelta «al principio»,² para captar lo cual es preciso hacerse como un niño que mira a su Origen, su «Padre», de quien se sabe deudor. Por ello, por hacerse «niño», seguramente, habrá podido cruzar esa «puerta» de que hablaba Unamuno hacia el «YA» definitivo: la Verdad, el Amor y la Belleza.

Fue *hombre* Ramiro, es decir, *filósofo*, con lo que esto significaba para él de ideal místico, a lo Agustín y Juan de la Cruz, pues tanto el místico como el filósofo han de superar la dialéctica ascensional de la *caverna* a la luz del *sol*; nadie como ellos ve en la noche y es cegado por la luz, como la lechuza.³ Y éste es el pensamiento recurrente de este pensador, maestro y amigo que fue Ramiro: la dialéctica en la Historia: noche y luz, lucha y reposo, acción y pasión, temblor y gozo, razón y fe... «La exis-

¹ En uno de sus últimos escritos se identifica con el dios *Pan* por lo que tiene de integrador y dialéctico, divino y terreno, pasional y reflexivo. El dios *Pan*, dice, es «simbolización de la razón conciliadora que se densifica en mi figura» (*Monólogo del dios Pan*. Madrid, FUE, 2004, p. 58). La expresión me ha hecho pensar en Benedicto XVI y en su célebre «Discurso de Ratisbona». Habla, como se sabe, de que la fe debe conciliarse con el *Logos* e insiste en la necesidad de ampliar el concepto de Razón que la Modernidad, a partir de Kant ha estrechado al campo de lo experimental y matematizable, una Razón en la que el Corazón y la Fe tienen mucho que decir, como buen agustiniano que es Ratzinger y Benedicto XVI. La conciliación de *eros* y *ágape* que establece en la encíclica *Deus caritas est* está también en esta línea, acorde con la simplicidad de Dios, armonía de lo apolíneo y dionisiaco. Ramiro parece respirar en este sentido, como se aprecia en este mismo libro *Monólogo del dios Pan*.

² «La pregunta radical es ésta: “¿Qué era en el principio?”» Ib. 131, 132. Propugna la vuelta a «lo originario, informe y germinal», Ib. 107, frente al formalismo academicista.

³ «La luz, cuanto más clara es, más oscurece la pupila de la lechuza» (san Juan de la Cruz. *Noche*, II, 52. Texto que coloca Ramiro en la antesala de su libro sobre la razón mística *El hombre, mansión y palabra*. Madrid, FUE, 1997. P. 6. Se aprecia el paralelismo entre san Juan de la Cruz —las «profundas cavernas del sentido»— y la dialéctica platónica del *mito de la caverna*.

tencia —así lo experimentaba él, con san Agustín— es sólo un “*mientras*”. Vivimos en el entretanto (*interim*) del Misterio»,⁴ luchando siempre. La dialéctica se resolverá, «superando lo inhóspito» en el retorno a nuestro Origen, donde hallaremos el «reposo» en Dios, «nuestro hogar».⁵

Fue *filósofo*, y por ello, consciente de su imagen divina, de esa *sacralidad* con que está sellado todo lo existente, de esa *religación* a su Origen que no puede por menos de llamarle con fuerza, *eróticamente*, a retornar a Él. Por eso se identifica con el dios *Pan*, hijo de *Chronos* y *Gea*, «dios temporal», queriendo significar con el adjetivo «dios», con minúscula, la sacralidad de su existencia, que siempre consideró recibida;⁶ un dios que quiere abarcar, como su alma, la Verdad, en su totalidad y pluralidad diversa, en su identidad y diferencia —*Pan*—. El Amor —*filo*— es el acicate del «vuelo», actualizador y dialéctico —«*siempre ya y todavía*»—, no destructor sino integrador. El Amor es la «puerta», así lo decían unos versos anteriores de esta poesía de Unamuno a que aludía anteriormente: «¡Ay, qué estrecho es el sendero!, el Amor lo ensanchará. Al fondo está como puerta, puerta de la eternidad!».⁷

Filósofo, por eso supo levantar el vuelo en los anocheceres de su vida y ver en la noche que le rodeaba, sin dar por desvelado el misterio y la incógnita. No se cruzó de brazos con la postura cansina de un «ya» propio de la vejez o de la autosuficiencia apolínea. Su pensamiento es luchador y provocador. Y por ello había de ocuparse de luchadores y provocadores como Hegel, Unamuno, Heidegger, Nietzsche, Marcel, san Agustín, san Juan de la Cruz, etc. Como ellos, no soporta las teorías abstractas, los conceptos fijos en su identidad petrificada y «ya» hechos, ajenos a la historia y a la vida, a las «vivencias» y «acaeceres»; como estos pensadores, se crece ante las dificultades. Le gustan las «gestas» y «hazañas» de

⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, XIX, 26. En RAMIRO FLÓREZ, *El hombre, mansión y palabra*. Madrid, FUE, 1997. p. 115.

⁵ *El hombre, mansión y palabra*. p.150.

⁶ Pero nada más lejos de Ramiro que creerse Dios, nada más criticado por él que la absolutización de lo relativo, el totalitarismo y el panteísmo. Bien lo dice por boca de *Pan*: «Soy un dios de creación humana, temporal y de tránsito. Jamás se me ha ocurrido sinceramente adentrarme en la Historia como un Dios absoluto. No formo parte de esa procesión de Absolutos que ha teorizado la historia en sus ridículas falacias sobre el saber. Rechazo por ello que mi nombre haya podido ser la raíz de expresiones formalizadas como Panteísmo o Panenteísmo. Por este costado la Historia es la destilación espumosa y delirante de prepotentes e infautados [...] *El Dios Pan se inventó para dar nombre a la sacralidad de la existencia*». *Monólogo del dios Pan*. o. cit., p. 129-132.

⁷ «La presencia de lo religioso en Unamuno», en *Unamuno* (Ensayo sobre la inspiración poética de Unamuno) Berlín, 1967. En *Flecos de teoría*. Madrid, FUE, 2006, p. 337.

los héroes, pero no el activismo hercúleo y «desorbitado», que critica furibundo por estar vacío de pensamiento, ni la autosuficiencia narcisista prendada de sí misma, que a él conduce. Ataca el totalitarismo tecnocrático, hegeliano, nietzscheano o ilustrado que desembocan en el nihilismo actual. Le gusta D. Quijote «cuya acción, por ser precedida de *ideales*, no es “desorbitada”». ⁸ Le gusta Orfeo ⁹ por lo mismo. En ambos, el fracaso hace más patente la fuerza y locura del Amor, y por ello estos héroes «levantan el vuelo», resucitan y son inmortales. Le gustan, pues, las *gestas* de los héroes —son éstas las que hacen la Historia, «*res gestae*», al decir de Hegel— que nunca son, si son verdaderos héroes, «desorbitadas» y ostentosas, sino las sencillas acciones de cada día llenas de sentido y de amor, de verdad, no de apariencia. No le gusta el *manierismo*. ¹⁰

Sus héroes tampoco son los trágicos, dirigidos por el destino, sino los que, con sus acciones hacen día a día su historia, como verdaderos protagonistas ¹¹ —«Cada uno es hijo de sus obras» (*El Quijote*, I, 4) ¹²—. El camino de ascenso que Ramiro defiende no es el camino hegeliano, determinado por la Razón, sino un camino de libertad, entre tanteos y tropezos. Y digo «defiende» porque efectivamente eso hace con denuedo ante la permanente amenaza del enemigo totalitario. «No está el mañana escrito», decía.

Efectivamente, frente al mito del Progreso de la Ilustración, ¹³ el camino de cada hombre y de la humanidad en su historia puede no ser ascensional; «en el anochecer» cabe no «levantar vuelo» y permanecer durmiendo diciendo «ya» cuando en realidad es un «todavía no»; o cabe incluso descender hacia un «ya» degradante. ¿Hegel y Nietzsche levantaron el vuelo? La Ilustración, la Modernidad y Postmodernidad, ¿han sido un levantar el vuelo? ¿Hay más luz o más noche?

⁸ En «Pensamiento moderno: El hombre desorbitado», en *Cuadernos de investigación histórica*, F.U.E. Seminario «Cisneros». Madrid, 2005, p. 103.

⁹ Cf. *Monólogo del dios Pan*, 26, 115, 127.

¹⁰ Cf. *Monólogo del dios Pan*. Comentario a las pinturas de Tibaldi de la biblioteca del Monasterio de El Escorial.

¹¹ Dice esta frase provocativa, criticando el sentido de la Historia de la Ilustración y el mito del eterno progreso: «La Historia no tiene sentido, sólo lo tienen las acciones de los hombres» «El hombre es el que da el sentido». Quiere resaltarla libertad del hombre. Cf. «La Ilustración y la comprensión de la Historia». En *Verdad y Vida*, n° 146, 1979. Recopilado en *Flecos de teoría*, p. 92, 93.

¹² Sobre El Quijote, ver el anterior trabajo en la misma página; sobre su opinión de Orfeo, Hércules y Apolo, ver *Monólogo del dios Pan*, o. cit., p. 78, 111 ss

¹³ Cf. *Ibid.*

El mismo Nietzsche no lo tiene muy claro: «¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche?» Pero quizá lo primero que hay que aclarar es qué se entiende por «noche» y «levantar el vuelo» y en ello me permito hacer una reflexión, con la cual no sé si estaría de acuerdo Ramiro.

II. EL «ANOCHECER» Y EL «LEVANTAR EL VUELO»

Hay una noche positiva y hay una noche negativa, una noche que gesta en sí la luz (la noche de la fe y de la purificación de los místicos), y una noche de vacío provocada por la libertad del hombre (la noche del mal); hay un «descender» que es «ascender» (el *exinanivit-exaltavit* mesiánico), y un «descender» tal cual (el del mal). Pero hay también un intermedio, la «noche» de las distintas épocas históricas, seguida de posteriores alumbramientos o nuevas épocas, «noche», ésta, que es un oscurecerse necesario de lo caduco —las «objetivaciones históricas» de que hablaba Hegel— para que emerjan aspectos nuevos de la verdad y ésta se «esencialice». Hay cierta analogía en todas estas «noches» y «amaneceres», «descensos» y «ascensos»; al fin, como decía san Agustín, todos los hombres quieren básicamente una misma cosa: ser felices, y esta felicidad, luz, por caminos tan distintos y hasta opuestos buscada, es el motor de la historia.

San Ignacio, en los Ejercicios Espirituales decía que la «desolación» (noche) puede ser «sin causa» y «con causa»; la primera es prueba que Dios envía al alma para que muestre más su amor en la pura fe. Su ejemplo más sorprendente es la desolación del mismo Jesucristo en Getsemaní y en la Cruz. Esta es «la hora», decía el mismo Jesucristo, de su «glorificación». Es la «noche», que Ramiro considera propia de un mundo «teologizado», noche que gesta en sí la luz. Las desolaciones «con causa» son las provocadas por la libertad del hombre al elegir el mal y preferirse a sí mismo antes que a Dios. Tras el primer momento de placer, cae en la amargura y el aburrimiento, lo que los padres clásicos llamaban «acedia» caracterizada por la tristeza, abulia, activismo, verborrea, crítica acerba o destructiva, resentimiento. Este estado es fruto de la frustración producida al constatar que la felicidad buscada no se encuentra en la autoglorificación del «Yo» y el abandono de Dios. Estos estados de noche —«de prueba» o provocadas—, se dan individual y socialmente, y en distintas etapas de la vida o épocas históricas. Actualmente estamos en una de

éstas últimas, la «noche», dice Ramiro con Heidegger, de un «mundo secularizado, sin fe y sin dioses, transido solo de historicidad, sin trascendencia».¹⁴

Hay, pues, una noche real y otra aparente, la real es la del mal, a menudo envuelto en apariencias luminosas de triunfo y aplauso; la aparente es la del sufrimiento y fracaso o incompreensión del bien, que esconde y hasta provoca un amor más profundo y desinteresado. Hay también una «luz» real y aparente. Quizá la oscura «Edad Media» contuviese una luz real y el «siglo de las luces», aparente. Quizá, como ocurre con las «Dos ciudades» de san Agustín, están tan mezcladas que nos es difícil distinguirlas. Lo cierto es que la Historia es una lucha luz y tinieblas, un Noche-Día, caminando hacia el Domingo de Luz, siempre un «mientras».

Hegel decía, y lo nota Ramiro, que los anocheceres de la historia son «la astucia de la Razón» para, así, avanzar y superarse el Espíritu — ¿«desolaciones sin causa», pruebas de la Razón sin responsabilidad personal?—. Ramiro defiende la libertad y responsabilidad personal. Estos anocheceres, salvo los producidos por las circunstancias inevitables, han sido causados por el hombre en la medida en que libremente se olvida del Ser, al que está religado y libremente se ciega y ciega a otros.

En cualquier caso, sea el hombre o no culpable del mal y de la noche, ¿«el ave de Minerva levantará el vuelo»? Un creyente, como lo era Ramiro, cree en el triunfo de la Luz y de la Resurrección, pero no por el determinismo de la «astucia de la Razón», sino por el Amor, libre, de Dios, que el Viernes Santo venció al Mal y que posibilita al hombre, a su vez, para vencerle día a día. El Mal no es una realidad absoluta ni positiva y este descubrimiento fue precisamente una gran iluminación para san Agustín que le hizo levantar el vuelo en su profunda e inquieta noche.¹⁵ Es verdad que Hegel y la tradición cristiana insisten en que «Dios escribe derecho con renglones torcidos», es decir, que si Dios permite el mal es para sacar bienes mayores,¹⁶ pero Dios en la tradición cristiana actúa con libertad, dirigida por la verdad y el amor, que son su mismo Ser. Por ello, a lo largo de la historia, aprendiendo de los fracasos, que tienen al hombre por único responsable, se han iluminando nuevos aspectos de la verdad hasta entonces ocultos y han florecido virtudes ignoradas, han surgi-

¹⁴ *El hombre, mansión y palabra*. o. cit, p. 156.

¹⁵ *Presencia de la verdad*, p. 20-29

¹⁶ Por ejemplo, Juan Pablo II, en *Memoria e identidad*.

do héroes y santos, etc. La gran cuestión es, pues, determinismo o libertad, así como aclarar qué se entiende por Noche y de Día, en el fondo, por Dios: o el Estado Absoluto y la Razón intramundana o la Voluntad de Poder por un parte (Ciudad del Mundo) o la Verdad y el Amor de un ser personal y trascendente (Ciudad de Dios).

Si esto último, allí donde haya verdad y amor habrá Dios, Luz y Subida, reales, aunque no sean, de momento, aparentes. Por ello, la noche del místico, la del Viernes santo es «clara como el día» (Pregón Pascual). Por eso san Juan de la Cruz puede hablar de la «noche amable más que el alborada», «la noche oscura que todos los amores pone en razón»; la «oscura noticia» y «abismo», la «interior bodega», el «más adentro en la espesura», las «profundas cavernas del sentido», la «eterna fonte escondida», el «seno donde secretamente moras» (san Juan de la Cruz) y san Agustín del «abismo», el «Dios más interior que mis intimidades y más superior que lo más elevado de mí mismo», *el «descendite ut ascendatis»* (Conf., IV, 12, 18 y 19) el «Profundizad y ahondad para subir, para subir a Dios».¹⁷

Es la noche teológica, via purificativa, noche de las criaturas —«las nadas» de san Juan de la Cruz—, medio imprescindible para la iluminación y éxtasis de amor. Esta noche de los místicos, llena de Dios, es penetrante visión —si bien todavía cegada por la penetrante luz— y «subida», inquietante y dolorosa, pero esperanzada, y que terminará en el «Reposo» de Dios: «Quedéme y olvidéme // el rostro recliné sobre el Amado. // Cesó todo y dejéme // dejando mi cuidado // entre las azucenas olvidado» (San Juan de la Cruz). «Superando lo inhóspito se descubre, por fin, que Dios es nuestro hogar» dice Ramiro.¹⁸

Pero si el dios, la «luz» y la «subida» es la Razón intramundana, entonces caemos en la noche real, la del nihilismo, la de la «Muerte de Dios» a la que aboca Hegel, en vez de «levantar el vuelo». Es verdad que su «morir de Dios» y su «Viernes Santo especulativo» no significaban lo que enseguida querrá decir Nietzsche, pero éste no hace más que sacar las consecuencias de aquél, y así afirmará él mismo: «¿No somos todos nosotros los asesinos de Dios?» «¿Qué hicimos al desatar esta tierra de su Sol?» «¿No cae constantemente la noche, cada vez más noche?»¹⁹ Efec-

¹⁷ *El hombre, mansión y palabra*. o. cit, p. 32

¹⁸ *Ibid.* 150

¹⁹ En RAMIRO FLÓREZ: *El hombre, mansión y palabra*, 156.

tivamente Hegel sepultó a Dios en la intramundaneidad y de ese sepulcro no resucitará glorioso, sino que descenderá al infierno nihilista de la «muerte de Dios» nietzscheana, que será la muerte del hombre. Así lo ve y denuncia Ramiro con insistencia.²⁰

La Modernidad no ha sabido «ver» en la noche y superar las estrecheces del escolasticismo. Se cegó en una Razón absoluta y limitada y engendró su misma muerte, la Postmodernidad, «tierra de nadie»,²¹ dice Ramiro, sin verdad, sin ideales que animen a «levantar el vuelo». Quiso ser autónoma, desligada de su Principio, quiso ser un dios absoluto, e inventó el «programar para dominar» y el dios Estado hegeliano, fuente de totalitarismos.²² Hoy, siente Ramiro, vivimos la consecuencia: la «hora crepuscular de la Modernidad», el dominio de la técnica, cuando todavía hay quien cree en «el señorío del hombre sobre la naturaleza mientras el desierto crece».²³

La historia ha pasado por noches semejantes. En *Monólogo del dios Pan* (2004) Ramiro nos trae a la memoria a Plutarco, uno de esos hombres, según él, de mirada penetrante de lechuza, místico que ve y lucha por levantar el vuelo, quien, en su libro *Sobre la desaparición de los oráculos*, nos narra la muerte del dios Pan, símbolo de la «muerte de Dios» en una sociedad deshumanizada, como la actual; símbolo de la muerte de esa misma sociedad, una sociedad:

«desmoronándose, corroyéndose de gangrena interna, del veneno más corrosivo que es la fastuosidad y la mentira. Las fuentes de la cultura clásica estaban cegadas. Se creía lo mismo en los dioses autóctonos que en los importados. El sincretismo mental era una falsedad. La tolerancia ante toda clase de creencias era otra. En realidad se aparentaba creer en todos los dioses, porque no se creía en ninguno. Los únicos grupos de sinceridad radical y honda eran los místicos. El mundo era viejo y la cultura, exhausta. En esa situación alguien tenía que proclamar la verdad de ese mundo. Y la verdad única de ese mundo era la muerte. Plutarco asumirá ese papel de anunciar la evidencia. La muerte del mundo se proclamará mediante el grito de mi muerte, la muerte del dios Pan. Plutarco [...] como filósofo podía describir y apuntar la gran noche que se avecinaba [...] La lechuza es el pájaro sagrado que ve en la

²⁰ Por ejemplo, en uno de sus últimos escritos: Introducción a *Flecos de teoría*. 2006, p. 12. «El hombre desorbitado», etc.

²¹ Ib.

²² «El hombre desorbitado», en *Cuadernos de Investigación Histórica*, o. cit, 113.

²³ Introducción a *Flecos de teoría*, p.12.

noche del futuro [...] El creía en la transmisión de la *obscura noticia* de lo sagrado que se operaba en los momentos extáticos en que los iniciados y puros se dejaban poseer por la palabra...»

Ramiro recoge a continuación el fragmento del libro de Plutarco en que un piloto de una nave fue llamado a gritos desde una isla mandándole que proclamase bien alto que el Gran Pan ha muerto, lo cual hizo, efectivamente. Y dice Plutarco:

«Aún él no había acabado y se produjo un gran gemido, no de una persona, sino de muchas, mezclado con gritos de sorpresa».

Pero, continúa Ramiro hablando por boca de Pan:

«¡Infelices mortales! No se os puede dejar sin dioses, no sabéis vivir solos. Y sin embargo os ufanáis como pavos reales en celo, presumiendo de vuestra valentía y vuestro coraje. Aparentáis que os importan un bledo los dioses. Sois mentirosos, vanidosos, fanfarrones, baladroneros, bravucones, intrépidos, osados, farrucos, perdonavidas... Sois, sencillamente, *hipócritas*. Y por otro lado sois como niños. Cuando os desaparece el juguete de muñeca o de peluche os echáis a llorar a moco tendido [...].

Plutarco ... tuvo la intuición de que mi muerte era el sentido de la muerte de todo el mundo, de toda la época clásica y helenística. El más recóndito seno de su mente fue iluminado en un lampo de visión por el rayo de la tiniebla de todos los místicos. Y vio la asombrosa realidad del tiempo: *los dioses no mueren, se transforman*. Las épocas más determinantes de la historia vienen marcadas por la metamorfosis de los dioses».²⁴

He creído importante recoger esta amplia cita de uno de los últimos libros de nuestro autor, porque nos describe la situación actual y de toda la historia de la humanidad, en noche-día, quitando y poniendo *dioses*, en lucha de las «Dos Ciudades», la «de Dios», que le toma a Él por Principio y la «del Hombre», en la que éste, quitando a Dios, se pone a él como Principio (San Agustín, *Ciudad de Dios*, XIV, 13,1).²⁵

La historia efectivamente, como dice Hegel, va destapando aspectos nuevos de la verdad, al morir y caer en la noche otros, cosa imprescindible en la temporalidad. El hijo del Tiempo que es Pan, claro que tiene

²⁴ *Monologo del dios Pan*, o. cit, p. 66-74.

²⁵ *El hombre, mansión y palabra*, p. 114

que morir, y eso no es una tragedia, como termina reconociendo él mismo por boca de Ramiro; el Tiempo seguirá engendrando nuevos dioses temporales. No importa, incluso es necesario, despojarse de ellos, abiertos siempre «al resplandor de cada nueva alborada» (P. Morales), siendo creativos. Creo que esta actitud refleja bien lo que era un ideal de este filósofo y pensador que fue Ramiro, crítico de los formalismos cerrados y de las identidades fijas, amigo de Heráclito más que de Parménides, pero crítico del relativismo y amante y obediente a la verdad y al despojamiento y sacrificio que ésta requiere, necesario para volar.

Por ello compara a san Juan de la Cruz y a Heidegger, y en el acercamiento a ambos, junto con san Agustín, gastó sus últimos años, sin dejar de luchar, pero buscando el «reposo». Y, aunque muy diferentes sus «noches», ambos nos sitúan en el umbral en que la noche se puede convertir en alborada, «en par de los levantes de la aurora», ambos buscan una salida a las «Nadas» o al Nihilismo, «apelando al sosiego»,²⁶ de la fe y Visión, en san Juan de la Cruz, del pensar en Heidegger. Culpable o no la Noche, es preciso buscar salida.

La Filosofía es este «buscar salida» para Ramiro, para la tradición filosófica y el mismo Hegel. «Toda filosofía nace siempre en los momentos de ruptura [...] al emerger del mundo viejo y caduco el alumbramiento de otro mundo nuevo».²⁷ Creo que Ramiro asume esta frase de Hegel y por ello insiste en presentarnos la génesis y la trayectoria de la filosofía de los distintos pensadores como una muestra de este «emerger» de la oscuridad de su propia vida y del momento histórico. Define la Historia como «la temporalización de la problematicidad». La decepción y el fracaso se hacen problema, el problema se hace pregunta, y la pregunta busca la respuesta. De la respuesta surge una nueva época, nuevo estilo artístico, nueva política o nueva filosofía. Así se avanza, en la dialéctica del negarse y del asumirse. ¿Por qué no emplear la palabra *diálogo* —*dialogos*—?

Ramiro se complace en presentarnos esta dialéctica en los grandes filósofos que estudia, en cómo empezaron a filosofar por la decepción y la noche Hegel, san Agustín, Unamuno, Heidegger... y en los grandes místicos como san Juan de la Cruz. En el «asombro», punto de partida del pensar, hay siempre un problema.

²⁶ Ibid., p.156

²⁷ «Los filósofos y la Historia de la Filosofía», en *Flecos de teoría*, o. cit, p. 374.

«El filósofo –dice Ramiro- está en el mundo que decae y mengua, angosto y agobiante, y se esfuerza por escrutar los signos y caminos del futuro que se hunde en la noche. Por eso toda auténtica filosofía se alza sobre la indecisa luz del crepúsculo, como el búho de Minerva alza su vuelo a la caída de la tarde».²⁸

Siempre ha de estar sufriendo rupturas o dolores de parto, emergiendo de la noche. Es misterio de muerte y vida, como el misterio de Cristo. La Filosofía, como decía Hegel, es un «Viernes Santo especulativo».²⁹

¿Es, entonces, si o no, un «levantar el vuelo», un alumbrar, cada filosofía, también la de Hegel y Nietzsche, la de la Ilustración, el racionalismo y aun las furibundamente atacadas por Ramiro? Creo que él diría que sí y no, al menos en el mismo sentido en que, como dice el mismo Juan Pablo II en *Memoria e identidad*, el mal se permite sólo para sacar de él bienes mayores. Aunque nos lleven a etapas de noche y descenso del pensamiento y la libertad, siempre nos alumbran un costado de la verdad, siempre al menos dan paso a la humildad si reconocemos nuestra nada, y esto es el trampolín que permite el gran salto del héroe y el místico y el santo. De los males históricos Dios es capaz de sacar mayores bienes, al menos el escarmiento y una mayor comprensión de nosotros mismos. Pero sólo si ocurre esto, si sacamos lecciones, si somos humildes, si terminamos superándonos, como pretendía Hegel y no nos quedamos, como se quedó él y Nietzsche y tantos falsos héroes prendados de sí mismos y meros «aprendices de brujo».

Por ello siempre hay que luchar, o *dia-logar* para que no ocurra la Muerte de Dios, aunque sea verdad que tras el Viernes santo se producirá el amanecer. Es la tarea que tenemos y nuestra responsabilidad. Dios y su Providencia cuenta con nosotros en el hacer de la Historia.

III. EL «PENSAMIENTO EDUCATIVO» COMO MEDIO DE LEVANTAR EL VUELO EN ESTE ANOCHECER

Ramiro eligió y se responsabilizó con la ascensión, no sólo con la suya propia, sino con ayudar a «levantar el vuelo» a la humanidad. Lo hizo con el pensamiento y la palabra, en su oscura tarea cotidiana, enseñando, escribiendo, hablando, siendo lo que es el «filósofo» para Hegel, un

²⁸ «Hegel y la dialéctica». en *Flecos de teoría*, o. cit, p. 44.

²⁹ «Pensamiento moderno: El hombre desorbitado», o.cit., p. 110.

«heraldo de la verdad».³⁰ Impresiona la fuerza de sus palabras en el atardecer de su vida defendiendo la libertad de pensamiento del hombre frente al nihilismo postmoderno al que ha abocado la Modernidad:

«Por muy ardua, desatendida y humilde que sea su tarea, el pensamiento no debe resignarse a callar [...] No puede dejarse atrapar en el círculo acerado de los *saberes sometidos*. Como el búho de Minerva de Hegel, debe alzar el vuelo a la caída de la tarde, al cierre de esta noche de dioses huidos, de la humanidad disminuida y atacada por la planificación calculadora de lo que inventa el poder para poder seguir aupándose a sí mismo. La programación de esta clase de totalitarismo planetario puede resquebrajarse ante la “fuerza originaria” que todavía habita en el hombre como guardián del ser. Y que, como tal, también el ser necesita del hombre para resguardar y hacer emerger, en el momento necesario y oportuno su revelabilidad (Cf. Heidegger). Nace de ahí una responsabilidad, para el poder y para el saber, que nunca se podrá saldar ni con el encogimiento de hombros ni con el silencio»³¹

Ramiro no se encogió de hombros ni se calló, asumió la responsabilidad de levantar el vuelo de esa «humanidad disminuida» y ello humildemente, a través de la educación. Por ello entiende que la Razón debe ser «Razón educativa», y, como decía García Morente, cuya memoria también se esforzó en reivindicar, «el filósofo ha de expresarse en pedagogo», a lo Sócrates y Platón. Ramiro fue profesor, director de una Escuela Universitaria de Profesorado y miembro del Patronato de la Fundación Universitaria Española. Unos meses antes de morir escribe sobre el «pensamiento educativo». Quizá la última palabra de Ramiro, o su última acción o gesta sea ésta, la que más llevaba en su alma, cómo levantar a la humanidad en este anochecer. Contesta con Heidegger: «enseñando a pensar», es decir, «dejando aprender». «Aprestémonos», dice, a la tarea de dar «un nuevo sentido de irradiación humanizadora» al giro de la Historia».³² He ahí al héroe dispuesto a hacer un esfuerzo hercúleo ya en el

³⁰ Cf. «Los filósofos y la Historia de la Filosofía en Hegel», en *Miscelanea conmemorativa*. Facultad de F. y L. de la UAM, Dpto. de Historia de la Filosofía y de la Ciencia, Madrid, 1982. Recopilado en *Flecos de teoría*, o.c.

³¹ «Marginales sobre historia, poder y saber», en *Cuadernos de Investigación histórica*, F.U.E. 20. 2003.

³² «El pensamiento educativo en el contexto de la Globalización», 2005, uno de sus últimos escritos. En *Cuadernos de Pensamiento*, 17. Madrid, FUE, 2006. Recopilado en *Flecos de Teoría*. O.C. Termina diciendo: “Desde el inicio de la comba que mostraba a ausencia de pensamiento hemos llegado al final constatando la necesidad de enseñar a pensar. Es este el tramo que hay que recorrer, para que el *inmenso giro de la Historia* que implica y realiza el proceso de la Globaliza-

ocaso de su vida para hacer que la Historia que declina dé un *giro* ascensional.

Ciertamente Ramiro, fiel a este «pensamiento educativo» heideggeriano, «daba qué pensar». Me lo dio a mi en aquellas tres citas re-citadas (muchas veces repetidas) no de memoria, sino meditadas — «pensamiento meditativo» frente al «pensamiento calculador»³³ — y, por ello, imborrables y fecundas. Me «dejó aprender». Quizá, efectivamente, éste sea el modo de levantar el vuelo en este anochecer.

Como hombre y filósofo sano, *religado*, con semilla de lo divino sembrada en su origen, «presencia de la verdad» y «oscura noticia»,³⁴ estaba inquieto por darla a luz, en sí y en los demás. Fue un buscador como san Agustín. El permanente tránsito «todavía no... ya» le espoleaba, pero como hijo del Tiempo y de la Tierra —dios Pan—, se cansaba y por ello anhelaba el Reposo y la Luz —«Quedéme y olvideme... cesó todo y déjeme, dejando mi cuidado entre los dulces brazos del Amado»—. Seguramente, porque en la noche del dolor y la enfermedad es más fácil hacerse «niños», Dios le habrá abierto esa «puerta de la eternidad» y los habrá encontrado *ya*, «en Él», en cuyo «seno» se habrá zambullido como un «niño».³⁵ En sus escritos nos sigue «enseñando a pensar», «dando qué pensar».

ción, adquiera un *nuevo sentido de irradiación humanizadora, aprestándonos todos a que sea eficaz, mediante el brotar e instituir la acción de un nuevo pensamiento*” (p. 470).

³³ Ibid., p. 454.

³⁴ Cf. «Contenido y objetivación de la experiencia religiosa». Sesión inaugural del Simposio de la *Religiosidad popular de España*. En *Flecos de teoría*, o. cit., 213. *El hombre, mansión y palabra*. Madrid, FUE. 1997.

³⁵ Unamuno: «Déjame que en tu seno me zambulla // donde no hay tempestades; como esponja // habrá en Ti de empaparse mi alma, monja // que en el cuerpo, su celda, se encapulla». En «La presencia de lo religioso en Unamuno», o. cit., p. 335.

RAZÓN EDUCATIVA. EDUCAR PARA LA VIDA CREADORA

Por TERESA CID
Universidad CEU-San Pablo

«Enseñar a pensar es enseñar a hacer
de nuestra vida una vida lograda»

RAMIRO FLÓREZ

1. LA EDUCACIÓN PARA EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Sería una ingenuidad por nuestra parte pretender sintetizar en unas breves páginas la valiosa aportación de Ramiro Flórez al ámbito del pensamiento educativo. Nuestro primer objetivo se limita a esbozar algunos rasgos esenciales o claves presentes en su obra. De ninguna manera pretendemos acotar toda la riqueza de matices, sugerencias, y reflexiones que sobre este tema nos ofrece el autor. Nuestro segundo y principal objetivo es invitar a los lectores al diálogo directo con el autor a través de la lectura pausada y meditada de sus obras.¹ En ellas se nos presenta, aquí y ahora, un nuevo horizonte pedagógico, que nos permite pasar del «desilusionado vivir a la vida creadora».

Ramiro Flórez, durante largos años simultaneó su función docente como catedrático de Historia de la Filosofía con la de director de una Escuela Universitaria de Magisterio lo cual le obligó a reflexionar sobre la educación y la difícil y problemática misión de los educadores hoy.²

¹ Véase la bibliografía de Ramiro Flórez sobre educación que incluimos al final de este artículo.

² *Razón educativa*, 226. En adelante, RE.

Pero más allá de esta circunstancia externa, que no pasaría de ser ocasional, lo que llama su atención es:

«el colosal *giro* de nuestro presente, que más que un viraje de recodo en la historia, se parece a un salto mortal en el vacío. La sensación de naufragio de nuestra cultura y con ello de la quiebra de la escala de valores recibidos es tan generalizada y compartida, que al mentar la palabra *educación*, se nos dispara inmediatamente a todos el inesquívale interrogante: Educar, ¿para qué?, ¿a qué creencia fundante se puede recurrir para cimentar de nuevo eso que se llama educación?».³

En su obra *Razón educativa* (1991), señala que es en el ámbito filosófico desde donde hay que replantearse el problema de la educación. Sobre lo que se ha pensado o creído acerca del hombre se ha intentado siempre plasmar su formación. Bajo las diversas formas nocionales e históricas de Pedagogía subyace siempre la concepción filosófica del hombre, de lo que es y se piensa que debe ser. De ahí la condición fundante y constituyente de la Filosofía respecto a la Pedagogía. Por otra parte, se ha dicho que cuando el *filósofo* se expresa, se expresa en *pedagogo*.⁴

El verdadero y único *equipamiento* del hombre es la *razón* y el *pensamiento*: «el inicio del pensamiento es siempre una *donación*, una *dádiva*».⁵ Todas las otras donaciones son ya consecuencia y prolongaciones de esta primaria y original:

«El hombre tiene el *pensamiento*, que es algo divino, robado al secreto de los dioses. De ahí que, desde el mito, no sea mucho pedir que la primera tarea de la emancipación humana haya de ser la *educación* del *pensamiento*, su verdadero equipamiento».⁶

Observa Ramiro Flórez que también se puede definir al hombre como *eros fontal*, capacidad desiderativa, o ser anhelante. Y así se ha hecho en una gran veta de la tradición occidental que llega hasta las corrientes actuales que intentan definir al hombre como *ens desiderans*, como radical deseo:

³ RE, 226.

⁴ GARCÍA MORENTE, M. *Escritos pedagógicos*, Espasa-Calpe (Madrid 1975) 191. Cit. en *Razón educativa*, 18.

⁵ FLOREZ, R., *Monólogo del dios Pan*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2004) 131.

⁶ RE, 16.

«Pero para surgir y ejercitar ese *deseo* no se podrá nunca prescindir del *pensamiento* como fundamento, siendo así ese *deseo*, gravitación *racional* y requirente, es decir, *deseo razonante* o *razón desiderativa*».⁷

Lo que se desprende de esta apelación a lo arquetípico humano es que el hombre es un ser *deficiente*, *inacabado*, prematuro y que debe determinarse por sí mismo. Y para ese quehacer *autocreativo* se le ha dado el *pensamiento* como constitutivo coexistencial a su ser. El punto de arranque obligado es, pues, la necesidad de la *educación* del *pensamiento*, y en concreto, del pensamiento *crítico*:

«Es éste el que nos muestra que muchas de nuestras construcciones *antropológicas* están viciadas en su misma raíz, en eso que, paradójicamente, se ha llamado con el laudatorio epíteto de el *milagro griego*. La razón debe ser a la vez *lógica* y *sotereológica*».⁸

1.1 *Pensamiento y educación*

La filosofía ha unido siempre a su propia identidad histórica la función de formular cuál había de ser el ideal educativo del hombre e incluso la de dar normas para cada uno de los oficios o quehaceres en que el hombre intentara realizar ese ideal. Es posible que haya caducado una configuración histórica, tradicional-occidental de hacer filosofía:

«Pero lo que decididamente no ha muerto es el *pensamiento*, esa tarea humana que ha posibilitado, creado y construido todas esas formas de conocimiento con sus contextos más o menos arquitrabados. Porque ha sido precisamente el pensamiento en su quehacer *crítico* el que, analizando los presuntos firmes fundamentos de esas construcciones, ha descubierto que se le convertían en ruinas. Ha sido ese pensamiento el que ha denunciado la *crisis de los fundamentos*, y que era preciso dar alarma de derribo antes que sus escombros nos aplasten. Había que iniciar un nuevo itinerario y si se prefiere un *nuevo proceso de racionalidad* o *racionalización*. Y en éstas estamos».⁹

No se trata de describir aquí los caminos por los que el pensamiento ha llegado a detectar esa crisis de los fundamentos. Pero sí se pueden

⁷ RE, 16. Sobre el concepto de «razón desiderativa» véase el interesante artículo de L. Ferrero Carracedo en este número, «*Res dramática*. Aproximaciones a una teoría del hombre en Ramiro Flórez».

⁸ RE, 17.

⁹ RE, 19-20.

señalar algunos de sus más decisivos *resultados*. Tal vez el más llamativo sea el de la volatización de los llamados primeros principios: «El hilo conductor de esa volatización hay que buscarlo en la paulatina emergencia y autoconciencia de que la realidad no era un *ser* sino un *acontecer*». ¹⁰ La formulación decisiva de su invalidez la hará Hegel. La contradicción óptica y lógica es el alma de la dialéctica. No hay, por tanto, identidad, sino *procesualidad*, y el *tertium datur*.

Paralelamente a esa formulación hay que colocar la conocida *fluidificación* de los conceptos. No hay conceptos hechos, acabados, definidos: «Todo auténtico concepto ha de ser un constante ceñirse al *concrecer* de la realidad. Sólo de ahí podría obtenerse un conocimiento real, es decir, que fuera *concreto*. Concepto que será entonces acercamiento, percatación coyuntural, *procesualidad constitutiva*. Los conceptos son, pues, ocasionales, siempre en trance de rectificación». ¹¹ El conocimiento es constitutivamente lo que nunca se acaba de hacer ni de decir. Por tanto, el discurso de toda razón educativa será siempre inacabado. Con san Agustín, podemos decir que «pensar es pasar».

En coherencia con lo anterior, había que sacar la conclusión de la *historización radical* de todos los supuestos fundamentos del *conocer* dado o del *conocer instituido*. Cada momento tiene sus propias estribaciones y sus bases de atencimientos vitales y en ellas hay que buscar su «fundamentación» comprensiva. Es la tarea de la «razón histórica con atributos titulares aproximados a los de una *razón ontológica*». ¹² Se refiere a la razón histórica de Ortega, postulada para encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. No una razón extraña «que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado*, constituyendo la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías». ¹³

Otro de los resultados que el análisis del pensamiento crítico tiene también en su haber es que todo pensar discursivo supone un momento prediscursivo, todo pensamiento «racional», una pre-posición prerracional, toda filosofía una prefilosofía. El ejercicio autocrítico del pensamiento sobre sus propias construcciones o productos nos sitúa fuera de sí mismo. Ello nos revela lo endeble de toda supuesta autosuficiencia. Así

¹⁰ RE, 21.

¹¹ RE, 21.

¹² RE, 22.

¹³ ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*, O.C. VI, 49-50. Cit. en RE, 54.

pues, una mínima reflexión pedagógica sobre el acto de pensar nos obliga a plantearnos con anterioridad y precisión los condicionamientos reales entre y sobre los que ese mismo acto concreto del pensar se da o realiza.

1.2. Condicionamientos concretos del pensar

Todos pensamos y juzgamos según lo que *somos*. Este «somos» no se refiere a ninguna esencia abstracta en que se defina el ser. El ser de nuestro «somos» es, en primer lugar, *lo sido*. Cada hombre concreto es, en primer lugar, la condensación de todo su pasado. Es lo que Hegel llamaba *lo sido* de la esencia. No es que el pasado esté gravitando, como desde fuera, sobre él; es que es él mismo ese pasado, porque no es *un* pasado abstracto, sino *lo que a él le ha pasado*. Porque el hombre «no es una esencia dada, sino un *proceso de esencialización*, y el pasado es lo ya esencializado en él». ¹⁴ Éste es el primer condicionamiento sobre el que se habrá de tomar viva conciencia. Cierto que ese pasado no es un círculo ya cerrado; que el hombre sigue abierto, pero eso es una cuestión que no invalida la fuerza de lo que se acaba de señalar.

El otro condicionamiento es su misma *actualidad*, es decir, el hecho de que las sollicitaciones que recibe su presencia vienen condicionadas por el hecho de estar ya orientada, vectoriada su *atención*, su *tendenciad...* Hay una interconexión inextricable entre esa atención y sus intereses actuales. Esa atención está además trenzada por el inconsciente y subconsciente.

Finalmente, el pensamiento surge condicionado también por la constelación de esperanzas y proyectos que constituyen el itinerario ideado de su pretensión de futuro. Es el *futuro sido* que ha analizado Heidegger. Es también lo que «en otro contexto actual, viene a definir al hombre como *ens desiderans*, como *conciencia anticipadora* o sencillamente como *deseo*.

«Este deseo no es pura fuerza instintiva o irracional, sino que posee sus *razones*, a veces explícitas o conscientes o a veces subterráneas y que no afloran a la conciencia. Pero toda la dinámica proyectiva funciona conforme a una determinada configuración anhelada y buscada y, por ende, conforme a una racionalidad, aunque no sea formulada. [...] A ese deseo, o conciencia anticipadora que prefigura, más que prevé, el futu-

¹⁴ RE, 26.

ro, sería conveniente ahuyentarla de toda fácil acusación de irracionalidad, al apelar al hombre como deseo, y que yo vería más congruente y clarificador llamarla razón desiderativa».¹⁵

Sólo en la medida en que el hombre es ser proyectivo y utópico puede ser también conciencia crítica, visión del futuro como posibilidades reales, como apertura de indefinitud. A estos tres niveles de condicionamientos, que son los niveles personales de la propia *temporalización* (el presente de pasado, el presente de presente, el presente de futuro, san Agustín), y que constituye su misma presencialidad pensante, habría que añadir los condicionamientos procedentes de lo que se ha llamado la *alteridad*.

«Entre las muchas cadenas de expresividad semántica que se entrecruzan en el hombre como lugar de encuentro de esa alteridad, es preciso resaltar la del *lenguaje* y el de las *intencionalidades colectivas* y anónimas en las que la hermenéutica ha venido a hacer tan justo hincapié».¹⁶

En definitiva, lo importante para la educación de un pensamiento crítico no es de dónde venga el condicionamiento de los supuestos desde los que actúa el pensamiento, sino de la *toma de conciencia* de que como punto de partida no se puede dar nunca una neutralidad analítica pura. La apelación a la «neutralidad analítica pura» puede operar como fuerza a la defensiva, como máscara o bloqueo ingenuo hacia cualquier posible des-enmascaramiento.

El ámbito global del pensamiento, como función cognoscitiva, es toda la realidad, todo lo que hay, todo lo existente. Pero no ocurre igual con la función crítica del pensamiento. La crítica no puede ejercerse sobre nada que sea naturalmente reglado o puramente factual. ¿Cuál es, entonces, el campo sobre el que puede ejercerse la crítica? En realidad hay un solo ámbito, un solo ser sobre el que puede y debe recaer la crítica: ese ser es el *hombre* y el ámbito el de su *responsabilidad*.

«Todas las corrientes del pensamiento humano, cuando han sido originarias y no pura mimesis o escolástica revenida, han denunciado la fosilización de las instituciones cuando pierden su consonancia con el

¹⁵ Ibid.

¹⁶ RE, 27.

tiempo presente. [...] Ellas imposibilitan ver *lo marginal* y *el campo de las pluralidades*, que es lugar donde en esos casos ha de refugiarse y palpar lo auténtico, el verdadero latido del futuro. [...] La misión crítica del pensamiento ha de verse entonces como *transtemporalizadora*, que trata de hacer emerger al mundo de las instituciones la conciencia propia del tiempo nuevo».¹⁷

1.3. Secuencias pedagógicas

Con el objeto de fundamentar una nueva Filosofía para educadores,¹⁸ Ramiro Flórez destaca tres nociones fundamentales que constituyen el subsuelo en el que «debe estribar toda Pedagogía que quiera fundarse no en una *Philosophia facta*, sino en una *Philosophia facienda*. No es otro el camino para curar a la Pedagogía de lo que se ha llamado su *anacronismo crónico*».¹⁹ Son las siguientes:

- la *historicidad* de las formas de pensamiento
- la *esencialización* humana
- la trasposición del concepto de *ser* en el de *acontecer*

De lo anteriormente expuesto, se derivan las siguientes secuencias pedagógicas:

1.- No intentar hacer pedagogía desde filosofías y axiologías pretéritas que nunca podrán ser eficaces sobre el alma de la juventud, tan sensible a los valores del presente y del futuro. La Pedagogía debe tener tensa al máximo la *conciencia anticipadora* de futuro».²⁰

2.- Se ha dicho que cada época edifica un ideal humano. Si donde se formaliza ese ideal o conjunto de finalidades educativas es la filosofía, hoy es suficientemente claro que es imposible hablar de un solo ideal o conjunto unitario y coherente de finalidades educativas. Las filosofías de hoy no sólo son distintas sino también, en muchos casos, contradictorias. Ello no quiere decir que se pueda educar sin «filosofía». El pensamiento es *previo* y raíz de las filosofías. Y hoy debe ser educado para que agudice su sentido crítico y se pueda orientar dentro y más allá del pluralismo mismo de las filosofías en boga. Como si en la actualidad la pedagogía

¹⁷ RE, 30.

¹⁸ RE, 11: «que se despegue de los viejos trucos de dar por codificada la realidad a lo que dicta, desde los altos cielos, la pretendida y contumaz perennidad filosófica».

¹⁹ RE, 31.

²⁰ RE, 31.

tuviera que tomar la iniciativa y recomendar al pensamiento que antes de embarcarse en una filosofía ponga todos sus resortes críticos en juego y en máxima tensión.²¹

La formación del *pensamiento crítico* ha de ir precisando algunos pasos para ese encuentro de formulación de ideales educativos dentro del pluralismo. La escuela debe orientarse a hacer pensar y realizar una función crítica. El primer paso de esa función crítica sería el que tanto el discurso pedagógico como el acto educativo deben buscar siempre, previamente a su ejercicio, los ámbitos mínimos o máximos de coincidencia dentro de la pluralidad y obrar globalmente en consecuencia unitaria y coherente para los mismos.

Toda educación conlleva el estudio de la existencia de tres problemas: su problema previo, la *idea del hombre*; su problema esencial, la idea del *fin*; y su problema derivado, la idea de los *medios*. La esencia de la educación es el paso del hombre educable (idea del hombre) a la idea del hombre educado (idea del fin) mediante el recurso a los medios. Por tanto, la educación es medio, es acción de mejora, de transformación de algo mejorable a algo mejorado.²²

La meta o el *fin* debe configurar las intenciones, la marcha y hasta el arranque de los comienzos.²³ La meta consiste en «formar al hombre del mañana, para que pueda vivir al nivel de su tiempo y pueda responsabilizarse de su mundo, el de su imbricación social y personal».²⁴ El verdadero hito, por tanto, de la lucha pedagógica y educativa hoy sigue siendo el viejo imperativo de Píndaro: *llega a ser el que eres*.

Porque el hombre no es un hecho, sino una *tarea*, con un repertorio limitado de posibilidades para realizarse a sí mismo. Y en cada momento de su existencia debe *elegir* entre esas posibilidades la mejor y más adecuada para felizmente llegar a ser sí mismo. En una sociedad plural no debe tenderse a crear *adaptados* sino conciencias *libres*. Para ese saber elegir de cada momento debe orientarse el discurso pedagógico hacia la educación del *pensamiento crítico*».²⁵

²¹ RE, 33.

²² Cf. LÓPEZ LÓPEZ, E., «El cultivo de la identidad», en *Cuadernos de pensamiento 17*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2005) 101-126. Remite a J. MANTOVANI, *La educación y sus tres problemas*, El Ateneo (Buenos Aires 1972⁹).

²³ RE, 9.

²⁴ RE, 36.

²⁵ RE, 34.

2. CONCEPTO HISTÓRICO DE HOMBRE

La carencia de un concepto pluridimensional de realidad, o de las distintas formas o niveles de realidad, ha imposibilitado la aprehensión de la realidad originaria del hombre. De ahí el pertinaz dualismo en que se ha venido escindiendo la verdad unitaria de su ser.

«De ahí que el verdadero cuestionamiento del hombre en cuanto hombre se dé únicamente en los momentos de crisis, cuando hacen quiebra todas las sistematizaciones bien de ideas o bien de creencias. Es, por ejemplo, el citado caso de Agustín, como lo será el de Pascal o el de Kierkegaard o el de Nietzsche o el de Heidegger. Es cuando el hombre se hace *problema* de sí mismo».²⁶

Señala Ramiro Flórez que la Pedagogía ha sido siempre una ciencia dependiente de la cosmovisión reinante, y ha sido, en la mayoría de los momentos históricos, *instrumentalizada* para hacer del hombre un ser *adaptado* a la estructura del mundo teorizado, de la sociedad, del poder, del Estado y de la ideología dominante. Y observa que «el tan dilatado anacronismo constitucional de las distintas pedagogías se debe también a este hecho, que implica algo más que la mera cronología de fechas».²⁷

La conclusión la formula con palabras de Max Scheler: «Al cabo de unos diez mil años de historia, es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena e íntegramente problemático; ya *no* sabe lo que es, pero *sabe* que no lo sabe».²⁸

2.1. Mismidad y alteridad: el hombre como proyecto

Desde que Hegel traspuso las nociones de la antigua metafísica en dialéctica, se ha venido trabajando para aplicar esa noción de devenir al hombre, real y concreto, en lugar de la noción de ser o de las definiciones por esencias. Según esto, el hombre ya no puede definirse como una esencia hecha y dada, sino como un proyecto.

«El hombre no sólo es un ser *prematuro* (Poltmann), como es obvio desde el punto de vista fisiológico y psicológico, sino que es radicalmente un *siendo* dinámico. El hombre no nace hecho y *esenciado*, sino

²⁶ RE, 39.

²⁷ RE, 40.

²⁸ *La Idea de Hombre y la Historia*, Trad. esp. (Buenos Aires 1974) 10. Cit. en *Razón educativa*, 40.

que nace para hacerse y su proceso de realización del proyecto de sí mismo es justamente el proceso de su *esencialización*».²⁹

Su crecer es el irse concretando su proyecto vital, tomando la palabra concreto en el peculiar sentido que Hegel le da, de *concretere*. Los teólogos medievales insistían en la condición de «viator» que tenía el hombre en este mundo terrenal. «Se trata ahora de aceptar y dar un sentido óntico a esta condición humana, vista desde la teología, y trasponiéndola también al orden de antropología filosófica como tan jugosamente ha sabido hacerlo G. Marcel en su *Homo viator*».³⁰

El hombre como proyecto es, a la vez, un ser «coproyectado». Su mismidad se va articulando y constituyendo en función del juego dialéctico con la alteridad. «Para ello es preciso recurrir a otra noción también actual: *ser*, en cuanto traspuesto a significar *acaecer*, es siempre un *con-ser* (être-avec, Mit-sein, yo soy yo y mi circunstancias: Marcel, Heidegger, Ortega). Captar bien lo que significa el con-ser de la alteridad, importa el capacitarnos para distinguir en cada momento humano lo que puede ser auténticamente nuestro yo, nuestra mismidad, y lo que puede degenerar en *alienación*».³¹

El proyecto humano tiene como base última de arranque lo que Ortega llamaba «el fondo insobornable» de uno mismo. Advierte Ramiro Flórez que esos modos de trascendencia humana —el mundo, la alteridad— posiblemente sean sólo parciales y no agoten la trascendencia más fuerte y real del hombre:

«El hombre real no es ese vacío transido de posibles alteridades, al menos no es sólo eso: el hombre está radicado en una mayor y más fundamental trascendencia. ¿Qué querían decir san Agustín y Pascal cuando afirmaban que *el hombre trasciende al hombre*? Querían decir esto: que el hombre no viene ni está aquí de vacío».³²

En cualquier caso nunca puede radicar en el vacío, en ser un *agujero* en el ser como diría Sartre. El vacío no puede tener proyección alguna.³³ Esta es la raíz de todo pensamiento utópico y de las teorías de la esperan-

²⁹ RE, 41.

³⁰ RE, 41.

³¹ RE, 42.

³² RE, 71.

³³ Cf. RE, 42.

za como principio. La proyección humana no viene sólo de una manquedad sino de una fuerza *ab intus*.³⁴

Este nuevo enfoque de la esencialización humana nos hace ver que la solidaridad no es sólo un motivo de imperativo moral sino cualidad radical de lo humano. El hombre es coexistencialmente solidario. Ello quiere decir que hay una verdad insoslayable en todo el estructuralismo, y es la dependencia, mayor o menor, del hombre con respecto a las estructuras de toda índole. El hombre está instalado en ellas.

Pero de ahí es necesario partir para afirmar la otra cara de la verdad: «Desde el momento en que el hombre se reconoce inmerso en las estructuras, se tiene que conocer como superior a ellas. No se puede concluir de esa inserción que el hombre no es nada, que el hombre es una *invención reciente* y que de hecho, ese hombre ya ha muerto. No deciden las estructuras sino la mismidad del hombre que reobra y reasume la alteridad haciéndola revertir hacia el núcleo central del propio yo. Es el papel de la autoconciencia o autoconcienciación».³⁵

La noción del hombre como proyecto, como esencialización, como *faciendum* de sí mismo y por sí mismo, exige a las Pedagogías del futuro mucho mayor respeto ante las programaciones del hombre con relación a su quehacer y a las decisiones que sobre su conducta pueda tomar. Paralelamente, exige mucho más al hombre en concienciación y responsabilidad ante sí mismo. Pero para ello, como advierte Ramiro Flórez:

«El *hombre actual* necesita una *nueva experiencia de la interioridad*, hacer de nuevo el largo camino que va desde la dispersión al *reencuentro de su mismidad*, escuchar las aldabadas que suenan en su propio perdimiento en las cosas, para abrir las puertas al recinto de su más oculto secreto interior, deshacer el pegajoso embrujo de alineación en las nadas exteriores para adentrarse y *estribar* en la propia tierra de su *identidad*».³⁶

La identidad implica una aceptación de la forma en que se está instalado en la realidad. Por esta aceptación se logra la absorción instalado en la realidad. Por eso la identidad no se logra más que en la medida en que se acepte y quiera el proceso dialéctico de la identificación. La

³⁴ Cf. Nota 14, RE, 71.

³⁵ RE, 43.

³⁶ FLÓREZ, R., *El hombre, mansión y palabra: aspectos actuales del pensamiento místico occidental*, Fundación Universitaria Española (Madrid 1997) 13.

identificación va formando y densificando, esenciando la propia identidad:

«Mismidad o identidad es lo más opuesto a la insularidad: es asunción, desde el yo inicial o potencial, de la alteridad. Identidad es la inversión de lo otro por y en el yo proyectado. Cuando la alteridad no entra o no cabe en ese proyecto o pretensión que es el yo originario, entonces la invasión de las cosas en el yo o el derramamiento del yo en las cosas, producen la alienación. En lugar de un proceso introyectivo se opera un proceso externalizador, de vaciamiento de lo humano en las cosas o en las ideas o en las ilusiones o en los desencantos».³⁷

2.2. *Historicidad humana: temporalidad y trastemporalización*

El concepto de hombre como proyecto no es más que la aplicación de otro concepto más radical que es el de la historicidad humana. Y la comprensión de la historicidad humana sólo puede hacerse ahondando en el concepto de temporalidad. La temporalidad es el nudo existencial o la cópula de unión en presencialidad de los tres modos tradicionales de concebir el tiempo: pasado, presente y futuro. Historicidad humana quiere decir que, en un primer análisis, el ser del hombre como acontecimiento se agota en lo sido del pasado, en el siendo del presente y en la proyección o prospección en su futuro.³⁸

En la trayectoria del pensamiento occidental será san Agustín el que con más precisión llegue a formular las conclusiones a que un análisis del tiempo podía llevar. A él se debe la famosa formulación de los modos de ser de cada una de las divisiones del tiempo en pasado, presente y futuro. Es decir, presente de las cosas pasadas, presente de las presentes y presente de las cosas futuras. Los modos del tiempo existen, pues, en función del presente, en la medida en que el pasado es memoria o recordación o reinteriorización acumulada, el futuro es expectación, profecía y proyecto, y es presente es atención.³⁹

Como nos indica Ramiro Flórez, el otro autor que ha tematizado con extrema sutileza y penetración el tema de la historicidad humana es Heidegger, en su famoso libro *Ser y tiempo*. El hombre aparece como un ser-

³⁷ RE, 122.

³⁸ RE, 45 y ss.

³⁹ Cf. R. FLÓREZ, *Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*, Madrid 1979, 341-357.

en-el-mundo y ser-en-el-tiempo, con las condiciones esenciales de existencia inauténtica y existencia auténtica, pasando de una a otra según siga o desoiga la conciencia, *la llamada* a la propia aceptación de la temporalidad. *Existencia inauténtica* es la que vivimos siendo víctimas del «se» (de la charlatanería, del anonimato, etc.) y *existencia auténtica* es la que asume su condición de temporalidad siguiendo las indicaciones de la *vocación* que adviene dirigida al «sí mismo», de sí mismo y dada como «por encima de sí mismo».

El hombre como temporalidad o, mejor, como historicidad, quiere decir, pues, que su esencia real, ya hecha es *lo sido*. Este ser *lo sido* condiciona el presente humano a que en su actuar gravite su pasado y no pueda actuar sobre él más que asumiéndolo. Y condiciona sobre todo el futuro, ya que el variante de posibilidades viene limitado, por un lado, y abierto, por otra, desde esa interiorización del pasado o desde su presencia acumulada. La esencialidad del hombre implica también la proyección hacia el futuro, ya que una cisura en el presente que amputar las esperanzas, expectativas y deseos, que ya son en la condición de *todavía no*, implicaría un corte en la mismidad humana, cuyo motor de esencialización es justamente el ser de ese todavía-no-ser que quiere para lograr la propia *identificación*.

Todos estos esclarecimientos sobre la radical temporalidad humana, pudieran hacer pensar que el ser de hombre se agota en el tiempo. Sin embargo, como observa Ramiro Flórez, desde el momento en que es el hombre el que percibe y constata el flujo del tiempo y la fluxión de sí mismo en él, es que algo hay de sí mismo que de algún modo se substraer a ese flujo o flota por encima de él:

«Es decir, en la intimidad o mismidad humana, hay algo merced a cuya referencia le cabe tomar nota y noción de la procesualidad. Y ese algo no puede ser estrictamente temporal, sino *transtemporal* o con punto de referencia no mudable en la fluidificación de la temporalidad. En ese algo, siempre presente y siempre innominado, radica el que el hombre sea en cierta dimensión transtemporal, y de hecho transtemporalice en una constante urgencia de absolutez».⁴⁰

Aquí habría que hablar de la *vocación*, en esa dimensión la temporalidad humana es una inquietud, nunca resignada a la temporalización. En

⁴⁰ RE, 49.

esa cierta dimensión, el hombre es también ex-tático del tiempo y, en cierto grado, es connotador de eternidad, es decir, «el hombre trasciende al hombre». Y en eso que se autotrasciende, trasciende toda alteridad mundano-temporal. Según el profesor Flórez, tal vez esté aquí una de las tareas explicativas de lo que debería ser en su mejor hondura educar:

«Educar es sacar a flote, aducir o hacer advenir a *presencia desvelada* la raíz de esa autotrascendencia humana donde radica como fuente y hontanar la esencia del hombre como proyecto inacabado, siempre en instancias, temporalizándose, esenciándose, transido de *divino descontento*».⁴¹

2.3. Desde el vivir desilusionado

La expresión «divino descontento» la toma Ramiro Flórez de Ortega, quien al comenzar a redactar su estudio sobre *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología* (1928) arranca con el siguiente párrafo:

«Lo que más vale en el hombre es su capacidad de insatisfacción. Si algo divino posee, es, precisamente, su *divino descontento*, especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos».⁴²

El tema a que alude atraviesa toda la columna vertebral del pensamiento de occidente. Es el porqué de la insatisfacción humana, de su inquietud, de su perenne búsqueda, de su esencial desasosiego, que anuncian ya en el «eros fontal» platónico, hasta el «principio de esperanza» de Bloch, pasando por el «cor inquietum» agustiniano:

«De ahí, ahora y siempre, es de donde ha de partir la *ilusión* aun dentro del desilusionado vivir, de donde el desencanto a que le conduce una encrucijada histórica, ha de hallar la tierra de estribación para *encantarse* y encandilarse de nuevo en busca de una *nueva tierra ignota*, que es siempre *sí mismo*».⁴³

A esto es a lo que apunta Ramiro Flórez cuando nos dice que el hombre *nunca viene de vacío*. Analizado ese afán inquietado, requirente y

⁴¹ RE, 49.

⁴² O. C., IV, 512; IX, 560. Cit. en RE, 72.

⁴³ RE, 73.

recurrente, al final, siempre encontraremos la famosa fórmula de que «tu no me buscarías, si de algún modo no me hubieras encontrado». Lo que buscamos y lo que, en modos comedidos y a veces ínfimos, se encuentra tiene, o se le puede dar muchos nombres: felicidad, quietud, satisfacción, dicha, vida permanente, tranquilidad o, en suma, *mismidad*:

«No hay otra manera de explicar ni siquiera de describir plenariamente ese afán de trascendencia, esa trascendencia en sí mismo, que descubre el hombre en él, en su propia y más radical substantividad. No es que se le revele la trascendencia, sino que se revela el *sí mismo* como un perenne, siempre iniciado y nunca clausurado *trascenderse*».⁴⁴

El problema se plantea, entonces, en estos términos: ¿Cómo ganar terreno a la ola negra de invasión de la inautenticidad, del extrañamiento de nosotros mismo? O en la forma positiva, ¿cómo lograr ser cada vez y cada día más y más nosotros mismos? Para Ramiro Flórez es un problema de lucidez, y es un problema de opción y elección, es un problema de praxis coherente, y, en fin, es un problema de educación. Lo sintetiza en dos palabras: *autoconcienciación y formación*:

«En los momentos de crisis el hombre no tiene más coraza que sí mismo. Autoconcienciarse es autorreflexionarse, es traer a la altura de nuestro hoy el viejo método agustiniano de la interioridad: *Noli foras ire...* La *verdad* está en el hondón de nosotros mismos. Hace falta alcanzar esa tierra firme del *hombre interior*».⁴⁵

Como advierte Ramiro Flórez, «es extraña la reticencia, el miedo, a veces el temblor que muchos hombres, en esta fase de descomposición de nuestra cultura occidental, tienen al hecho de pararse y prestar oído a la llamada de entrar en sí mismos, para hacer pie en el fundamento y el abismo de su propio yo, en la entraña misma de su *desilusionado vivir*».⁴⁶ El hombre no es nunca una esencia dada y acabada, sino un proceso de esencialización, un ser-para o para-ser. De ahí la nueva visión que ha de darse al proceso de la educación.

«Ya pasó el tiempo de los filósofos de este siglo. Los que hoy llevan el palio, ya no merecen ostentar tan venerable nombre. Por eso, me parece que hoy hemos de infundir a toda costa en los pechos de los hombres

⁴⁴ RE, 73.

⁴⁵ RE, 75.

⁴⁶ RE, 137.

la esperanza de encontrar la verdad». El camino que lleva a la verdad es su misma búsqueda. Ramiro Flórez, haciendo suyas estas palabras de san Agustín, se pregunta:

«¿No será éste el primer paso para todo tiempo de desesperación, de escepticismo y nihilismo, y por ello, también un primer paso a dar en una verdadera pedagogía actual para nuestro estado de derrota, de descomposición de la historia intelectual de nuestra cultura? ¿No podrá ser esta descolonización el verdadero nacimiento de la postmodernidad?».⁴⁷

Todo el método pedagógico de san Agustín ha de conducir a una intuición experimental, es decir, a mostrar *presencias*, exteriores si se trata de cosas externas, o interiores si se trata de cosas mentales. «Pero en todos los casos, la *presencialización* tanto de la realidad exterior como de la mental sólo puede ser captada y afirmada mediante su *copertenencia a la verdad*».⁴⁸ Todos somos discípulos de la verdad, que habla desde el interior, y las cosas y las palabras y los discursos de los profesores no pueden ser más que reclamo para prestar nuestra atención y oído al foco luminoso y al horizonte conceptual.

3. RAZÓN EDUCATIVA

El concepto de «razón educativa» es, según nos manifiesta el mismo autor, la «razón histórica» de Ortega aplicada a la educación.⁴⁹ Conceptuándola en este contexto de la razón histórica, la razón educativa «debe ocuparse en primer lugar de comprender al hombre como proyecto y aprestarse a ofrecer su ayuda (no su *imposición*) para que el hombre lo realice».⁵⁰ Esta función es tan amplia que para cumplirla ha de apelar a otra serie de fundamentos y tareas que le posibiliten ese cumplimiento. Entre ellas, debe estar atenta a las siguientes:

3.1. Conocer la razón de atenuamiento humano

Al ser histórico, el hombre tiene como soporte de su vivir, aquello sobre que estriba y se sustenta, el repertorio de ideas y creencias de la

⁴⁷ RE, 142.

⁴⁸ RE, 166.

⁴⁹ RE, 53.

⁵⁰ RE, 54.

sociedad y tiempo en que se vive. La razón educativa debe saber ese subsuelo de atenuamientos (ideas, creencias) desde el que el hombre vive y es; que lo tiene «introyectado» e interiorizado como alteridad en el fondo de su inconsciente mismidad. «No contar con ese fondo de estribación, hecho mismidad más por ósmosis, por adoctrinamientos paralelos, por el mero hecho de ser —abierto...— es condenar al fracaso todo acto educativo.

3.2. Razón de libertad

Al ser proyecto dinámico y autofundante el hombre es libertad. Esto quiere decir, además y entre otras muchas cosas, que debe educarse para que de la radicalidad de la libertad se acceda a una auténtica *liberación*: liberación de esa alteridad que, según los tiempos y lugares, puede adoptar muy variadas expresiones. Esa alteridad puede ser «ideológica» o puede ser «política», intervencionismo de cualquier tipo. Ya ha pasado, o debe haber pasado, el tiempo en que se educaba para la adaptación social, para la sumisión o la docilidad.

Pero esta razón educativa de libertad no debe pensarse en que sea educación para-sí-mismo; el hombre no se realiza por el egocentrismo, sino por *ser abierto*: a la realidad, a los otros y al misterio de la trascendencia:

«Educar para el propio proyecto vital no puede significar educar para el disfrute y autosuficiencia del propio yo, sino para el servicio al proyecto que involucra también a los demás. Libertad como liberación, quiere decir que alguien es libre cuando se libera, cuando se desegoiza, cuando es abierto».⁵¹

3.3. Razón de realidad

El hombre como ser abierto, lo primero que debe aprender es la *lectura de la realidad*. La realidad es la verdadera y primordial educadora. Como decía Zubiri, «el hombre es un animal de realidades»,⁵² expresión que ha de entenderse como que el hombre tiene que habérselas, quiera o

⁵¹ RE, 56. Véase *Libertad y liberación. Sobre el concepto de libertad en su dimensión antropológica*, Publicaciones de la Universidad (Valladolid 1975).

⁵² Véase nota 26, en 84.

no, con la realidad.⁵³ Pero esta verdad se olvida al pensar en la educación, y se recurre a recetas que teorizan desde sistemas de antropologías cerradas.

«Educar para ser-educado por la realidad quiere, además, decir que la realidad es esplendente, radiante y novedosa, creación para que el hombre concree con ella, se sienta en ella como en su casa sobre la tierra, como la verdadera matriz ecológica (la raíz ecológica quiere decir *casa*) en cuyo entramado dialéctico tiene que desarrollarse esa *unidad viva* que es el ser del hombre».⁵⁴

Es necesario partir de la realidad y, más previamente todavía, partir de la posibilidad de la captación de la realidad. Por tanto, la razón educativa debe ser apertura a la naturaleza, a lo social, a la convivencia, a la Historia. Ver en la Historia el escenario de la creatividad humana. Abierto a la historia es estar abierto a la verdad hecha por el hombre; a poder ver cómo el hombre, a la vez que hacedor, es hijo de la historia, y de su propia historia. «Yo soy hijo de mis obras», decía la proclama de D. Quijote.⁵⁵ La Historia es un modo de revelación.

Este mismo ámbito de la realidad educadora podría derivar también en una especie de *razón evocativa*, que se dispara en la inquietud humana, en el amor, en la sed de infinitud, en el divino descontento.

3.4. Razón utópica

La utopía no es un escapismo. Introducir explícitamente la razón utópica en el terreno educativo es sólo poner de relieve la dimensión del hombre como esperanza, como conciencia anticipadora, como ser inacabado que tiende a su plenificación e integralidad.

Internalizar la razón utópica en la razón educativa quiere decir que toda teoría de la educación deber partir de la crítica o enjuiciamiento del presente y sus modelizaciones sociales y culturales para apuntar a esas nuevas posibilidades del futuro real, y quebrar de una vez el anacronismo de educar para lo sido e incluso para la más viva y momentánea actualidad, tensando la imaginación para inventar nuevos modelos de realiza-

⁵³ RE, 243.

⁵⁴ RE, 57. Véase *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, 165.

⁵⁵ Véase «Pensamiento moderno: el hombre desorbitado», en *Cuadernos de Investigación Histórica*, número 22, Fundación Universitaria Española (Madrid 2005) 97-113.

ción personal, de sociedad y de convivencia colectiva, adelantando el pensamiento para la creación de nuevas categorías mentales que iluminen la opacidad y complejidad del mundo que se avecina.

Como puede verse, la razón educativa no apunta ni se ciñe a una forma reduccionista de Pedagogía específica o especializada. Todos los ámbitos de especialidad de cultivo de lo humano deben ser atendidos y estudiados.

«La razón educativa desea dirigir al hombre como ser en proyecto, como unidad transida de historicidad. La razón educativa de que aquí hablamos debe contemplar como programa formativo algo mucho más previo, más elemental, más difícil y más necesario: hacer del hombre en potencia y en proyecto, *hombres en efectividad*. Debe cuestionarse y darse como tarea ver cómo el hombre se hace hombre, y no vive deshumanizado o alienado. Porque cuando el hombre es hombre, *todo lo demás le adviene por añadidura*».⁵⁶

4. EDUCAR PARA LA VIDA CREADORA

Desde el desilusionado vivir es preciso que surja un nuevo humanismo, que no puede responder a la clásica racionalidad occidental. Ha de subrayarse su carácter universal, integrador, pluricultural, que no aisle al hombre sino que lo haga consciente de su estar transido por todo lo existente.

De un modo global, el humanismo viene siendo el clásico (el hombre es naturaleza) y el moderno (el hombre es pensamiento: *res cogitans*). Las corrientes actuales del pensamiento han desenmascarado esa simplificación y ese reduccionismo, han servido para ampliar el horizonte de consideración de lo humano, hasta en aquello mismo en que eran, de por sí, reduccionistas. Han sido muy críticas frente a los humanismos ingenuos del pasado del hombre-objeto; pero, a la vez, han sido fundadoras de una nueva dimensión del hombre como *ser-con*.

La versión negativa de la alineación, debe verse ahora, desde el nuevo humanismo, en su *vertiente positiva*. El ser-en-el-mundo y ser-en-el-tiempo inaugura la radicalización de la historicidad. Y la alineación, tanto hegeliana, como marxista y heideggeriana y freudiana y estructuralista,

⁵⁶ RE, 59.

puede verse en la vertiente positiva del enriquecimiento del ser humano como sí mismo. El hombre futuro ha de ser el de ese humanismo integrador.

«El hombre futuro ha de tomar conciencia de su *razón integradora*: la de ser –sujeto y objeto; naturaleza y pensamiento, cruce y lugar de enlazamiento de las estructuras sincrónicas y diacrónicas a la vez; una sinfonía y diacronía devenientes. El hombre no es, repetimos, una esencia dada y hecha, sino una esencialización constantemente inclusiva y constituyente. No aislar sino conjugar».⁵⁷

El hombre unidimensional, que, de un modo arrogante, quiere abarcarlo todo manteniendo su mirada a ras de tierra, no es capaz de soportar la unidad superior de la que sólo somos un fragmento, y, con ello, la unidad queda desplazada del todo a la parte. Se prefiere el unísono a la sinfonía.⁵⁸ Expresado en terminología platónica, esto equivale a la tiranía, y, en términos modernos, al totalitarismo. De ahí la necesidad de elaborar una razón integradora como nos muestra nuestro autor.

El hombre no quiere ser alienado, ni manipulado a nivel alguno, ni social, ni económico, ni político. Y lo ha descubierto porque quiere ser sí mismo. Y ello es algo más que «liberarse» de posibles esclavitudes; es querer ser sí-mismo. En suma, hay que sacar las verdaderas consecuencias de la tan cacareada crisis de la cultura y civilización occidentales.

Observa Ramiro Flórez, que el pensamiento irrenunciable ha de verse hoy como sencillamente *preparatorio*.⁵⁹ Al ser un pensamiento preparatorio y dentro de la Historia, será pensamiento *nuevo*, creará origen y delinearé la faena de los saberes concretos en las exigencias necesarias y venideras. Nos recuerda con Heidegger que pensar es «traer el ser a la palabra». Eso es lo opuesto a instalarnos en el corazón del olvido en que actúa la época del poder, encadenado al dominio y agresión a lo sólo entificable, calculable, medible, manipulable. Ahí debe centrarse el gozne del cambio. Entonces captaremos la unidad que exige y del que se dota a este giro. El inicio del cambio debe buscarse en la lenta emergencia de una nueva subjetividad colectiva, en la inversión de las primacías en el sistema de necesidades humanas.

⁵⁷ RE, 78.

⁵⁸ Cf. BALTHASAR, H.U. von, *La verdad es sinfónica*, Encuentro (Madrid 1979) 9.

⁵⁹ Cf. «Marginales sobre historia, poder y saber», en *Flecos de Teoría*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2006) 445.

Ahí deben prefigurarse los motivos, como en un prelude, de la nueva sinfonía mundial. Sólo el pensar y el poetizar pueden desvelarnos el fundamento de nuestras agresiones al mundo y al hombre, en definitiva, al señorío de lo sagrado que late en el ser: «Y en el final de una época, solamente el pensamiento puede traernos a lo originario y de ahí iniciar un nuevo modo de pensar para ganar de nuevo el ser».⁶⁰

Hay que pasar, de la mera crítica a un nuevo campo de ilustración y racionalización, en el que tenga cabida ámbitos todavía no racionalizados, aunque para ello se preciso ampliar, «estirar el concepto mismo de la racionalidad occidental».⁶¹

«El hombre futuro está ya llamando a las puertas de nuestro presente. Sólo hasta esa constatación llega el pensamiento reflexivo. Desde ahí tiene que entrar en juego la *creatividad* e *imaginación* de estrategias humanizantes y no alienadoras. *No basta con la sola reflexión*. Y menos con la actitud condenatoria de todo lo nuevo. Esa novedad del mundo da hoy gritos por ese tercer humanismo».⁶²

4.1. Llamados a pensar

Cuando Heidegger se encara con la búsqueda de una caracterización esencial de nuestra época, formula sin titubeos que lo que la *define* esencialmente es la falta de pensamiento. El hombre de hoy huye ante el pensar.⁶³ «Esta huída ante el pensar produce la falta de pensamiento. Y quizá lo más grave no esté todavía ahí, sino en el hecho de que el hombre actual no quiere ver ni admitir el hecho de esa huída. Lo negará rotundamente y afirmará lo contrario».⁶⁴

Existen dos tipos de pensar: el pensamiento calculador y el pensamiento meditativo. De éste último es del que se habla cuando se afirma que el hombre actual huye ante el pensar. Y es que el pensamiento calculador nos traslada a otra realidad que no es la que de verdad existe sino la que ya nos viene cargada de urgencias creadas, no necesarias pero inevitables para la programación ineludible de ese mismo modo de pensamiento:

⁶⁰ Ibid., 447.

⁶¹ RE, 80.

⁶² RE, 81.

⁶³ Cf. «Pensamiento educativo en el contexto de la globalización», en *Flecos de teoría*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2006) 449-470.

⁶⁴ Ibid., 453.

«Es de decisivo alcance la afirmación de que al pensamiento calculador se le impone ese modo irreal de realidad y que, por ello, parece no le importa ni puede alcanzar el sentido que impera en todo lo que es [...] La significatividad inherente e inmanente a todo lo real se le escapa como el agua en una cesta. Sólo al pensamiento meditativo podemos llamarlo pensamiento no programado y abierto».⁶⁵

Frente al pensamiento calculador, nos propone elaborar un pensamiento anticipativo: «Hay que hacer brotar y amamantar y nutrir la veta ecológica de ese pensamiento respetuoso, *anticipativo*, precursor de un nuevo futuro que ya está llamando a las desvencijadas puertas de nuestros ilusos palacios derruidos. Hay que globalizar el mundo no desmundanizándolo, sino volviéndolo a su originaria finalidad de ser nuestro hogar».⁶⁶

«Ni está escrito el mañana». Es lo que sumisamente debe comenzar a balbucear casi en silencio, el pensamiento anticipativo. Para ejercitar ese pensamiento anticipativo es necesaria una iniciación, un aprendizaje. Es preciso en primer lugar desprendernos del pensamiento calculador. Lo cual es altamente dificultoso porque hoy no podemos llevar nuestra vida «normal» sinal. Hay que contar con él, desasirnos de él, y a la vez seguir utilizándolo.

Lo difícil, aunque tal vez lo único fructuoso, es aprender a pensar. Los filósofos son *los* pensadores. Se llaman así porque ha sido principalmente en la filosofía donde se ha desplegado el pensamiento: «El equívoco que hay que resolver es el de creer que pensar es seguir *una sola vía*, es decir, la que ha llevado al pensamiento a ocuparse con la ciencia y con la técnica, como ramas desgajadas del árbol del filosofar, y que sin embargo en ellas ya no pueda ejercitarse el pensar».⁶⁷

Lo que da que pensar no es el campo analítico y deductivo de las ciencias, sino aquello en que se asientan y de cuya particularización ellas mismas surgen. Las ciencias se ocupan de los fenómenos y de las apariencias, y, sin embargo, el pensamiento debe ir más allá de esas apariencias hacia la razón y fundamento de las mismas.

Aprender a pensar es, pues, en su más exigente razón, pasar de lo aparente a lo real, taladrar las apariencias y preguntarnos por los niveles de

⁶⁵ Ibid., 455.

⁶⁶ Ibid., 466.

⁶⁷ RE, 113.

realidad que dan lugar a las mismas. Si es difícil aprender y emprender ese camino del pensar, mucho más difícil todavía es «enseñar» a aprender. Desde luego, no se accede a él sólo por la filosofía. Está la poesía, el arte en general, la historia real, las vías de la mística, como otros posibles caminos de acceso a lo oculto, a lo no patentizado todavía, a lo que adviene como ausente a la presencialización. Aunque los modos de decir sean diversos, también por estos modos de acceso se puede alcanzar y *señalar* lo que se debe pensar.⁶⁸

Aprender a pensar sólo se logra *pensando*. Como casi todas las cosas del quehacer humano sólo se aprenden haciéndolas. Enseñar a pensar sólo puede entenderse como facilitar la situación que obligue a pensar. Por eso, al pensar podría aplicarse la misma frase que a la inquisición sobre el ser. No se puede decir que se busca la noción de ser, sin una previa comprensión del ser, sin una pre-comprensión. Para quitar el antifaz a una cosa, hay que saber de algún modo que trae su antifaz.

«Pensar es ejercitar nuestra posibilidad de *vida auténtica*. Es decir, vivir no en función y por lo que *se dice*, sino por lo que cada uno de nosotros es. Entonces, para ello, hay que saber de la realidad para saber de la autenticidad de nuestro comportamiento. *Enseñar a pensar es enseñar a hacer de nuestra vida una vida lograda*. Y si no queremos dejar-nos llevar de lo anónimo, de lo que *se habla*, de lo mostrenco, sino ser nosotros mismos, tendremos que ejercitar el pensar».⁶⁹

Todo pensamiento auténtico debe comenzar por la consigna de Husserl: *ir a las cosas mismas*, auscultar el latido de la realidad. Y cuando esa realidad nos es dada ya como interpretación, ver y examinar y ponderar los condicionamientos que hayan podido dar lugar a la interpretación misma. «Pensar es tener siempre atento el oído a la alborada de la realidad que es alumbrada en cada instante por la luz de su propio amanecer».⁷⁰

Advierte Ramiro Flórez que un buen modo de aprender a pensar puede ser también el repensar los conceptos o alusiones a la realidad de otros maestros pensadores, y cotejarlas con la realidad misma o con lo que, dentro del sistema de pensamiento si lo hubiera, el autor quería mostrar como costado propio o aún no revelado de la realidad acotada. De ahí sus

⁶⁸ RE, 114.

⁶⁹ RE, 115.

⁷⁰ RE, 96.

constantes referencias a grandes pensadores en el ámbito del pensamiento educativo como Agustín, Heidegger, García Morente, Unamuno, y otros.

En fin, todo pensamiento auténtico ha de poder ser vivenciado, es decir, asumido, autojustificado y, con ello, enriquecedor del propio yo. Y también con ello, todo pensamiento será concreador de nuevas posibilidades de pensar, de crear pensamiento.

Hace suyas las palabras de García Morente,⁷¹ recogidas en las *Leciones preliminares de Filosofía*: «si ustedes consultan dentro de sí mismos la riqueza de puntos de vista que hayan adquirido; si piensan que ahora sus almas están más amuebladas, no de conocimientos pero sí de vivencias; si ustedes tienen la conciencia de haber vivido conmigo algunas horas de auténtica filosofía, eso es lo que a mí me dará mayor satisfacción». ⁷² Se trata, en definitiva, de educar para la *vida creadora*:

«Porque en el meollo del pensar y de la misión está justamente eso: el poder percibir, en el silencio mismo, la llamada de la vida, de *nuestra* vida, que desde su hondura y pluriformidad nos invita a hacer de ella el *propio verso*, el poema que rime la consonancia con su destino». ⁷³

Los clásicos decían que al niño se le debe la máxima reverencia: «Hay que acercarse a él con respeto sagrado, cuidando de no inmiscuirse en la eclosión de su misterio latente, siendo sinceros y sumisos acompañantes de apoyo en su aprender a ser, en su seguir la voz del *fondo insobornable* que no quiere ser lo otro, sino realizar *la llamada de ser sí mismo*». ⁷⁴

4.2. *El nuevo horizonte pedagógico*

Hay que sacar a flote ese hombre futuro. «Sacar a *patencia* lo latente es una de las más aceptadas etimologías de la palabra *educación*». La Pedagogía, que siempre ha sido una ciencia anacrónica, ha de tomar ahora la delantera. «El acento de la escuela nueva ya no podrá ponerse en la docencia, sino en la *autorreflexión* y el *aprendizaje*. También en Pedagogía, hay que acabar con *el hombre a la defensiva*». ⁷⁵

Evocando la genial frase de san Agustín, «buscamos para encontrar y

⁷¹ Véase «Misión del pensamiento. Commemorando a García Morente», en *Razón educativa*, 98-118.

⁷² *Ensayos pedagógicos*, cit. en RE, 116.

⁷³ RE, 118.

⁷⁴ RE, 219.

⁷⁵ RE, 83.

encontramos para seguir buscando»,⁷⁶ entonces el aprendizaje es en sí mismo creatividad y crítica. Es búsqueda precedida por el discernimiento. Es aquí donde tiene su aplicación plenaria la verdad filosófica sobre el hombre como radical apertura:

«El hombre es un ser *abierto*... a todo. Pero fundamentalmente y es-tribadoramente abierto a... la *realidad*. De ahí que el gran maestro ha de ser siempre la realidad, que nunca es estática, que está en perpetuo devenir y que es, a la vez, vida e historia, acacer innovador, desafío siempre incitante a la capacidad creadora e innovadora del hombre siempre en busca de... sí mismo».⁷⁷

Es así como el aprendizaje es *autocorrectivo* de sí mismo, es crítico: no es de búsqueda de adaptaciones, sino concreativo, valorativo, auto-constructivo y autodirectivo. Por ello es consustancia a él la autorreflexión.

Siguiendo a san Agustín,⁷⁸ señala que el verdadero acto educativo y de aprendizaje ha de ser realizado en el alumno y por el alumno. Todo lo que puede hacer el maestro es externo y consiste en atraer la atención del discurso a su propio interior:

«La labor del maestro es admonitiva, tiende a internalizar la acción discursiva del alumno, dirigida no a aceptar lo que el maestro dice, sino a ponderarlo y mediarlo con la reflexión contuitiva de la verdad interior y de la realidad. Es el alumno quien debe *presencializar la verdad o el error* descubiertos mediante esa contuición. El alumno es de esta suerte *creativo o creador* de su propio hallazgo».⁷⁹

El saber no es algo que se infiltra o incrusta en el alma; es algo que se alumbraba en el hontanar del interior, de donde nace y brota. Todo conocer «es un *connacer*. Lo demás puede ser memorismo, almacenamiento de datos y documentos, cansancio o aburrimiento.

«Es la experiencia y la conciencia del propio acto de engendrar y de concebir y de dar a luz lo que produce alegría, entusiasmo, jocundidad y satisfacción. La necesidad de crear motivaciones para el aprendizaje de-

⁷⁶ *De Trinitate*, X, 2, 2.

⁷⁷ RE, 84.

⁷⁸ «La conversión de san Agustín y su lectura educativa», «El libro *De Magistro* en el proyecto pedagógico de san Agustín», en *Razón educativa*, 119-148; 149-174.

⁷⁹ RE, 171.

bería ser ya una reprobación automática de los planteamientos metodológicos del saber».⁸⁰

La segunda consecuencia de aplicación pedagógica de la doctrina de san Agustín, es lograr que los docentes o maestros no se sientan fracasados en la asunción de su labor educativa como fuerza instrumental, y sólo coparticipadora del proceso del aprendizaje en el saber:

«Su labor tiene función de copertenencia esencial al dinamismo del proceso. Pero no es parte interior activa y decisiva del mismo. Lo decisivo se fragua y opera en el secreto interior del *discente*, donde se da la fecundación y *generación de lo nuevo*, de lo que *innova* el ser. El *centro del acto educativo es la verdad*».⁸¹

La insistencia de san Agustín en la mediación interiorizada, es lo que obliga a considerar el proceso educativo como un proceso de autoeducación. Por eso se ha podido decir que el concepto de educación como autoeducación ha tenido en Agustín su verdadero y primer teórico.

En las estrategias de aprendizaje se hará entrar también la aceptación o el rechazo de los llamados conocimientos obligatorios, programas, exámenes, necesidad de emulación. Todo eso lo exigirá en su auténtica media la vida misma, que es el más duro examen al que todos nos tenemos que someter y que tiene tantas ramificaciones, que negar el hecho de exámenes es negar también la vida.

«Si el hombre es ante todo una unidad, la acción educativa exige especial atención al todo sistemático de conexiones y entresijamientos que constituyen el universo educativo. También aquí la verdad de la eficacia consiste en el todo».⁸²

En el brotar de la vida hacia delante, en el declinar valorativo de la función sacrificada del docente, puede que el grumo del pesimismo rezume su poso ácido sobre la soledad del maestro: «si no se trata de la necesidad de un alertismo sobre el necesario cambio, al maestro, en su soledad, no le queda otro recurso que el del *místico* en el vacío y oscuridad de su noche: *Donde no hay amor, pon amor, y encontrarás amor*».⁸³

⁸⁰ RE, 171.

⁸¹ RE, 172.

⁸² RE, 85.

⁸³ RE, 172.

La *educación* es misión de entrega y de *donación de sí mismo*. Hasta la transmisión de contenidos externos debe estar transida de mismidad. El contenido dialéctico de esta entrega está en que *cuanto más das, más eres*.⁸⁴

Siguiendo a Unamuno,⁸⁵ observa que la verdadera misión del maestro debe comenzar por el reconocimiento y aceptación de que la verdadera maestra es la vida, y conducir a los discípulos a que aprendan en ella, de ella y para ella. Este llamar a la vida y para la vida, se expresa a veces en un principio más amplio que podríamos llamar *principio de realidad*. En esa lectura de la realidad y de la vida se aprenderá incluso el modo de leer en los libros. Y se aprenderá sobre todo que «el amor es metafísica; y cuánta razón unamuniana asistía al personaje Augusto Pérez, de Niebla, cuando afirmaba: *Amo, ergo sum*. La razón educativa es esto: lograr más *plenitud de vida*».⁸⁶

Así pues, la razón educativa es *única*: agrandar la vida, capacitar para vivirla con la mayor amplitud y riqueza posibles, densificarla y hacerla más plena de dicha y esperanza. Sugiere Ramiro Flórez que en el frontispicio de toda institución educativa debería figurar el siguiente rótulo, para vivenciar su condición de pasajera e itinerante: «¡Atención a la vida, y todo lo demás se os dará por añadidura! Se entiende, en el aprendizaje, es decir, en la educación».

4.3. La categoría de lo nuevo

La realidad aparece dándose siempre como devenir cambiante e innovador. La configuración de un sistema educativo debe intentar ser la respuesta válida a los nuevos problemas que plantea esa realidad adveniente para que, al ser comprendidos y asumidos racionalmente, puedan reconciliarse en el hecho del perfeccionamiento del ser humano, personal y socialmente considerado.

Es en el atenuamiento, en la media en que ello sea posible, a la nuda y pura realidad donde debe iniciarse el nuevo discurso teórico sobre la educación. Y es en ese horizonte en el que Ramiro Flórez sitúa su hermosa contribución sobre la «Educación para lo nuevo».⁸⁷ Es innecesario, a

⁸⁴ RE, 195.

⁸⁵ Véase «Sistema de pensamiento en Unamuno», en *Razón educativa*, 175-201.

⁸⁶ RE, 199.

⁸⁷ En RE, 226-248.

estas alturas, advertir que al hablar de educación, Ramiro Flórez se sitúa en otro plano que en el de la simple docencia, incluyendo la información en la formación, el saber en el *aprender a ser*.

La desazón ante lo nuevo produce dos actitudes diversas y aun opuestas. La de *rechazo* y la de *aceptación*. En la primera lo nuevo se ve como amenaza a la propia identidad personal. Sobre esta primera actitud se monta una segunda que es la del *hombre a la defensiva*. El acto educativo se convierte en conflicto pedagógico y en escenario de lucha campal. Ese presunto acto educativo convertido en lucha, ya no es acto educativo.

La actitud de aceptación es una actitud positiva, la desazón ante lo nuevo conduce aquí a la reflexión inquisitiva, al cómo y al porqué se produce lo nuevo. Lo nuevo se clarifica en lo que tiene de necesario e irreversible o de inútil y desviado en las obligadas metas educativas. Visto en lo que tiene de necesario, invita a la *asunción*.

La Historia real de la Pedagogía está escrita por esas grandes figuras. No han tratado de repetir sino de crear, de responder mental e imaginativamente y por experiencias ensayadas y retocadas al hilo de la vida, a las exigencias que planteaba en su momento esa desazón ante lo nuevo. Sócrates, Platón, san Agustín o santo Tomás, todos han partido para levantar el entramado espiritual de sus concepciones de las necesidades de una Pedagogía fundante y no una pedagogía mendiga y dependiente de doctrinas que ya la historia viva había abandonado.

Señala el ejemplo paradójico de santo Tomás. El triunfo de su doctrina ha ido codificando su pensamiento como modelo a imitar en una especie de *perenne eternismo*, convirtiendo a santo Tomás en lo que contrario de lo que fue. Uno de sus primeros biógrafos, Guillermo de Tocco, que había sido a la vez discípulo suyo, nos dice sobre su eficacia pedagógica: «Explicaba cosas *nuevas*, lo hacía con planteamientos *nuevos*, lo probaba con razones y argumentos *nuevos*, y [...] se diría que Dios le había bañado con una luz *nueva*». ⁸⁸ Y es que: «Las obras maestras del espíritu tiene siempre la virtud de decir una *palabra nueva*, de ofrecer nuevas visiones de los problemas humanos a las almas que se acercan a ellas con serenidad y afán de comprensión». ⁸⁹

Haciéndose cargo de las dificultades y de la necesidad de reobrar co-

⁸⁸ RE, 233.

⁸⁹ FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Ed. Religión y Cultura (Madrid 1958) 7.

ntra la actitud negativa ante lo nuevo y, a su vez, de crear y favorecer y potenciar la actitud positiva y de aceptación han nacido las llamadas Pedagogías prospectivas. Comentando sus aciertos y riesgos, observa que el énfasis de lo que previamente va a venir, *confunden lo futuro con lo nuevo*. Y lo pedagógico de la prospectiva se convierte en ciencia ficción. El acto educativo cae sobre un vacío, sobre lo inexistente.

Con la mejor de las intenciones se parte de que hay que educar, no desde el pasado y su experiencia aleccionadora, al menos en las decepciones, sino desde el futuro y para el futuro. Y en el discurso de prevención de pasados fracasos, se pasa a formular la educación para el futuro como la forma de educación para lo nuevo.

«Al anacronismo pedagógico de lo viejo no debe oponerse el prospectivismo de un futuro vacío, sino un presentismo radical, el discurso sonoro y chirriante de la *presencia*, lo único real y atendible. Se está realizando una *falacia educacional*. Se programa la educación para ese futuro, como realidad ya existente y a la que la educación se debe adaptar. Se cae así en la falsedad de dos tópicos crónicos y lamentables de toda la historia de la educación: la adaptación y la armonía preestablecida. El *futuro se ha objetivado* para que *lo nuevo deje de serlo*».⁹⁰

No hay más novedad de futuro que la del presente, la de la rebuscada expresión de Heidegger, de *futuro sido*, o de las más comprensibles de san Agustín, de *presencia del futuro*: Todo lo que es, es presente. La presencia del pasado es la memoria, la presencia del presente es la atención y la presencia del futuro es la expectativa o la esperanza. ¡Siempre el presente! Latente o patente, pero inequívocamente ahí.⁹¹ El presente es la dimensión en la que se mueve el cristianismo, y es en él donde radica su fuerza, a diferencia de la trascendencia platónico-budista o la trascendencia judía.⁹² La existencia, al como ellos la viven de hecho, es inauténtica. Para ambas el presente es la falsedad, la no verdad. Y el principio de

⁹⁰ RE, 237.

⁹¹ RE, 238. Véase «Los tres modos del tiempo en función de la presencia», en *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, 127-134.

⁹² La trascendencia platónico-budista se halla inequívocamente dirigida hacia el *pasado*. Todas las formas de trascendencia guardan relación con la «re-memoración». Sólo el recogimiento en el Sí mismo puede preservar de la fatal dispersión de la existencia; el camino misterioso va hacia adentro, hacia las profundidades, hacia el «ser», que es siempre un haber sido. La trascendencia judía está claramente orientada hacia el *futuro*. El reino mesiánico está por venir, el futuro es la «apertura» que permite respirar al hombre. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, Encuentro (Madrid 1979) 152.

la sabiduría es la negación del aquí y del ahora. Sólo el cristianismo ha tenido el arrojo de afirmarlo, pues Dios lo ha afirmado primero.

«Ha introducido en nuestro presente la «plenitud de la gracia y de la verdad» (Jn 1, 17). Lo ha llenado con su presente. Pero, dado que el presente divino encierra en sí todo “pasado) todo “futuro”, Dios nos ha abierto a partir de él todas las dimensiones de la temporalidad. El Verbo que se hizo carne, es el “Verbo que era en el principio”, y en él hemos sido “predestinados desde la fundación del mundo”. Y es el “Verbo final”, en el que han de ser recapituladas todas las cosas del cielo y de la tierra: el Alfa y la Omega».⁹³

«Educarse se entiende como un asumir y tomar conciencia de lo sido para desde ahí edificar el propio ser, pertrechándose para hacerlo mediante el siendo de la realidad histórica. La educación no es nunca algo hecho y que hay que repetir, algo compacto y esenciado, sino un quehacer de innovación, siempre reiniciándose, siempre en trance de ser más, mejor y en el propio nivel, pues de lo contrario vivir implicaría un ser cada vez menos, y, finalmente, anihilarse. La educación es el discurso inacabado en diálogo con el devenir mismo de la realidad».⁹⁴

Si no se presta atención a lo nuevo, toda cultura vigente deja de serlo, se petrifica y carece de vida real. La verdad del recuerdo sólo puede ser real, desde la percepción de la innovación. La verdad íntima y profunda del devenir es que el *ser* sólo puede concebirse como *acontecer*.

«Es así como *lo nuevo* se nos presenta y es la categoría fundamental de la realidad histórica y de la misma inteligibilidad. Lo nuevo es lo verdaderamente esenciante, y la realidad ha de concebirse como proceso de esencialización. Lo nuevo es *categoría constituyente de realidad*, y de comprensión de esa misma realidad. El ser como acontecer conduce a que la esencia sea siempre inacabada, y variable en el proceso de su auténtica esencialización o en el de su frustración. Y esto es lo nuevo».⁹⁵

En la comprensión de lo nuevo debe instalarse toda teoría educativa que pretenda ser coherente y fundada en realidad. Lo nuevo es lo que siempre adviene, inédito cada día, cuando los días traen algo inédito:

«También a este concepto deveniente de la realidad se le podrían aplicar, trasponiéndolas de su contexto, aquellas palabras teológicas:

⁹³ BALTHASAR, H.U. von, *La verdad es sinfónica*, o.c., 153.

⁹⁴ RE, 239.

⁹⁵ RE, 242.

“He aquí que hago *nuevas* todas las cosas”. *Lo nuevo es adviento de realidad*. Por eso, en la asunción personal y positiva de lo nuevo, se realiza la esencialización festiva de lo humano, como celebración pascual. Saber hacerlo e incitar o favorecer el hacerlo es educar». ⁹⁶

4.4. La realidad como advenimiento

La realidad toda es lo que *ya* es y lo que adviene presenciándose. Lo que adviene es lo nuevo, lo que «duce» la realidad. La realidad es educativa de sí misma y por sí misma. Y es educativa del hombre en la medida en que el movimiento dialéctico hombre-realidad-acontecimiento contribuye a la esencialización positiva del mismo hombre.

El advenimiento dialéctico en que se da la educación es, a la vez, sacar de, extraer, criar, alimentar, conducir, hacer salir, comparecer, elevar, etc. Hay una relación inextricable entre realidad y dimensión educativa del hombre. Pero al decir que hay una *relación*, ya estamos indicando que el hombre no es equiparable unívocamente a lo que llamamos realidad. Indica que hay una emergencia de lo humano frente a la pura y nuda realidad.

«Llevada a su más radical fundamentación es aquí donde se instala la razón educativa. No se trata de que el hombre *se adapte* a la realidad, sino de que busque e inquiera su modo de autorrealizarse como libre, para ser lo que de suyo proyecta ser». ⁹⁷

En el concepto de realidad entra también la cultura. El hombre crea la cultura por los mecanismos objetivadores de su inteligencia, de su razón o de su espíritu. Esta cultura, en sus momentos de respuesta buscada, y hallada suficiente para satisfacer el sistema de necesidades que se le plantean al hombre, es cultura emergente, constituyente y enriquecedora del estar humano frente a las cosas. Es una parte esencial de la educación, porque es concreción.

«Educar simplemente en o para una cultura es otra forma de solapamiento de la educación como adaptación. No debe, pues, domesticarse al hombre para sincronizarlo con esa cultura, sino capacitarlo para enjuiciarla y quebrar su anquilosamiento. Educar nos implica en caso alguno el sometimiento a una cultura o civilización dadas, sino la

⁹⁶ RE, 242.

⁹⁷ RE, 244.

incitación a enjuiciarlas, para aceptarlas o rechazarlas, según contribuyan o imposibiliten la realización de ese *ab-soluto* que es el hombre». ⁹⁸

Así pues, el propugnar una educación para lo nuevo, no tiene nada de afán de *novismo*, sino de innovar o intentar esclarecer lo nuevo a que se debe aprestar, sin remedio y sin dilaciones, la creación de una verdadera teoría educativa. No siempre lo advenido en la realidad en que vive el hombre, es lo humanizador y logrado. En su devenir histórico, el hombre puede ir esenciándose o deshumanizándose. Así, nos encontramos en la Modernidad con el *hombre desorbitado*: «No se trata de algo exagerado en el hombre, es sencillamente la situación del hombre fuera de su órbita, la deriva que le debía ser esencial en su hacerse y dejarse enseñorear por su deber ser histórico». ⁹⁹

«De ahí que lo esencial de la actitud ante lo nuevo, positiva y decididamente receptora, haya de ser de autoconciencia crítica, de conversión mental y de humildad. Innovar la educación es tornarla a sus orígenes y raíces, es cimentarla en el centro de su estribación que es el hombre, sin concesiones a nada de lo que pueda impedir su propia identidad y su proceso de esencialización». ¹⁰⁰

Lo nuevo que ha de advenir como logrado no es fácilmente discernible, tiene algo de subyacente, oculto, aunque sea siempre presente. Hay que acceder a su verdadero rostro por tanteos y aproximaciones para acecharlo, descubrirlo, discernirlo y enjuiciarlo.

Educar para lo nuevo supone una previa actitud de aceptación de lo nuevo como necesario y de invitación a convertirse hacia lo que tiene de reto y de exigencia de nuevos caminos o nuevas metodologías.

Educar para lo nuevo es educar para el *discernimiento crítico* ante la realidad deveniente, descubriendo lo que trae de indicativo humanizador y lo que traiga de alienante.

Educar para lo nuevo es enseñar a ver y vivir la realidad y no facilitar la fuga o huida de la misma mediante el embrujo de palabras.

⁹⁸ RE, 245.

⁹⁹ «Pensamiento moderno: el hombre desorbitado», o.c., 98. Explica como en Hegel vemos confluir el inicio y fijación de la Modernidad hasta quebrar plenamente en ella la órbita existencial de lo humano.

¹⁰⁰ RE, 246.

Educar para lo nuevo es crear interiorización, hallazgo de sí mismo, y ensimismamiento frente a las solicitudes de las cosas para saber a qué atenerse desde la propia mismidad y vocación.

Educar para lo nuevo es formar para la comprensión de la pluralidad, denunciando los señuelos del igualitarismo, dialectizando la identidad con la diferencia para construir, día a día la propia identificación. En tiempos de igualitarismo no hay lugar para los héroes. El tipo ideal de hoy es el anti-héroe. Son los héroes los que ponen en marcha la comprensión dialéctica de lo histórico: ser-en-sí; ser-de-otro-modo; y ser-para-sí. En efecto:

«Los héroes son los que toman conciencia de las necesidades de su tiempo, meditan cómo responder a ellas y ponen al servicio de esa meta todo su esfuerzo y sus hazañas. El poder de los héroes consiste precisamente en eso: en *recibir la fuerza de lo real*, detectar su temporalidad emergente y facilitarle su nacimiento. Representan la previsión, el oído atento y el deseo de advenimiento que late anunciando el porvenir, el cambio, la categoría de lo nuevo».¹⁰¹

Educar para lo nuevo es, ante todo, y sobre todo, educar para la creatividad, para la invención de alternativas a lo caduco, para la audacia de quebrar esquemas teóricos desconectados con la verdad de la realidad, para la búsqueda de cimientos y cauces de comprensión que puedan alojar lo que adviene de indicador positivo y logrado.

Educar para lo nuevo es, en fin, *ir a las cosas mismas*, para adelantarse a su semantización por la astucia del poder, y hacerlas rendir su riqueza y su savia al servicio del hombre.

¹⁰¹ «Pensamiento moderno: el hombre desorbitado», o.c., 104.

BBLIOGRAFÍA

R. Flórez

- _____, *Razón educativa. Ensayos de pensamiento pedagógico*, Fundación Universitaria Española (Madrid 1991)
- _____, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Ed. Religión y Cultura (Madrid 1958)
- _____, *Presencia de la verdad. De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*, Librería-Editorial Augustinus (Madrid 1971)
- _____, *Libertad y liberación. Sobre el concepto de libertad en su dimensión antropológica* Publicaciones de la Universidad (Valladolid 1975)
- _____, *El hombre, mansión y palabra: aspectos actuales del pensamiento místico occidental*, Fundación Universitaria Española (Madrid 1997)
- _____, «Educación para lo nuevo», *Cuadernos de pensamiento*, 5, Fundación Universitaria Española (Madrid 1990) 131-146; y también en *Razón educativa. Ensayos de pensamiento pedagógico*, Fundación Universitaria Española (Madrid 1991) 225-248
- _____, «Voluntad de poder y pensamiento transeuropeo», *Cuadernos de investigación histórica*, 19, Fundación Universitaria Española (Madrid 2002) 9-46; y también en *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2003) 193-240
- _____, «Marginales sobre historia, poder y saber», en *Cuadernos de investigación histórica*, 20, Fundación Universitaria Española (Madrid 2003) 11-34; y también en *Flecos de teoría*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2006) 419-448
- _____, «Pensamiento educativo en el contexto de la globalización», *Cuadernos de pensamiento*, 17, Fundación Universitaria Española (Madrid 2005) 29-45; y también en *Flecos de teoría*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2006) 449-470
- _____, «Pensamiento moderno: el hombre desorbitado», *Cuadernos de investigación histórica*, 22, Fundación Universitaria Española (Madrid 2005) 97-114

RAZÓN MÍSTICA Y RAZÓN POÉTICA.
LA RECEPCIÓN DE HEIDEGGER
EN RAMIRO FLÓREZ

Por MARÍA JESÚS CARRAVILLA
Universidad Católica de Ávila

Ramiro Flórez fue «un pensador», con todo lo que esta expresión lleva consigo. Un pensador de su tiempo, transido por los requerimientos del mismo; lúcido para otear los signos de ese «su tiempo», que era el que le había tocado vivir, pero era suyo; y de él y en él se sentía protagonista. No con ese protagonismo «desorbitado», ni figurativo, sino meditativo y activo. Discretamente. Con ese proceder que consiste en «el decir» que es mostrar las evidencias interiores, o los interrogantes, cuando fuere el caso; transmitir la presencia y la ausencia, que no se da una sin la otra.

Quizá su posición, en estos lares del pensamiento, pueda compararse a la del dios Pan en el escenario artístico de la biblioteca del Escorial. Es significativo que este personaje le haya interpelado de tal manera. ¿Exponente de un pensamiento crítico, avisado, no académico, omniabarcante, de quien es espectador de la historia y, al mismo tiempo, actor? ¿Exponente quizá de un modo de ser y pensar conjuntivo, que no disyuntivo, extraño a veces, original siempre, y ante todo personal, muy personal? ¿Exponente, en fin, de un pensamiento místico, manifiesto en un peculiar logos *cuasi* poético, simbólico, returgente y apofántico tantas veces? Velado por el símbolo, por el análisis, por el personaje, el dios Pan muestra y esconde tantos resquicios de pensamientos y experiencias, que bien podría simbolizar al espectador de toda una historia

del pensamiento pero que es, a su vez, el reverso de una intrahistoria personal, indecible, de experiencias interiores, escondidas en cuanto tales. Pues bien, el dios Pan nos invita a la mesa del recuerdo con los manjares succulentos de las obras de nuestro anfitrión de honor y los mejores vinos de su bodega personal.

Porque el pensador Ramiro nos produjo admiración cuando le conocimos, nos produce también asombro ahora cuando le recordamos –que significa pasar por el corazón–, cuando recorremos el itinerario de su alma transida, pletórica de significación, a través de sus obras.

Le recuerdo en sus conversaciones. Era tranquilo, pausado; como quien se sienta a la mesa a saborear un buen vino. Siempre era buen vino, ya fuera joven o añejo. Era el vino de «la interior bodega» el que se saboreaba en la mesa de la sabiduría compartida con Ramiro. Guardaba siempre un buen bodegón, bien surtido, bien cuidado. Dicen que la clave de un buen banquete es el vino y que en una bodega cada vino tiene su lugar y tratamiento; su tiempo. Y, dicen también, que hay que saber cuidarlos, no se piquen o se enrancien. Unos, hay que saber sacarlos a su debido tiempo, son los vinos jóvenes; otros saber guardarlos, son los vinos de solera o los gran reserva. Y esto es todo un arte. Es el arte del pensar y del decir, que admiramos en nuestro amigo: la bodega bien surtida y la mesa preparada, según la ocasión.

Eso sí, su escanciar era siempre pausado; como todo él. Como ese mirar discontinuo, velado por sus densos párpados; así era su verbo: tranquilo, sosegado. Densado en sus ¿monólogos? no, eran diálogos interiores. Eso sí, con los grandes del pensamiento. Por su bodega han pasado vinos de solera: un Hegel, un Heidegger, una Edith Stein. Por otros lares: un Ortega, un Unamuno, un Zubiri, un Morente, una Zambrano. También otros lugares para Marcel, Bergson, sin excluir a Eckhart y Molinos. Y no podían faltar Ignacio de Loyola o Fray Luis de León o Suárez. Y más al hondón, los grandes reservas, los bien adobados: un Agustín, un Juan de la Cruz, aunque también nos parece que había ocupado un lugar, muy cercano a estos, Heidegger.

Su bodega está bien amueblada, y hay diversidad de vinos que confluyen en variadas ocasiones, según banquetes temáticos; sus más comunes eran: la antropología, la metafísica, la historia, la pedagogía, la religión. Y en ellos nunca faltaban los platos fuertes y tantas veces combinados: el hombre, Dios, la verdad, la libertad, la dialéctica, los valores, la existen-

cia. Sin olvidar platos básicos que siempre parecen concurrir: la modernidad, la racionalidad, el lenguaje.

Pero hay banquetes que son especiales; requieren preparación, estilo, buen gusto, buenos platos y buenos vinos. Un banquete era el que producía esta expectación en Ramiro: era el banquete de la mística, de la «razón mística», que ya no sabe ser sin «la razón poética».

Razón mística y razón poética es el itinerario a recorrer. Nos colaremos en alguno, sólo alguno, de esos banquetes privados que el propio autor mantuvo, y cuyo comensal más constante fue Heidegger. Banquetes tranquilos, con sobremesa acompañada de la conversación sugerente.

«Razón mística» —que abarca o deriva en razón poética— fue quizá la aportación más genuina de nuestro autor. Es verdad, según él mismo atestigua, que la expresión es de Santo Tomás, pero él la toma y usa de otra manera y es exponente de la veta íntima de un pensamiento integral e integrador, que es racional y es místico al mismo tiempo; aquí es donde encontramos la síntesis última de su pensar. El dios Pan, con apariencia de dioscecillo, significaba, sin embargo, la totalidad. Así ocurre con la razón amparada en la mística. Pero veamos todo esto con un poco más de detenimiento.

UNA CALA HISTÓRICA

«Hace tiempo, hace demasiado tiempo
que el pensar se asienta sobre o seco»

Esta expresión de Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, es exponente de la denuncia que hacía este autor de esa trayectoria del pensamiento por los sequedales de la subjetividad desde la ilustración a nuestros días. Heidegger la trae a colación como réplica a la acusación de su pensamiento como irracional y místico. Censura la identificación de lo no lógico con lo místico, así como la reducción de todo pensamiento a lo lógico-técnico. Se queja de que se proponga la lógica «como instancia suprema de cuestiones metafísicas, suponiendo sin más como intangible su soberanía».¹ «La lógica es la sanción, que comienza desde la sofística y Platón, de esa interpretación. Se juzga al pensar según medida a él inadecuada. Este juicio se asemeja al proceder que intenta valorar la esen-

¹ M. HEIDEGGER, *Wat ist Metaphisik* (1929) 26.

cia y capacidad del pez según el término en que éste se encuentra en disposición de vivir en la sequedad del campo. Hace tiempo, hace demasiado tiempo que el pensar se asienta sobre lo seco. ¿Y puede llamarse “irracionalismo” al esfuerzo de llevar de nuevo el pensar a su elemento?». «El ser como Elemento es la silenciosa fuerza (“*stille kraft*”) de capacidad pudiente, es decir, de lo posible».² Así es como se pronuncia en *Carta sobre el humanismo*.

Ramiro Flórez se hace eco de este empeño de Heidegger de «llevar de nuevo el pensar a su elemento», de esa crítica a la reducción de la racionalidad a la racionalidad lógica.³ Se nos antoja que Heidegger, tan opuesto a que se tildase su pensamiento de «irracional» y «místico», no habría encontrado ningún impedimento para aceptar una «racionalidad mística», como postulara más tarde Flórez.

El pensamiento asentado sobre lo seco, fuera de su elemento, que es el ser. Ramiro Flórez había hurgado los entresijos de esa trayectoria del pensamiento moderno y postmoderno —posilustrado, prefiere decir él— hacia ese sequedal. Veamos algunos hitos del mismo.

Había bebido en las mismas fuentes de la modernidad, que se encuentran no en Descartes sino en otras kalendas, que se remontan a San Agustín. «Sabido es que San Agustín, hombre fronterizo, rompe con el mundo antiguo e inicia la estructuración del hombre interior, dato esencial sobre el que estriba la teoría de su conversión. La fuerza y contenidos de ese imperativo incidirán como es obvio en toda la espiritualidad posterior medieval; pero será sobre todo la característica más definitoria de toda la conciencia moderna, centrada desde su arranque en la afirmación indubitable del propio yo». Y agrega, comparando su situación cultural a la de San Juan de la Cruz: «A San Juan de la Cruz no le será preciso llevar el análisis de esa experiencia hasta el punto de superar por ella la duda o el escepticismo... vivió en una cultura colectiva que partía del hecho de una fe compacta, sin fisuras de apelación fuera de ese mundo compartido de la unidad de una creencia».⁴

Agustín fue su primer amor. Fue antecedente de la modernidad, pero se situaba en la interioridad recién estrenada, epocal y personal; y es el

² M. HEIDEGGER, *Brief über der Humanismos* (1946) 6.

³ Cf. R. FLÓREZ, *Flecos de Teoría* (Madrid 2006) 245 ss. Concretamente en su exposición sobre «La referencia al fundamento-abismo en Heidegger».

⁴ R. FLÓREZ, *El hombre mansión y palabra*, (Madrid 1997) 15.

principio de su conversión. Pero no es una interioridad subjetivizada. A eso se llegará muy después.

Continúa Ramiro Flórez con sucesivas calas en el análisis de esa trayectoria del pensamiento por las vías de la subjetividad hacia la modernidad. Es significativa, a este respecto, la concurrencia del «misticismo especulativo» del maestro Eckhart. En este autor sí se encuentran antecedentes temáticos, incluso terminológicos de las grandes figuras de la filosofía alemana. Centrado en la explicación del lenguaje, de la palabra, que en última instancia quedará «sin porqué», Ramiro ve en este autor el lugar común de referencia del idealismo alemán; así lo descubre, sobre todo, a partir de sus reflexiones en torno al *Prólogo a San Juan*.

«Lo producido es siempre la palabra que dice, anuncia y enuncia su procedencia» (n. 4) «Esta palabra, logos o razón, está íntegra en el interior de cada una de las cosas e íntegra fuera de ellas» (n. 12)

«Lo más apropiado que se puede decir de Dios es que es palabra (*Word*), y que es verdad (*Wahrheit*). Dios se ha nombrado a sí mismo como palabra. Dijo san Juan: En el principio era la palabra, y con ello aclara, a la vez, que cada uno debería ser un *adverbio* cabe el Verbo».⁵

Posteriormente se centrará en el análisis de la pregunta. «El pensamiento que pregunta *Porqué*, se ha de trocar en rendida aceptación y enmudecimiento. La palabra es razón... Y con ello la palabra es principio y es final del quehacer interrogativo... No tiene *porqué* ya que es el principio de todo y para todas las cosas».⁶

Otra versión de este juego de la palabra-razón, aún más incisiva, señala la palabra como lo primigenio de todo flujo existencial; no podemos ir más allá de la razón de esa palabra. Es entonces cuando no hay «razón» de la razón. «El principio de dar razón o principio de razón suficiente, se trocará en el último repecho discursivo, en el fundamento desfundamentado»⁷. Ramiro va buscando el hilo conductor hasta el basamento mismo del pensamiento en Eckhart, hasta el fundamento sin fundamento. «Por eso Dios es Fundamento (*Grund*) y es Abismo (*Ab-grund*) es el desierto sin oasis o es el «mar sin límites de su desfondamiento».⁸

Pero agrega que para llegar al fondo de Dios hay previamente que llegar a nuestro propio fondo. Ambos fondos, el divino y el humano se en-

⁵ D. W. I, 465, Sermón 9.

⁶ FLÓREZ, R., *El hombre mansión y palabra*. 81.

⁷ *Ibid.*, 81.

⁸ D. W. III, 113, 1-3.

tre cruzan y envuelven. Es lo que le lleva a considerar el alma como «chispita divina».

La palabra, el flujo existencial, la razón, Dios, el hombre, se aúnan en Eckhart. Flórez sitúa perfectamente el misticismo eckhariano en ese ámbito del *misticismo especulativo* señalando que «el ámbito del reencuentro, del verbo y el adverbio, *se ubica siempre en el entendimiento* donde como en su templo hace Dios su morada».⁹

Ramiro Flórez se hace eco de las resonancias que el Maestro Eckhart va a tener posteriormente en Hegel y en Heidegger: «Si se intenta reflexionar con atención y pausa comprensivas, encontraremos que todo el confusionismo y nebulosidad que circunda y atraviesa el idealismo alemán, se convierte en supremo realismo al ir desvelando y concienciándose de este giro copernicano operado por el discurso de Eckhart. El pensamiento teológico y el pensamiento filosófico se reencuentran en la cúspide o el último basamento con la oscura noticia de la razón acuñada por el pensamiento místico. Como muestras señeras podrían acuñarse el Absoluto de Hegel, dando razón de Sí mismo en las distintas y sucesivas configuraciones del mundo, en las que su Ser es su Acción (*Tat*), y, ya en la actualidad, el discurso sutil, recio y sin concesiones con que Heidegger somete el principio de «razón suficiente» o «la esencia del fundamento». Son, agrega, «distintos horizontes conceptuales desde los cuales se viene a topar con la formulación de Eckhart».¹⁰

En este sentido considerará a Eckhart como «el forjador o inspirador de la mejor terminología y conceptualizaciones místicas de Occidente posteriores a él y que alargan sus tentáculos de presencia y vigorización a otros muy variados campos del pensamiento».

Entre esos campos señala su teoría del continuo Nacimiento por la que «el *ser* ha quedado traspuesto en *acaecer*», la esencia de la divinidad como «lo absolutamente *inefable*», la *inmanencia* de Dios con las criaturas, manteniendo intacta su trascendencia. Por ello el mundo será *hierofántico* y *teofántico* a la vez, y el hombre donde ha lugar o se ubica lo sagrado de esa revelación.

Son botón de muestra de temas y reflexiones actuales que nos remiten a esta raíz común en un pensador que, el mismo Ramiro Flórez insiste en calificar de místico especulativo.

⁹ *Mansión y Palabra*, 83.

¹⁰ *Ibid.*, 82 ss.

HEGEL O LA DIALÉCTICA HISTÓRICA

Hegel y Heidegger: dos herederos de Eckhart, dos hitos de la modernidad ilustrada y posilustrada. Dos referencias de primer orden en Ramiro Flórez. Es Heidegger nuestro referente, pero no se puede eludir la influencia de Hegel, en ambos.

Hegel supondrá para nuestro autor la inmersión en el pensamiento dialéctico. Buceó en él extrayendo lo más genuino de un vino de solera, con el que hay que contar en la bodega del pensamiento occidental. Se hace eco de la significación que Hegel supuso para el pensamiento europeo, autor al que Ortega definiera como «un emperador del pensamiento».

Pues Hegel supondrá «la trasposición de toda la filosofía anterior en Dialéctica», y ésta confluirá en una explicación racional del devenir histórico, es decir, en una *Filosofía de la Historia*. Resalta el signo de unidad que preside su vida y obras. Unidad sistemática que supone esa trasposición de: «toda filosofía en dialéctica»; «la realidad en puro dinamismo»; «la historia como el despliegue del espíritu en el tiempo», que es «espíritu universal» o «espíritu del mundo» o «espíritu del pueblo», según momentos, -algunos hombres excepcionales encarnarán el «espíritu de su tiempo y de su pueblo» como Sócrates, Napoleón... etc-. La trasposición también «del estado en fuente de eticidad»; y, en fin, «la Providencia en astucia de la razón» y «la Filosofía en Teología».

El mismo Hegel, que fue hijo de su tiempo, se entusiasmó celebrando su época. Y al ver a Napoleón galopando sobre su caballo blanco le llamará «alma del mundo»; «la afirmación se reafirmará cada vez más, en la medida en que Napoleón trataba de imponer un nuevo orden que apuntaba a una noción social de Estado autoritario, y por ello, según Hegel, racional». ¹¹ «El Estado es la vida moral realizada... Lo divino del Estado es la ida tal como existe sobre la tierra». ¹²

Como es sabido, el sistema hegeliano se bifurcó en la derecha y la izquierda hegelianas (Michelet, Rosenkranz, «los viejos hegelianos», o bien Feuerbach y sobre todo Marx, «los nuevos hegelianos»); fijándose unos más en el sistema global, otros en la dialéctica, derivando ésta hacia las relaciones de producción y su historia como única historia. Pero la

¹¹ R. FLÓREZ, *Cuadernos de investigación histórica*. (Madrid 2005) n. 22, “Pensamiento moderno: el hombre desorbitado” 112.

¹² G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Revista de Occidente, 1974, p. 101.

historia misma ha respondido a estas derivaciones ideológicas del sistema hegeliano.

Y sentencia Ramiro Flórez sobre la significación de esta teoría del Estado en Hegel: «Lo decisivo en este caso es la evidencia de que todos los totalitarismos posteriores a Hegel le hayan reclamado indefectiblemente como precursor y Maestro».¹³

Pero también se dieron posteriores derivaciones de Hegel en el existencialismo, Heidegger y Sastre, «que acusará la presencia de Hegel en sus análisis de la historicidad, de la desesperación, de la conciencia desgraciada, y de los gritos de la contradicción y escisión interiores del hombre». Por otro lado, el estructuralismo hará presente a Hegel, con su visión del «todo como sincronía y diacronía, del hombre como víctima y veleta de su contexto, y de la esencial conexión o interdependencia de las partes en la función diversificadota del todo, según el puesto que ocupen dentro del sistema o estructura. Extremando el paralelismo, podrían verse las doctrinas de la existencia como *ontologías* y las del estructuralismo como *historicistas*».¹⁴

Ramiro Flórez se pregunta, tras esta inmersión en Hegel, si esta filosofía de la totalidad no deja anulado, sin presencia ni voz eficaces, a la persona; si puede haber cabida para una responsabilidad de los individuos y de los pueblos frente a esa Razón trans-individual que trasciende las intencionalidades de los hombres, es decir, frente a la «astucia de la razón» en su desarrollo histórico. Es la crítica al idealismo hegeliano desde la vertiente personalista y ética más elemental. Es la respuesta antropológica y ética a un idealismo desaforado que, lo peor del caso, redundó en ideologías referenciadas a imperativos de la acción.

La crítica de Ramiro es al hilo de sus reflexiones en torno al Quijote. – También en Ramiro, como en Ortega y Unamuno, hay las *meditaciones en torno al Quijote*, y no es baladí el tema; por algo se ha dicho que el pensamiento español está inmerso en nuestra literatura- Pues bien, Hegel desde su «devenir histórico», influido por Goethe, acoge su famosa sentencia del Fausto: «En el principio fue la acción». Asegura Ramiro que «esta genial intuición poética pasará a ser en Hegel una fuente y tierra natal de reflexión filosófica; traducirá desde ahí que *el espíritu en sí es activo*, y concluirá no solamente que “en el principio fue la acción” sino

¹³ *Ibid.*, 113.

¹⁴ *Flecos*, 61.

que la acción es el principio y eso en todos los órdenes». ¹⁵ Este el eje del idealismo, del subjetivismo moderno.

Responde Ramiro desde la sentencia del Quijote: «Yo sé quien soy; yo soy el hijo de mis obras» (1ª p. c. IV); y agrega: “D. Quijote, hacía que a *su acción*, le precedieran sus *ideales*. Y que dentro de esos ideales la acción nunca fuera “esorbitada”, fuera de ese ámbito elegido. Pero la principalidad de la acción puede hacer de descarrilamiento o desorbitación de muchos caminos ajenos dañinos a lo esencialmente humano. La principalidad de la acción favorece al pensamiento *calculador* antes que al reflexivo y *meditativo*». ¹⁶ Y deriva de aquí el drama de la razón instrumental, de la tecnocracia actual. «La técnica es hito sagrado y no adorarla es de sacrílegos. La máquina nos debilita, pero nos da rapidez, prisa, horizontes desconocidos y abiertos, sensaciones de dominar tiempo y espacio y... ser. La máquina nos hechiza y nos esclaviza. Y, huérfanos de pensamiento, ahí estamos». ¹⁷

Otro ámbito de crítica a Hegel iría en relación a la noción de Dios. Se pregunta Ramiro si no queda destruida la trascendencia divina en una concepción de Dios como Absoluto que deviene e historifica, que se imanentiza. ¹⁸ Pero este punto de crítica lo veremos desde la que hace el mismo Nietzsche, que si algo le define en su versión crítica es justamente frente a la filosofía hegeliana.

Tras la «montaña gigante» que supuso el idealismo, con Hegel como su exponente máximo, considera Ramiro Flórez a Nietzsche; lo sitúa «en el bisel de fondo, pendiente y alejándose de él, como sensor, como juez y como profeta visionario y enloquecido. Entre sus muchas denuncias y desenmascaramientos, acertados o descarriados, siempre me ha impresionado una sentencia por la que intenta desnucar toda la filosofía alemana. La sentencia, agudamente ambigua en su objetividad y rabiosamente despectiva en su intención, dice que toda esa Filosofía alemana no es más que una Teología camuflada»; ¹⁹ en otra expresión agrega Nietzsche que la «la filosofía alemana está corrompida por sangre de teólogos». Ya Hegel había hablado de la muerte de Dios; por supuesto en otro contexto, no significaba que Dios haya dejado de existir, sino «el modo necesario

¹⁵ Cf. *El hombre desorbitado* 101-104.

¹⁶ *Ibid.* 103.

¹⁷ *Ibid.* 104.

¹⁸ Cf. *Flecos de teoría*, concretamente, c. 2: “Hegel y la dialéctica”, 41-59.

¹⁹ *Flecos*, “Contenido y objetivación de la vivencia religiosa”, 210.

de su existencia como Dios dialéctico. Esto quiere decir que Dios ha muerto como posible existencia de una esencia divina abstracta, que no fuera sujeto, en el sentido hegeliano, es decir, sujeto del devenir. Dios muere cada día en la negación de lo finito, que es negación de sí mismo. Y Dios muere en la Historia, al quebrar en cada momento, como inadecuadas, todas las imágenes que nos hacemos de él... La historia es, una vez más, la auténtica teodicea». «La insistencia moderna en la intramundaneidad de Dios llega hasta hacerse coincidir con la “muerte de Dios” en el sentido fuerte de Nietzsche, y pone fin a la modernidad».²⁰

La crítica de Nietzsche tiene a su base la absorción de Dios por parte de Hegel que pasa en su sistema de *un Dios gótico a un Dios dialéctico* –convirtiéndolo en «el Dios en el que se puede pensar pero al que no se puede rezar»- Un Dios que, aunque se pueda salvar su trascendencia, queda demasiado «historificado, desmisterializado», señala Ramiro. Y agrega que Nietzsche señala un matiz esencial en su discurso funerario: Dios ha muerto porque *nosotros le hemos matado.*; e interpreta: «Porque la filosofía occidental, camuflada de teología, *ha matado en la conciencia de los hombres la vibración y el pálpito de su presencia.* A la liturgia verbalizada del “requiem aeternam Deo”, debe seguir o buscarse la aurora pascual de su resurrección... Una entrada conducente a esos caminos podía hacerse estribando en otra de las expresiones de Nietzsche, solitario y acongojado, que grita por «el Dios desconocido» que vuelva a él. Son las palabras que, en la obra *Y entonces habló Zaratustra*, pronuncia el «mago» desamparado, retorciéndose y estremeciéndose, por el dolor de la herida de lo que se le ha amputado de sí mismo:

“¡Oh! ¡Vuelve a mi lado,
con todos tus tormentos!
¡Oh, vuelve al lado
del último de los solitarios!
¡Todos los arroyos de mis lágrimas
corren hacia Ti!
¡Y la llama de mi corazón
se enciende para Ti!

²⁰ R. FLÓREZ, «El hombre desorbitado», *Cuadernos de investigación histórica*, (Madrid 2005), n. 22, p. 110

¡Oh, vuelve a mi, mi Dios desconocido,
Dolor mío, suprema dicha mía!"».²¹

No es el Dios de Hegel el referente de la herida de Nietzsche, sino el *Dios desconocido*, allende mi subjetividad. En este sentido, Nietzsche es considerado como el gozne entre la primera y segunda secularización que suponen la modernidad y la posmodernidad posilustrada. Hegel había supuesto la cumbre en la emergencia de la razón lógico-histórica, vendrá posteriormente la caída estrepitosa de esa misma razón tras el desencanto, la fragmentación que sucede a la modernidad. Nietzsche en su alocada crítica hace lúcido, sin embargo, un cambio de época, un anhelo de salir de esa desafortunada subjetividad que tan magníficamente ha representado Ramiro Flórez en la imagen del *hombre desorbitado*.

HEIDEGGER: SER, HOGAR, SOSIEGO

El autor verdaderamente referencial para Ramiro Flórez, y que tomamos como referente de nuestras reflexiones, ha sido Heidegger; otro hito histórico en el pensamiento de occidente en las últimas décadas. Autor enigmático. Conocedor de su momento histórico. Si Hegel representaba la escenografía de la dialéctica histórica, Heidegger va a representar la llamada y evocación del ser.

Heidegger es heredero, como ya se ha dicho, de Eckhart y Hegel, pero también de Suárez, y no puede entenderse sin situarlo frente a autores de su tiempo, como Marcel, Scheler... etc. Ramiro Flórez le presenta al habla con todos ellos. Pero quizá con quien más dialogó él fue con el mismo Heidegger. De modo que si en la aurora de su trayectoria intelectual el lugar primordial le correspondió a San Agustín, y en su juventud se situó frente a Hegel, en la madurez y el atardecer de la jornada le gustará disertar sosegadamente con Heidegger. De hecho le pone al habla con casi todos los autores con que conecta. Es como ese buen vino, siempre presente en todo banquete. O el comensal permanente, como de casa, ante cualquier invitado.

Nos preguntamos por qué esa continua referencia de Ramiro Flórez a Heidegger. Quizá por lo enigmático de este autor, o por la vena mística, que ya hemos señalado, y que le sitúa siempre allende toda transitorie-

²¹ *Ibid.*, 230.

dad, o quizá Ramiro se sentía identificado con él en esa búsqueda sin fondo en la propia existencialidad humana; ya que «Heidegger es uno de esos maestros enigmáticos que presentan un espejo donde cada cual puede leer su propio pensamiento, su destinación interior».²² Lo cierto es que en las últimas etapas de su pensamiento bien puede decirse que Heidegger ha sido el compañero inseparable de Ramiro Flórez. Vamos a ver los hitos de sus sucesivos diálogos con este autor.

LA INFLUENCIA DE ECKHART EN HEIDEGGER

En la mesa que compartimos el primer invitado es Eckhart. Es significativo el influjo tan medular precisamente de un autor místico. Encuentra Ramiro numerosas referencias eckhartiana en Heidegger. Concretamente, nociones tan centrales como fundamento y abismo, entrelazadas, a su vez, en las nociones de ser, de Dios, de hombre. Y ello en la búsqueda continua del *locus* lingüístico-interrogativo de su procedencia.

Para el Maestro Eckhart Dios, desfondada divinidad, es Fundamento y es Abismo; en ese fundamento-abismo es justamente donde el alma palpa la unión con la divinidad. Ambos fondos y abismos, el divino y el humano se entrecruzan y envuelven: «El maestro Eckhart parece intentar resumir su doctrina del fondo sin fondo de Dios y del fundamento abismal del alma, al tiempo que reitera y propone ejemplos de vivir *sin porqué*». Y le cita: «Si alguien estuviera durante miles de años preguntando a la vida *¿por qué vives tú?* Si la vida pudiera contestar le diría: “Yo vivo *porque vivo*”... Si alguien preguntara a un hombre veraz, es decir, que obra desde su fundamento, “¿por qué obras tus obras?”, éste, si contestara como debería contestar, diría: “Yo obro sencillamente *porque obro*”».²³ Y aquí es donde encuentra R. Flórez el trasunto de *La proposición del fundamento* heideggeriana, inspirada en la tan referida frase de Angelus Silesius: «la rosa es sin porqué; florece porque florece». Vivir *sin porqué*, porque hemos tocado fondo en la pregunta por el fundamento del ser humano-divino, y el existir mismo responde *porque...*

Eckhart, antecedente sin duda de Heidegger, es recurrido por este autor junto a otras trayectorias, aunque nunca será olvidado; sobre todo resalta Ramiro Flórez sus vigencias al principio y final de su trayectoria:

²² S. FUMET, “Heidegger et les mystiques”, en *La table ronde*, 182 (1963) 88.

²³ D. W. I., 450.

«El maestro Eckhart parece detectarse a lo largo del transitar inquisitivo del pensamiento de Heidegger. Naturalmente ese acompañamiento no puede afirmarse como en exclusiva, ni acaso como el más decisivo... Es evidente la preponderancia de otros autores en las más subidas etapas de su itinerario (Aristóteles, Platón, Kant, Leibniz, Hegel, Hölderlin, Nietzsche...) Pero es también evidente que en los puntos inicial y último de la comba temporal de su encaminamiento ningún autor puede ponerse como mejor símbolo de esa procedencia de origen que acompaña y reaparece en el advenimiento final. Esa comba temporal va desde la inquietud y radicalización del preguntar hasta el amansamiento y dulce ampara que se remansa en el sosiego: *Seinfrage* y *Gelassenheit*. De esta forma el punto de llegada reapropia y asume, a otro nivel de riqueza y plenitud, el punto de partida».²⁴

LA INFLUENCIA DE SUÁREZ EN HEIDEGGER

En el análisis mismo de esa trayectoria del pensamiento heideggeriano, señala Ramiro a Suárez como una pieza fundamental.²⁵ Este autor, presente en casi todas las universidades alemanas durante los siglos XVII y XVIII, supone un hito importante para el pensamiento alemán. Heidegger considera que «Suárez es el pensador que ha sistematizado por primera vez la filosofía medieval, ante todo la ontología».²⁶ «En la acuñación escolástica pasa la Ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la «metafísica» y filosofía trascendental de la Edad Moderna».²⁷ Le coloca incluso por encima de Santo Tomás y considera que ha logrado hacer de la Metafísica un saber filosófico autónomo y unificado y, por ello, tránsito hacia la modernidad. Es una ontología lo que encuentra en Suárez; y Heidegger, nos señala Ramiro, «tiene como tema propio, único y casi obsesivo la pregunta por el ser y el olvido, tozudo y persistente, del ser mismo a que lo ha sometido, sin percatarse de ello, la metafísica occidental. Suárez le interesa como una formidable palanca para realizar el derribo, el desmontaje o, como la pa-

²⁴ R. FLÓREZ, *Flecos de teoría*, (Madrid 2006), «La referencia al fundamento-abismo en Heidegger», 237.

²⁵ Cf. R. FLÓREZ, *Flecos*, «La metafísica de Suárez en la “Historia del ser” de Heidegger» 118-129. Se trata de una conferencia que tuvo que dar el autor en el Instituto Iberoamericano de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, en el año 2000.

²⁶ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. G. A., 24, 112.

²⁷ *Ser y Tiempo* (Trad. Gaos) 22.

labra más fuerte que él utilizará, la “destrucción” de esa metafísica... Todos los lugares en que Heidegger se ocupa de Suárez persiguen esa meta. ¿Cómo el ejercicio “metafísico” del pensamiento ha dejado impensado al ser? Denuncia así la carencia actual de un pensamiento que esté enraizado en el ser. Y señala Ramiro: «Por eso, atiborrados de Cultura, informática y cálculo, el pensamiento reflexivo y meditativo ha perdido la palabra».²⁸

Es en los principios de ese recorrido por la historia del ser, en *Ser y Tiempo*, donde alude Heidegger a Suárez considerando que hay que «destruir» el contenido tradicional de la ontología antigua: «Si ha de lograrse punto a la pregunta misma que interroga por el ser el “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante».²⁹

Y señala Ramiro Flórez, interpretando ese recorrido heideggeriano por algunas estaciones fundamentales de la historia de la ontología, «los cambios históricos en la presunta noción de ser (*cogito cartesiano*, subjetividad trascendental, voluntad de poder, etc.) y las supuestas ilaciones por las que se realiza el salto del “ente” al ser, siguiendo éste siempre “entificado”, es decir olvidado o falseado»³⁰. No se trata de prescindir de la metafísica sino de enderezarla hacia lo que pretendía saber y de hecho olvidaba: el ser. Suárez será puntal de ese enderezamiento, según Ramiro Flórez. Al final enderezamiento supondrá superación. Pero más adelante.

El principio de la metafísica olvidadiza del ser, se encontrará, según Heidegger, en la distinción entre esencia y existencia. La tesis de Suárez sobre la no distinción real, sino sólo de razón, entre esencia y existencia será entonces completada por los interrogantes de Heidegger en torno al ser. Al respecto recoge Ramiro la exposición que hace Heidegger: «El ser se diferencia en qué-es (*Was-sein*, esencia) y que-es (*Dass-sein*, existencia). Con esta distinción y con su preparación comienza la historia del ser como metafísica... ¿Qué se manifiesta aún como “es” si se prescinde de

²⁸ *La metafísica de Suárez*, 119.

²⁹ *Ser y Tiempo* (Trad. Gaos) 27.

³⁰ *La metafísica de Suárez*, 121.

qué y del *que*? Y si la búsqueda de lo más general no lleva, sin embargo, a ninguna parte, ¿tiene que comprenderse el *qué-es* como una especie del *que-es* o, a la inversa, a éste como una derivación de aquel? Si se resolviera esto quedaría aún la pregunta por el origen de la distinción, ¿viene del ser mismo? ¿Qué “es” el ser? ¿Cómo resulta de él el venir de la distinción, su proveniencia? ¿O esta distinción es sólo atribuida al ser por el pensar? Si así es ¿por qué tipo de pensar y con qué derecho? ¿Cómo le es dado el ser a ese pensar para tal *atribuir*?». ³¹

Tras este planteamiento encuentra Ramiro Flórez dos temáticas fundamentales en la trayectoria heideggeriana, con resonancias suarezianas: la preeminencia del ser como *actualitas* y el tránsito hacia la subjetividad incondicionada.

El ser como *actualitas* es recogido por Heidegger de Suárez, como resultado de la *causalitas*. De este modo señala Heidegger que «*Existencia es actualitas* en el sentido de la *rex extra casus et nihilum sistens*, de un ser eficiente que traslada algo “afuera” de la causación y realización, al ser efectuado, y de este modo supera la nada (es decir, la falta de lo real)». Por ello, terminará Heidegger señalando «Que el ser se haya entregado a la esencia de la realidad efectiva sólo puede recordarse. El recuerdo retrotrae aquí a la anterior esencia del ser en el sentido del presenciar con el carácter de la obra y de lo visual». ³²

Ramiro Flórez señala cómo confundir el ser con el ser-actual es mutilar el ser; dejarlo reducido a «ente» olvidando toda su oculta y real (aunque no actualizada) virtualidad entificadora... Se entiende por ello, nos dice, que «al final de reflexiones sobre el ser “reducido” y ocultado en el ente, como al hilo de esta exégesis del texto de Suárez, esté en Heidegger la misma evocación y lamento: “el ser ya sólo puede ser recordado”». ³³

En el tránsito hacia la subjetividad incondicionada que presenta Heidegger, señala Ramiro Flórez un hilo conductor que unifica las diferentes versiones de esa subjetividad: el no captar la diferencia básica entre ser y ente.

Tres pasos, refieren ese tránsito: objetivación, representado por Suárez y su concepto objetivo de ente; subjetivación, representado por Descartes

³¹ *Nietzsche II*, 401.

³² *Nietzsche II*, 418.

³³ *La metafísica de Suárez*, 125.

con su certeza y aseguramiento del contenido subjetivo del *ego cogito*; y subjetividad incondicionada, representada en Hegel «como reflexibilización del Espíritu absoluto esciente de sí».

En Suárez, sustancia, Dios, criaturas... todas estas entidades se las engloba como si fueren una, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí, y coinciden en el ser. Ese contenido objetivo se corresponde en el entendimiento con el contenido mental subjetivo de su verdad. En definitiva, la metafísica es Ontología y a una también Teología.

En Descartes «al volverse la verdad certeza del saber de una humanidad que se asegura a sí misma, comienza esa historia que en el cómputo historiográfico de las épocas se denomina *época moderna*... En el premonitorio comienzo de esta historia se transforma la relación del hombre con todo lo real».³⁴

Ramiro Flórez rastrea el recorrido que hace Heidegger por esa subjetividad. «En la medida en que el ente se concibe como algo objetivado, se pone ya indefectiblemente el sujeto como centro focal del conocer y cimiento de la afirmación del mismo ente. Un brote decisivo de la subjetividad está ya en Descartes... Heidegger persigue el arborescente de ese brote... donde esa subjetividad alcanza la identificación con lo Absoluto es en Hegel... Para la planificación y dominio de la subjetividad hay que contar con Hegel y con Nietzsche. Y Heidegger los relaciona enlazando la subjetividad incondicionada con la Voluntad de Poder».³⁵

¿PENSADOR MÍSTICO?

Heidegger es lúcido respecto de la situación de pensamiento que ofrecía la modernidad. Este análisis, este paso por los autores señalados, refleja sobre él mismo. Señalamos ahora brevemente la temática por la que transita al paso de sus análisis buscando esa veta mística de que se le acusaba, muy a su pesar. Ramiro va desgranando esa trayectoria en algunos epígrafes que se repiten en sus referencias a Heidegger: La procedencia, Fundamento-Abismo, la recurrencia del lenguaje, el sosiego.

La procedencia teológica de Heidegger es considerada por Ramiro como la clave de su pensamiento. «La procedencia permanece siempre en el advenir». Esta sentencia de Heidegger se puede asociar, sin duda, a él

³⁴ *Nietzsche II*, 346.

³⁵ *La metafísica de Suarez*, 128-129.

mismo. Pero no era la teología su camino. «Si yo me propusiera escribir una teología, a lo que muchas veces me he sentido inclinado, no sería la palabra ser la que hubiera de entrar en ella... La fe no necesita del pensamiento del ser».³⁶ La hermenéutica, otro punto de arranque en su pensamiento, era para él el modo de dilucidar la relación entre la palabra y el ser, al modo que la teología es la interpretación de las Sagradas Escrituras. En este sentido reconoce que «sin esta proveniencia teológica no hubiera llegado al camino del pensamiento».

En los principios de su andadura como pensador, Husserl mismo señaló que Heidegger era un pensador de talante místico y muy preocupado por la problemática religiosa. Y Ramiro flórez pone de relieve la temática en torno a la experiencia fáctica de la vida en la fe cristiana, en los cursos que dio en Marburgo, en los albores de su quehacer docente, trayendo para ello al habla a San Agustín, Lutero, Kierkegaard, etc. Pero sobre todo, como ya hemos puesto de relieve, será el Maestro Eckhart al que prestará más atención. Nos adentramos ahora en la trayectoria temática de Heidegger.

FUNDAMENTO-ABISMO

En los principios, en sus reflexiones en torno al ser, en su derivación en el *Dasein*, busca siempre esa comprensión preontológica del ser, temática fundamental de *Ser y Tiempo*. Podemos preguntarnos si los existenciales que se dan en el *Dasein*: la llamada o vocación y ser deudor o culpable, podrían remitirnos a Dios, puesto que él mismo señala que la llamada, «viene de mí, y se dirige a mi y además por encima de mi».³⁷ Sin embargo, señala que Dios sería una explicación precipitada, «por encima de los datos fenomenológicos». La vocación llama, en suma desde la Nada. El ser deudor tiene la misma resolución: el desvelar el hecho abismal de la Nihilidad del *Dasein* como fundamento. Pero además Heidegger alarga la radicalización para despejar el espacio en que más adelante se va a alojar el concepto de libertad, también como abismo. Son los surcos de aquella situación existencialista que Ortega criticó como pocos: pretendiendo mejorar y ahondar ese pasado inmediato Heidegger nos viene ahora «con patetismos, con gesticulaciones, con soltar de sus

³⁶ Cf. J.BEAUFRET, *La Quinzaine Itteraire*, 196 (1974) p. 3.

³⁷ *Ser y Tiempo*, 54.

jaulas todas las palabras de presa del diccionario: angustia, desazón, decisión abismo, Nada».³⁸

Se dio la *Kehre*, un cambio de dirección, cansado ya de los malentendidos existencialistas. En el avance de la *Kehre* será el ser el que se llama o llama al Fundamento y el ser esencia en sí mismo fundante. Como en el *Nachwort* el ser será igualmente *abismo*, pero como misterio y como silenciosa voz de lo ausente. Y es Ramiro Flórez el que nos hace caer aquí en la siguiente reflexión: «¿No es extraña coincidencia que hayan sido los místicos los que con más radicalidad e insistencia nos hayan hablado del Fundamento y de la relación Fundamento-Abismo, precisamente refiriéndose a nuestra Nada y a Dios?».³⁹

Pero Heidegger no asume el apelativo de místico para su pensamiento. Incluso en los albores de su producción se le calificaba así. Es donde se queja de esa asociación de lo no-lógico con lo irracional, con lo místico; era la interpretación técnica del pensamiento. «Se juzga el pensar según una medida a él inadecuada. Este juicio se asemeja al proceder que intenta valorar la esencia y capacidad del pez según el término en que éste se encuentra en disposición de vivir en la sequedad del campo. Hace tiempo, hace demasiado tiempo que el pensar se asienta en lo seco. ¿Y puede llamarse irracionalismo al esfuerzo de llevar de nuevo el pensar a su elemento... El ser como Elemento es la silenciosa fuerza de lo posible».⁴⁰

Ramiro Flórez se hace eco de lo significativo de que Heidegger desde casi los principios de su producción sea tildado de místico.

LA RECURRENCIA DEL LENGUAJE

Es otro de los aspectos por los que Ramiro Flórez nos descubre la veta mística de Heidegger, ya presente desde el principio, pero señalada posteriormente.

Esa distinción entre el fundamento como *porqué* y el fundamento como *porque*, que Ramiro Flórez asocia a la terminología de Eckhart, por un lado, y a las connotaciones que las reflexiones de Angelus Silesius en torno a la pregunta ¿por qué florece la rosa? Y su respuesta: «la rosa es

³⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, O. C. VIII, 298.

³⁹ R. FLÓREZ, *El hombre mansión y palabra*, c. III: «El sosiego en San Juan de la Cruz y el concepto de serenidad en Heidegger».

⁴⁰ *Carta sobre el humanismo*, Taurus 1959, 6.

porque es; es sin porqué. La rosa florece *porque* florece». El porque, que rechaza toda fundamentación y todo *porqué*, nombra lo sencillo en lo que todo proyace y sobre lo que todo reposa». «El fundamento, considerado en su otra esencia como sin porqué y demora, abre un vestíbulo a la pregunta sobre el sentido del ser».⁴¹

En este sentido trae Ramiro a colación la afirmación de Colombo de que el pensamiento de Heidegger sería de una «mística ontológica», asociando su noción de nada a la teología negativa. También señala a K. Löwith que indicara, si bien desde un sentido más despectivo, cómo la mística del ser de Heidegger recuerda a Eckhart, señalando este autor, además, cómo después de *Ser y tiempo* da una vuelta a su comienzo teológico. Y agrega Ramiro cómo Heidegger «lucha con las palabras para hacerles decir lo no dicho o lo indecible, como lucharon los místicos para expresar lo inefable de lo experimentado; y señala algunas de las expresiones contrapuestas que utiliza: Presencia-ausencia, oculto-manifiesto, latente-patente, próximo-lejano, fundamento-abismo...» Y se pregunta «¿no ha sido Heidegger precisamente quien tan sutilmente ha analizado y profundizado la conexión inextricable y de copertenencia entre el habla del hombre y el habla del lenguaje?...»

Todas estas reflexiones y rodeos nos conducen a que, previo al lenguaje expreso, existe una *experiencia* radical de lo que se dice en coherencia con todo lo que, aún experimentado, queda por decir. El verdadero y originario decir nace de la experiencia... como ocurre en los místicos. Heidegger relata y dice experiencias de su camino. En él, acaece la maravilla de las maravilla; se experimenta qué significa ser. Ahora bien, insiste Heidegger que el decir de la experiencia del ser sólo puede conducir al debido silencio: es como el sonido de lo callado o el correcto enmudecer ante lo inefable.⁴²

EL SOSIEGO

Es la traducción que Ramiro Flórez encuentra más apropiada para el escrito *Gelassenheit*, supondrá la última etapa y definitiva de Heidegger. Fue el título de una conferencia pronunciada en 1955. Otros escritos afines serán *El misterio del campanario*, *El camino del campo*, *Una palabra*

⁴¹ *Mansión y palabra*, 173.

⁴² *Ibid.* 177.

de agradecimiento etc. Aquí en *Gelassenheit* es donde se da «la mejor penetración en uno de los ámbitos más significativos del discurso místico». ⁴³ Término usado por Eckhart, Heidegger desentrañará un sentido más profundo; pero observamos la influencia que al principio y al final de su trayectoria mantendrá el Maestro Eckhart. Reitera Ramiro, al respecto, la unidad profunda en la trayectoria de Heidegger, aunque se deba admitir la *Kehre* como un viraje del pensamiento hacia un nuevo comienzo; siempre estará presente el punto de partida de *Ser y Tiempo*: el olvido del ser. En él se dará, por encima de de la diversidad de etapas, una unidad que preside ese caminar «siguiendo una estrella, eso solo», como quiso poner como lema en su tumba.

El significado de *Gelassenheit*, la *antigua palabra*, que decía el mismo Heidegger, se sitúa respecto del «asunto del pensar»; es el elemento en el que se movió siempre Heidegger. Significa toda una actitud, pero también el final de un proceso por esa trayectoria de la interioridad. Ramiro prefiere traducirla por *sosiego*, al son de san Juan de la Cruz, cuando nos remite al «estando ya mi casa sosegada», tras la Subida y el tránsito por la Noche. Aunque evita otro tipo de paralelismo, sí señala R. Flórez que «en ambos discursos se da el círculo que va del Yo como morada de lo desconocido o escondido al hallazgo de lo buscado misterioso como morada del Yo» ⁴⁴. La búsqueda heideggeriana de una salida del Nihilismo, termina apelando a la *Gelassenheit* como la esencia del pensar.

La serenidad es ya a estas alturas del proceso de pensamiento de Heidegger su situación de llegada. «En la etapa que ahora vive queda ya lejos el radicalismo interrogativo y se acaricia el nuevo don o gracia con requerido acatamiento». Una nueva actitud se vislumbra, «la actitud en virtud de la cual nos mantenemos abiertos al sentido oculto la nombro yo —dice Heidegger— *la apertura al misterio*». «El sosiego ante las cosas y la apertura al misterio se copertenecen». «Ellos nos conceden la posibilidad de permanecer en el mundo de un modo totalmente diferente. Nos prometen un nuevo fundamento y suelo en que podamos estribar y perdurar fuera de peligro... para reintegrar en una nueva figura transformada la vieja autoctonía que vemos desapareciendo aceleradamente». ⁴⁵

⁴³ *Ibid.*, 179.

⁴⁴ *El hombre mansión y palabra*, 157.

⁴⁵ *Gelassenheit*, 24.

Ramiro resalta la crítica a la razón calculadora que aparece en esta obra: «El pensamiento esencial está en fuga, en trance de huida, ante el pensamiento de aplicación calculadora y dominante de la técnica. La agudeza del planteamiento calculador nos va reduciendo a la total carencia del pensamiento, haciendo perder al hombre lo más propiamente suyo, su esencia meditativa. Hay que salvar esa esencia del hombre. Y para ello hay que tener despierta la meditación».⁴⁶ Esto llevará a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. En su situación Heidegger mismo hará prevalecer el privilegio de la meditación en esa serenidad ya conseguida. «La reflexión posterior debe considerar todo solamente en la *Gessenheit* de una larga y paciente meditación».⁴⁷

Al hilo de estas consideraciones, en *El camino del campo*, presenta Heidegger, una definición del hombre centrada en la esencia del pensar. Tres dialogantes presentan sus diversas versiones: el erudito, citando a Kant, nos dirá que pensar es querer y querer es pensar; pero se concluirá al respecto que la esencia del pensamiento supone «la renuncia al querer». Y Ramiro comenta agudamente: «El feliz hallazgo de ese acierto formulativo de un querer como renuncia al querer, se atribuye al momento del “entretanto” en que se les adentra la caída de la noche y les conduce dulcemente al recogimiento. Parece como si el fruto de *experiencia de la noche* viniera a ser doble: da recogimiento y acierto y da acierto porque da recogimiento. Pero además da tiempo para meditar y nos invita al paso lento... aunque sepamos, o porque sabemos, que “aun estamos lejos de la morada de los hombres”».⁴⁸

El punto difícil es el paso del querer al sosiego, precisamente porque «no está en nuestras manos el despertar en nosotros el sosiego»; «porque nos sigue oculta la esencia del sosiego»; «porque el sosiego nos es otorgado viniendo de otra parte».⁴⁹

El problema en torno a la esencia del pensamiento empieza a dilucidarse en un examen de la interioridad, de ese trasbase entre pensamiento y ejercicio de voluntad, que nos presentan al paso Heidegger y Ramiro flórez. «El problema planteado era el de la esencia del pensamiento», «Acaso esa esencia hayamos de buscarla en el fondo del sosiego», —cita Ramiro a Heidegger— ¿Qué hacer, pues? No hay nada que hacer. Hay

⁴⁶ *El hombre mansión y palabra*, 183.

⁴⁷ *Nachwort*, 40.

⁴⁸ *El hombre mansión y palabra*, 184.

⁴⁹ *Gelassenheit*, 32.

que esperar, se trata de esperar. Hasta ahora tenemos el camino y tenemos que cuidar no desencaminarnos».⁵⁰

El análisis que hace Ramiro a este nuevo encaminamiento de Heidegger va a señalar su estancia en esa mística noética con que caracterizará a este autor. «El encaminamiento del sosiego implica el cese del querer, implica dejar de una vez por todas la representación, renunciar a la actitud inquisitiva, al ámbito noético consituyente de la conciencia, al horizonte trascendental, para ir reduciendo y orientando todo a otro horizonte concreto y abierto a la vez, que Heidegger llama aquí *die Gegend*, la región, comarca, el contorno, la circunstancia... *Gegend* se torna *Gegnet*, extensión, espacio ilimitado, lo que obra la apertura, el paso, lo que viene al encuentro...».⁵¹

La significación de ese sosiego, será múltiple, nos señala Ramiro: es camino, reposo, movimiento. Pero acaso la mejor calificación que encuentra es la de «región misteriosa o enigmática a la que no hay con qué responder porque ella es, justamente, la *región de la palabra* de la que sólo ella puede responder de sí misma».

Situarse en esa región de la palabra sería la esencia del pensamiento, pero es una situación transeúnte; acaso la situación del hombre sobre la tierra. Ramiro identifica esa situación como una estancia en el «entre». «La esencia del pensar, de este modo, no se determina por sí misma, sino de otro algo que nos esencializa en cuanto reencuentro. Esta copertenencia en reencuentro y asimilación es el “entre”. Morar, hacer estancia en ese “entre” es la espera, la esencia de ser huéspedes en ese “entre”».⁵² «Esta es la esencia del sosiego, que el hombre alcanza por la presencia que le circunda y en el favor de su asemejamiento. Así presentimos la esencia del pensamiento como sosiego».⁵³

Esa estancia en el «entre» sería el punto donde conecta la mística noética de Heidegger con toda mística, pues ese «entre» sería también una especie de «umbral necesario a toda mística».

Ese umbral puede decirse respecto de otras místicas, concretamente respecto de la mística cristiana, que Ramiro Flórez conoce a través de San Agustín y, sobre todo, de San Juan de la Cruz. En el discurso de los místicos cristianos se va más allá; se llega a la experiencia de encuentro con

⁵⁰ *El hombre mansión y palabra*, 185.

⁵¹ *El hombre mansión y palabra*, 185.

⁵² *Ibid.* 185.

⁵³ *Gelassenheit*, 51.

Dios. En la explicación de esa experiencia, el saber místico es también renuncia al afán de saber, al dominio del querer; identificable con el tránsito por la *Noche*, pero es en espera de la alborada del encuentro.

Comparando ambas místicas concluye Ramiro: «La de Heidegger se queda en *mística noética*, pero que puede ofrecer lugares de encuentro con el itinerario expresado por el lenguaje evocativo, metafórico, simbólico y poético de toda mística. Está lejos del canto alborozado del místico con un Credo religioso, precisamente porque en ese presentir a que se llega en el sosiego, se queda en silencio y escucha».

Y sitúa el lugar preambular de Heidegger respecto de San Juan de la Cruz: «El paso de la precomprensión del ser en el *Dasein* al del Dasein en el Ser, podría prefigurar el de las cosas “vestidas de hermosura”, de San Juan de la Cruz al lado transfigurado del “vámonos a ver en tu hermosura”... Pero Heidegger se queda en el umbral de la antesala ya que no es posible alcanzar otro más allá».⁵⁴

San Juan de la Cruz traspasa el preámbulo noético: «Porque el hombre es ante todo una unidad y en las apetencias del sentido es el Espíritu el que acucia y actúa. Su perfección no significa ponerse mas en la vida discursiva, “sino en reposar el alma y dejarla estar en su quietud y reposo, lo cual es más espiritual”... “Si todo fuese andar, nunca habría de llegar”».⁵⁵

No obstante no culminar la experiencia mística, Heidegger es, señala Ramiro «una invitación al tránsito arrebatado del místico religioso», cuyo preámbulo sería el sosiego. Y concluye: «Así se me antoja que se puede interpretar esa enigmática triple pregunta que en *Feldweg* se alza como resultado de un pensar de palpito místico de que va transido todo el relato, y que es *una puesta en ejercicio del sosiego*: “¿Habla el alma? ¿Habla el mundo? ¿Habla Dios? Todo dice la renuncia en lo idéntico. La renuncia no quita. La renuncia da. Da la fuerza inagotable de lo sencillo. Su voz crea hogar en una antigua procedencia».⁵⁶

Heidegger es, pues, señala Ramiro, una invitación a la mística, a la mística de siempre para el momento actual. «El nuevo comienzo no tiene por qué amputar viejas experiencias, sino también reasumirlas y dar razón de su presencia. La invitación a que se alude puede tener en esta sazón histórica su kairós, su momento oportuno. Por eso acaso no la hagamos noso-

⁵⁴ Cf. *El hombre mansión y palabra*, C. III «El sosiego en San Juan de la Cruz y el concepto de serenidad en Heidegger», 187.

⁵⁵ 2. S. XII, 6

⁵⁶ *Ibid.* 187.

tros sino que nos venga hecha por la *destinación* del tiempo que *ha historiado* el ser... Este tiempo que llamamos el final de la modernidad».⁵⁷

HEIDEGGER O LA RAZÓN POÉTICA

Esa situación preambular de la experiencia mística es lo que hace lúcido a Heidegger respecto del momento que vive de final de la modernidad.

Es en su última reflexión sobre Heidegger, *Ser y advenimiento*, donde Ramiro nos muestra esa lucidez y, junto a ella, el requerimiento de que la restauración del pensamiento pase por una racionalidad poética. «En la hora de ahora, en los estertores del nihilismo y de la imposición tecnológica, asistimos y vivimos en 1º) Una *deshumanización* del mundo. 2º) Una *deshumanización* del hombre, y 3º) Una *desdivinización* de Dios. El mismo Heidegger preguntado por la salida de esta situación señala que “Sólo un dios puede salvarnos”, y añade: “La única posibilidad de salvación que veo es que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso”».⁵⁸

El *pensar poetizante* será la última fase del camino del pensar de Heidegger. La vecindad con la poesía era el modo de desbloquear el camino del pensamiento llevado a cabo por este autor. Ramiro Flórez se hace eco de esta trayectoria, y la desarrolla desde una reflexión en torno a cuatro puntos: el *ámbito poético*, la relación entre *pensar* y *poetizar*, el modo *poético* de *habitar* del hombre, *la palabra que llama*.

El *ámbito poético* es asumido por Heidegger como el origen del lenguaje; es al mismo tiempo, evocación o recuerdo. Rilke, Hölderlin serán ahora sus referentes. «Poetizar el evocar» decía éste último; y Heidegger agrega: «Evocar o recordar es fundación. El morar fundante del poeta señala el fundamento. El poeta es conducido al ámbito de la manifestabilidad del ser, que funda y se despliega en todo decir. El poeta desvela y señala el fundamento y consagra el habitar poético de los hijos de la tierra»⁵⁹. Y aclara Ramiro: «se sitúa en un mundo de presencialización y significatividad, mundo *real* aunque no sea visible... La poesía, en sentido lato, opera la revelación del ser en el ente... la forma en que en el ente se desvela la verdad del ser. La poesía la *Dichtung* es fundación». El ám-

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ R. FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, 292.

⁵⁹ EzHD, p.143.

bito poético supone, por tanto, alcanzar una nueva dimensión, un nuevo ámbito de profundidad.

«*La poesía es lenguaje originario*, es decir no hay que entender la esencia de la poesía desde el lenguaje, sino, al revés, la esencia del lenguaje desde la poesía». ⁶⁰ La poesía en sentido lato precede a la poesía en sentido estricto *die Poesie*. Digamos que poesía en sentido estricto es también decir del ser, pero un decir *expresado ya en palabras*. Y, en fin, «todo poetizar en el sentido amplio y en el sentido estricto es en el fondo un pensar». De ahí la relación directa entre *Denken, Dichten y Danken*. Pensar y decir, grávidos de donación del ser, invitan a agradecer.

«*Pensar y poetizar a veces son lo mismo, pero a su vez lo dicho pensado y lo dicho poetizado nunca son lo igual*». Todo poetizar es en el fondo un pensar, pero no todo pensar es poetizar.

Dos referencias en la distinción: la verdad y belleza de la palabra poética, lo pensado en ella. En cuanto a lo primero, en el decir de la palabra poética estriba su propia verdad, que se llama belleza. “La belleza es un envío de la esencia de la verdad”. En cuanto a lo segundo nos señala Ramiro: «El pensador y el poeta llegan ambos a la culminación de ver el ser como fundamento del ente e incluso el ser como abismo. Pero lo poético es lo inicial y lo último de ese camino por el que peregrina el pensamiento en busca de lo todavía no pensado y no dicho, transido por la imantación del mismo ser, donde reside lo originario del pensamiento mismo». ⁶¹ El ser se significa; de otro lado, se sitúa el hombre que ejecuta el pronunciamiento del ser; el intervalo entre ambas esferas es la existencia del hombre, el *entre* ya aludido.

Pero hay otra diferencia que agrega Heidegger: «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado». «Lo sagrado otorga la palabra y viene ello mismo en esta palabra. La palabra es el acontecer de lo sagrado». ⁶² Se remite a los famosos versos de Hölderlin:

«Pero ahora amanece! Yo esperé y lo vi venir,
y sea mi palabra lo que vi, lo sagrado».

Lo sagrado funda en su venida otro comienzo de otra historia. Produce el estremecimiento del poeta al alcanzar la propia hondura esen-

⁶⁰ *Ibid.* 297 y ss.

⁶¹ *Ser y advenimiento*, 301.

⁶² *Nachwort zu: Was ist Metaphysike?*, (1951), 46.

cial de lo sagrado. Así, la misión del poeta, desde esta su privilegiada posición será denunciar los tiempos de penuria, la pérdida del espíritu, el olvido del origen.

Ahora bien, lo sagrado no se identifica con lo divino. «Lo sagrado no es sagrado por ser divino, sino que lo divino es divino porque a su modo es “sagrado”»⁶³. Asociada a esta noción de lo sagrado tenemos la de *permanencia*.

«Lo que permanece lo fundan los poetas». «El poetizar es fundación por la palabra y en la palabra ¿Qué es lo que se funda así? Lo que permanece... Pero ¿no es lo ya siempre existente? No... Lo sencillo debe ser arrancado del enredo... El ser debe quedar abierto para que aparezca lo ente. Pero precisamente eso que permanece es lo transitorio... Pero el que esto permanezca está confiado a los que poetizan... al decir el poeta la palabra esencial, lo ente resulta propiamente nombrado en lo que es... Poesía es la apalabrada fundación del ser... Puesto que el ser y la esencia de las cosas nunca se pueden alcanzar y derivar a partir de lo existente, deben ser creados, establecidos y otorgados libremente. Tal libre donación es fundación».

Más adelante, en textos de *Andenken* (1943) será «el permanecer que se consolida en lo sagrado el que ha de venir a la palabra», y el poeta ahora muestra la apertura del «entre» donde habita; y así su decir sigue al origen mostrado. La poesía no expresa vivencias del poeta, sino que adentra al poeta en el círculo de su esencia que se le abre como poema. El poema alberga el agradecimiento maravilloso de lo maravilloso, el ser saludado por lo Sagrado, y el ser así llamado al «fundar».

Son reinterpretaciones del «segundo» Heidegger, que se operan en la *Kehre*; pero, en un caso, más centradas en lo existente, «eso que permanece es lo transitorio», decía primero; en el otro caso, ya más posteriormente, centradas en lo sagrado: «el permanecer que se consolida en lo sagrado».

Y por fin «poetizar es recordar. Recordar es fundación. El morar fundante del poeta señala el fundamento y consagra el morar poético de los hijos de la tierra. Algo permanente llega a permanecer».⁶⁴

Así pues, en el círculo del comprender que recorre el discurso poético, hemos recorrido del recuerdo a la evocación; traer a la presencia la au-

⁶³ EzHD, 74.

⁶⁴ *Ibid.* 30.

sencia del fundamento. El evocar, vimos después, es desvelamiento por el que es fundación. Hemos transitado del recuerdo a la evocación, a la desvelación del ser, a la fundación. Y concluye Ramiro: «Lo poético es lo que brinda al ente, al hombre, a los pueblos y a las naciones a ubicarse en su origen, en su propia esencia que es la que han de temporalizar en su peculiar historia real y...cultural».⁶⁵

POÉTICAMENTE HABITA EL HOMBRE EN ESTA TIERRA

La reflexión en torno a esta frase de Hölderlin le sirve a Heidegger, y con él R. Flórez, para adentrarse en la situación del hombre actual, de su ser, su «habitar» o más bien «deshabitar». Al hilo poético va esclareciendo y criticando esa, esta, situación de «prepotente acoso de lo ente y obnubilamiento del ser» que le lleva a afirmar que «donde el hombre vive ya no es la tierra». Pero de otro modo sí lo es, porque existen los poetas, que «nos evocan el original encantamiento del mundo». Compara, así, la desafortada situación de «des-habitación» del hombre técnico de nuestro tiempo con la situación fontal, auténticamente originaria en que consiste el «habitar poéticamente».

El modo de «habitar» del hombre refleja su tiempo. El nuestro es de penuria e indigencia; pero no del todo, pues todavía existen los poetas; por su mano se le hizo lúcido a Heidegger su tiempo, nuestro tiempo. «Poéticamente habita el hombre esta tierra», fue el título de «una de sus más cuidadas conferencias... embroque entre los dos períodos de su pensamiento, el anterior y el posterior a la *kehre*», nos dice Ramiro. Denunciaba en aquella conferencia que «los hombres viven en la zona del olvido de lo que requiere su propia esencia». A ese olvido ayuda de manera desafortada la desafortada técnica, herencia tardía de esa subjetividad posilustrada.

Interpreta Ramiro Flórez, los efectos de la potencia tecnológica: «se desgarran la tierra para producir existencias, almacenarlas, distribuirlas para consumirlas y producir cada vez más, en la rueda implacable de un poder de dominio ya indomable. Y el hombre es una existencia más de esas existencias, esclavo de su misma creación, como el aprendiz de brujo. Es una muesca más en el dispositivo, imposición o *engranaje* de la tecnificación envolvente... Hoy vive el hombre desarraigado, en vo-

⁶⁵ *Ser y advenimiento*, 307.

landas del acoso, prisas, competitividad y agobio de las “relaciones técnicas”».⁶⁶

Ese sería el significado de aquel «donde el hombre vive ya no es la tierra»,⁶⁷ de Heidegger. La solución no está en discursos moralizantes, ni protestas ecologistas, agrega Ramiro, «exige tocar el fondo de su origen. Y sólo el pensamiento puede preguntarse por la esencia de la técnica, por aquello que nos revela y a la vez nos oculta: el prepotente acoso de lo ente y obnubilamiento del ser. Es lo que Heidegger llama la “metafísica consumada”. Se trata de un final y de propiciar otro comienzo... en la fundamentación del hombre en el ser. Es en ese fundamento donde *la existencia humanan es poética*».⁶⁸

Y nos presenta la significación que ofrece Heidegger para ese *habitar poéticamente*: «es ser tocado por la cercanía esencial de las cosas... un regalo»; «es fundamento sustentador de la historia... determina un tiempo nuevo».⁶⁹

Ramiro concluye que esto implica rescatar significatividad, el proyecto de *Dasein* por el que debe ser haciéndose poéticamente; lo cual llevaría unas exigencias para las que no estamos preparados. Ese sería el significado de la famosa expresión de Heidegger —paralela a la de Nietzsche, cuando señalaba que «su tiempo no era llegado»— por la que señala que llegamos «demasiado *tarde* para los dioses y demasiado temprano para el ser, cuyo poema iniciado es el hombre».⁷⁰

Bellamente concluye Ramiro esta reflexión señalando que «entendernos, sentirnos y vivir como tal “*poema iniciado*” debe ser la tarea, guiados por el pensamiento y dejándonos llevar por la evocación de la presencia ausente que realiza la poesía».⁷¹

LA PALABRA QUE LLAMA

Será el último punto de reflexión sobre este tema. Aquí nos remite Heidegger, y con él R. Flórez, a los ámbitos de realidad considerados; a la «cuaternidad»: tierra y cielo, mortales e inmortales.

⁶⁶ *Ser y advenimiento*, 309.

⁶⁷ *La autoafirmación de la Universidad alemana*, 70.

⁶⁸ *Se y advenimiento*, 309.

⁶⁹ EzHD, 39-44.

⁷⁰ *Aus der Erfahrung des Denkens*, 7.

⁷¹ *Ser y advenimiento*, 311.

La palabra poética, la palabra que llama, es evocativa del mundo y, en última noticia, de la presencia de lo sagrado. Por eso el poeta «es vocación a la palabra como la fuente del ser». A su vez, la palabra del poeta es el puro llamar. «La naturaleza, poderosa por divinamente hermoso, por maravillosamente omnipresente, circunda a los poetas. Están inmersos en ese abrazo en torno. Esa inserción sitúa a los poetas en el rasgo básico de su esencia».⁷²

Interpretando la expresión de que «el pensador dice el ser, pero el poeta *nombra* lo sagrado», sobre las direcciones del evocar lo sagrado, señala Heidegger, en *De camino hacia el lenguaje*, que ese nombrar es lo que llama; y «la llamada llama siempre, hacia aquí o hacia allá: hacia aquí: a la presencia; hacia allá: en la ausencia».⁷³ Ramiro concluye: ese nombrar es lo que llama: haciéndolo hacia acá se invoca la presencia; haciéndolo hacia allá se evoca la ausencia.

El referente de lo sagrado lo dejó explicado ya antes, en *Carta sobre el Humanismo*, cuando cansado del calificativo de ateísmo o nihilismo, señala: «Solo desde la verdad del ser deja pensarse la esencia de lo Sagrado. Sólo desde la esencia de lo Sagrado está por pensar la esencia de la deidad. Sólo en la esencia de la deidad puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrarse la palabra de Dios».⁷⁴

Desde ahí, explicita R. Flórez, se deriva el que lo sagrado mismo sólo pueda ser nombrado por los poetas, ya que el pensador sólo llega a decir el ser desde la meditación sobre los entes y, en cambio, son los poetas los que se llegan hasta la percatación misma del ser, del tiempo del ser. La tensión del salto, posible o no, a la deidad y a Dios, ha de estribar en ese nombrar de lo Sagrado por los poetas... al entrar en el ámbito clarificador o iluminación que se abre en la *palabra que llama* de los poetas, palabra evocativa e invocativa. El misterio del Ser llega así a su más estremecedora, fulgurante y deslumbrante epifanía, próximo ahí, en el desgarrón puro del hálito poético, y lejanísimo, indisponible e inasible.⁷⁵

Por estos motivos se apeló de místico el pensamiento de Heidegger, pero sería ¿una mística sin Dios? R. Flórez señala que eso es discutible, y afirma: «Heidegger no es ateo, aunque tema y tiemble ante la urgencia posible de tener que dar un nombre al Innominado. Heidegger siente el

⁷² EzHD, 76.

⁷³ UzS, 21.

⁷⁴ HB, 37.

⁷⁵ *Se y advenimiento*, 314.

peligro de desdivinizar a Dios y es lo que desea evitar en todas las formas de religiosidad institucionalizada. Por lo demás, en todos los momentos históricos de crisis graves y profundas, se ha apelado al Único Dios... Incluso podría admitirse como una deferencia y respeto en Heidegger por todas las Religiones históricas, en la medida en que, dentro de ellas mismas, se cree que es al Dios único y al Dios divino al que piensan y quieren adorar y ante el que se inclinan para orar».

Y concluye bellamente su reflexión en torno a la palabra poética como el ámbito de conexión con la Palabra, con mayúsculas. “Hasta estos límites sin fronteras nos lleva el pensar la palabra que llama de los auténticos poetas. La palabra poética ejecuta devotamente y jubilosamente la Danza de los Velos del ser. Y es el inicio del trance o *posible* tránsito hacia más allá de lo Sagrado, a la Palabra primordial”.⁷⁶

RAZÓN MÍSTICA Y RAZÓN POÉTICA EN RAMIRO FLÓREZ

Estas dos nociones podrían sincronizar en un único ámbito las dos vertientes con que podríamos calificar el pensamiento de Ramiro Flórez. *Razón mística* como exponente de una síntesis de pensamiento que Ramiro Flórez sin duda logró; y logró mostrar en clave de *razón poética*. Pensamos se le ajusta más esta expresión que *palabra poética*, que aludiría más a la producción poética misma, y no fue su campo, aunque sí fue el ámbito de su espíritu y el de su reflexión, como hemos visto. La razón mística nos lleva necesariamente en él a la razón poética. Acaso una no puede prescindir de la otra. Como no puede prescindir el pensamiento de su expresividad.

Pero a la mística y a la poética les precede la razón. Iniciábamos nuestras reflexiones señalando que Ramiro Flórez es, ante todo, un pensador. Un pensador de síntesis; ahí, en la síntesis última será donde se aúnen la mística y la poética. De modo que no podemos separarlas, si bien su palabra primero fue sobre la mística y después sobre la poética. Y así vamos a proceder nosotros al atisbar, sólo atisbar, el hilo conductor de sus sendas interiores.

⁷⁶ *Ibid.* 315.

RAZÓN MÍSTICA

A Heidegger, hemos indicado más arriba, no le hacía gracia que tildasen su pensamiento de místico. Pero era por lo peyorativo del caso para la razón. La dicotomía entre razón o mística o, de otro modo, la connotación de irracionalidad para toda mística era lo que no admitía. Y arremetía contra la reducción de la razón a la exclusiva versión lógica. Ampliar la razón hacia horizontes más extensos, situar el pensamiento en la hondura que le permita su propio trascendimiento, fue el horizonte en el que se situó Heidegger.

Ramiro lo vio. Bebió en las venas mismas de su trayectoria intelectual y, acaso pensando en él, acuñó la expresión de razón mística. Bien es verdad que él mismo nos señala que encontró la expresión en Santo Tomás, pero es sin duda al pensamiento heideggeriano al que le viene al pelo esta noción.

Somos hijos de nuestro tiempo; los hombres son hijos de su tiempo. Pero también, los hombres son padres del tiempo futuro; el tiempo es hijo de sus obras. Heidegger vivió un momento crepuscular, la modernidad ilustrada había tocado fondo. El surgimiento de la subjetividad que la vio nacer, ha clausurado su trayectoria en la «desorbitación» de sí misma. Ya se evoca en paralelo la muerte de Dios y la muerte del hombre; casi siempre van unidas.

Heidegger fue lúcido respecto de su momento. Preparó el futuro al sumergirse por los senderos olvidados del ser y el tiempo, del fundamento y abismo que su inmersión existencial conlleva, del lenguaje que prepara siempre nuevo advenimiento. Su pensamiento bien puede decirse que es exponente de una racionalidad mística.

Pero igualmente podemos decir de Ramiro Flórez. Es asombroso el paralelismo de ambos en la trayectoria del pensamiento. Por caminos diferentes, con influencias distintas, sí, pero llegando al mismo fondo. Dijimos, decía R. Flórez, que Heidegger provenía de la teología; que la mística, por la vía del Maestro Eckhart, había constituido la influencia medular y constante en su vida; que la inmersión en el pensamiento moderno, en el idealismo alemán, etc. le habían despertado hacia la necesaria salida de esa subjetividad desorbitada; que ese sumergirse en el lenguaje del ser y el ser del lenguaje, que continuamente está siendo y adviniendo, abrió nuevos horizontes al decir del pensamiento. La procedencia y, al mismo tiempo, el tránsito hacia una racionalidad mística y poética

parece el hilo conductor más esclarecedor de la trayectoria de este autor. También en Ramiro.

Ramiro Flórez proviene de la teología; su formación teológica es al mismo tiempo filosófica, en la figura de San Agustín, “el primero de los modernos”. Al mismo tiempo, bebió de las fuentes de la mística en la figura no sólo de San Agustín sino de San Juan de la Cruz; a ambos pondrá al habla desde sus primeras obras, como lo muestra, por ejemplo, *Presencia de la verdad*. También bebió de las mismas fuentes del idealismo alemán, con la especial recepción de Hegel, lo hemos visto. Ni el pensamiento de Heidegger ni el de Ramiro pueden prescindir de su conversación con Hegel.

Igualmente vio la necesaria salida de la desorbitada subjetividad en que había caído la mentalidad ilustrada y posilustrada. En este sentido, no pueden pasar por alto las influencias tan singulares de los pensadores españoles: Ortega, Unamuno, Zubiri, etc. La influencia del Escorial y todo el ámbito cultural que le rodea, que tan singularmente descubrió y mostró Ramiro.

Quizá la referencia al Quijote pueda sintetizar ese su transitar por el pensamiento español, tan atenido al ideal —que no al idealismo— y tan realista; tan referido a la cuestión moral, al *pathos* y a la par al *ethos* del vivir; tan latente en nuestra literatura. Aquella sentencia de don Quijote, el *somos hijos de nuestras obras*, con que Ramiro solventa de un plumazo el idealismo hegeliano, es botón de muestra de estas andaduras.

Y evidentemente, porque todo se pega, el paralelismo con Heidegger se deriva de la influencia directa de este mismo autor; quizá podríamos decir, el que más le influyó; desde luego el más definitivo. Le puso al habla con todos los autores que caían en sus manos. Era como el compañero de su pensamiento. A veces da la impresión de que los otros eran la excusa o la puesta en escena del permanente diálogo con este autor. Los otros podían ser invitados a la mesa. Heidegger era de la casa. —En fin, quizá de San Agustín no podamos decir menos—. Por fin, también la temática, *la cuestión del pensamiento* y *la recurrencia del lenguaje* fueron temas comunes a ambos.

Tampoco pasan por alto las diferencias, tanto en la trayectoria como en el punto de llegada. El escenario cultural y social de cada uno da razón de las mismas. Se nota en la temática misma, en el modo de abordar los problemas, en el mayor *sentido de la realidad* que observamos en Rami-

ro Flórez. En este aspecto, posiblemente Ramiro ha sabido hacer la mejor recepción de Heidegger; pues ha podido otear desde un horizonte más “objetivo” el pensamiento de este autor, difícil de suyo, incluso para el mismo contexto alemán.

DOBLE HOGAR: EL PROPIO SER O LA INTERIORIDAD TRASCENDIDA, EL SER O LO SAGRADO

También en la temática, decíamos, hay diferencia. Sí, el ser, los senderos del ser y su olvido por parte de ese largo periodo ilustrado y posilustrado, le interesan a Ramiro. Pero también el mismo hombre, su dimensión práctica, no su mera facticidad, sino su ser mismo, que no puede prescindir de su obrar. Es decir, su mismidad, su interioridad. Hay una común huida del sistema idealista. No podía ser menos. Pero en Heidegger la preocupación revierte ante todo sobre *el ser*, los dinamismos del ser, la palabra del y sobre el ser. En Ramiro, junto a este tema, está el asunto de *lo que somos*. Una mirada antropológica, hacia y desde la antropología, es medular en R. Flórez. Y una mirada unitaria, donde la razón teórica se une a la práctica y a la desiderativa. Acaso también ahí esté patente la razón mística.

Esta mirada antropológica es lo que le hace contrastar, valorar y criticar al mismo tiempo, el pensamiento de Heidegger.

Valora en él el hecho de que no solamente proclama la autenticidad, la coherencia, sino que la vive. Nos dice al respecto: «El pensamiento de Heidegger aparece con todos los visos de “sistematicidad” en *Ser y Tiempo*. Pero en el subsuelo se cimbría el palpito de la imposibilidad de sistema, y mucho más si se tratara de un sistema concluso y cerrado. Trata en realidad de ser *un pensamiento coherente consigo mismo*, siempre *in crescendo*, siempre esclareciéndose y enmendándose en su expresividad, siempre temblando en la apetencia de mostrar al mundo esponjándose, desvelándose, como si buscara la aurora en que acaba de nacer. Para ese pensamiento es obvio que “habitar” de modo humano y propio la tierra es habitarla poéticamente».⁷⁷

Ese «*habitar de modo humano y propio* la tierra» —nosotros subrayamos «el modo humano y propio»—, es el exponente más peculiar de Ramiro Flórez. El modo humano y propio, la existencia humana, el ser y

⁷⁷ *Ser y advenimiento*, 308.

el proceder es lo que le preocupa a Ramiro. No en un tono moralizante, no; sino que el modo de hacerlo va a definir de dónde venimos y adónde vamos. La *interioridad* de la que partimos y las *presencias* y *Presencia* que nos envuelven, y en relación a todo lo cual decimos y *nos* decimos. Eso es lo que define el modo de habitar, el hogar, la mansión, en que se convierte el hombre y también esta tierra.

Mismidad, morada en el hondón del alma, serán los referentes de una *interioridad trascendida* con que podríamos sintetizar la antropología de R. Flórez. Una trayectoria de interiorización será la que llevará a esa experiencia de interioridad desde la que se tocará el misterio de la propia mismidad, de las presencias y la Presencia que nos envuelven y transen; esas experiencias se trocarán en serenidad y sosiego interior. Es el habitar de modo humano y propio la tierra.

La trayectoria hacia la interioridad trascendida no es mera subjetivización, no es el *subjetivismo*, ese recorrido de la modernidad ilustrada y concluyente en *el hombre desorbitado*, sino que es sencillamente experiencia del misterio del ser, del propio ser; es vivencia mística, razón mística. «Toda vivencia mística se inicia en una reflexividad sobre el interior, es decir, en una internalización. Ahí descubre que su propio ser es la morada del ser que llama, y en la escucha y verbalización de la misma descubre ese Ser como su definitivo hogar. Ese es el *doble hogar*. Lograda esa instancia, con su inherente sabiduría del corazón, trae el sosiego».⁷⁸

Doble hogar: por un lado la propia interioridad, por otro el Ser que llama. «Del yo como morada de lo desconocido al hallazgo de lo buscado como morada del yo».⁷⁹ Así transitamos de la interioridad a la *interioridad trascendida*. «Lograda esa instancia» trae sabiduría del corazón y sosiego.

DE LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO AL MISTERIO DEL SER O LO SAGRADO

¿Quién es ese Ser, hogar de nuestra interioridad? ¿Es Dios? En último término sí. Ramiro tiene la referencia a Dios, *al Dios de los dioses*, al Dios manifestado en Acontecimiento, «historizado», en nuestra gran y pequeña historia; que ha hablado nuestro dialecto, y con quien ha entrado

⁷⁸ *El hombre mansión y palabra*, 9.

⁷⁹ *Ibid.* 16.

en diálogo. Y ha compartido mesa en ese diálogo con Dios con otros comensales: San Agustín, San Juan de la Cruz han sido sus comensales de honor. En ambos la experiencia del misterio de Dios, la experiencia mística ha sido el ámbito de su existencia, de su religiosidad.

San Agustín le sumergió en el *imperativo de la interiorización*; era el preámbulo para el encuentro con Dios, preámbulo necesariamente puesto de relieve en un hombre como él y en una época como la suya, «época de escepticismo», «inmersa en una cultura de la desesperación». Agustín se abrió paso ante el fárrago de instancias de todo tipo; «su conversión se implica con la conversión de un mundo decadente y viejo (*senectus mundi*) a otro nuevo emergente». ⁸⁰ El imperativo que a él le permitió el tránsito fue la interiorización.

San Juan de la Cruz vivió en una cultura colectiva que partía del hecho de una fe compacta, sin fisuras de apelación fuera de ese mundo compartido de la unidad de una creencia. Por eso se ceñirá con más ahínco y morosidad a describirnos «las profundas cavernas del sentido» y la riqueza plural y abisal de los senderos del alma «tan adentro entrada en el interior recogimiento». El imperativo agustiniano de interiorización se convierte en San Juan de la Cruz en «interioridad trascendida». Por ello, irán parejos de un modo más nítido «el descubrimiento del hombre y la indicación del camino para descubrir a Dios. Tal vez porque el misterio que une ambas orillas del abismo sea uno solo y único misterio. En todo el juego dialéctico, el *Deus absconditus*, y su dolor de ausencia, — *¿Adónde te escondiste Amado / y me dejaste con gemido?*—, nos remite al *Homo absconditus*, al requerimiento de buscarse a sí mismo, perdido en la viscosidad del mundo o en cualquier alienación de la alteridad». ⁸¹

De San Agustín el imperativo de interioridad y, desde ahí la dirección hacia Dios. En San Juan de la Cruz «el dolor de ausencia» refiere otra dirección, refiere la preeminencia del eco del *Deus absconditus*; el tránsito es del primer encuentro a la ausencia y al reclamo de nueva presencia. El «*descubre tu presencia*» nos remite a un Dios ya presente aunque momentáneamente ausente, por eso es el «Amado» Dios. Y por eso también, «después del recorrido del alma hacia sí misma, de la internalización en su mansión más recóndita, el itinerario invertirá su sentido: ya no será de interiorización y clarificación del espacio de su morada íntima,

⁸⁰ *Ibid.* 15.

⁸¹ *Ibid.* 19.

sino de salirse de ella, salirse de sí misma, para adentrarse y volcarse en la realidad y espesura del Escondido. *Entrar* en el alma se ha tornado en un *salir* para continuar en el obscuro camino de la tiniebla por el que guía la inteligencia de amor».⁸²

Esto en San Agustín y San Juan de la Cruz. ¿Y en Ramiro Flórez? De nuevo su referencia a Heidegger puede ser reveladora. Ramiro ha bebido de las fuentes agustiniana y sanjuanista. Sabe situarlos y situarse; quizá por ello ha interpretado magníficamente a Heidegger. Sin duda, a renglón seguido de estos análisis, se le hace presente este autor a Ramiro Flórez y señala: «También en muchos filósofos se ha dado y se da una experiencia semejante. Pero el final del proceso es muy distinto. El filósofo no va más allá de la constatación e inferencia de la necesidad del fundamento, del hecho de la carencia donde estribar, del hallazgo del desfundamiento. El itinerario del místico alumbrado por la llama viva del corazón, concluye en la “junta y unión” de amor, en la que rayos de cegadora luz deslumbran en la tiniebla de la noche. A veces también el filósofo columba la hondura del fundamento o “concluye” a la existencia del mismo como voz o llamada. Pero *el místico conoce y nombra el emisor de esa voz*: y nos dice que es el Amado. De ahí que el místico sea más osado y adelantado en su lenguaje sobre la ausencia perdida».⁸³

Es el ser el centro de referencia de Heidegger. En torno a él el fundamento y abismo, y la salida y la vuelta, recordando y fundando la significatividad sacral y evocadora de ese ser, nunca, por otro lado, conseguida del todo; aunque, eso sí, a la postre con la *serenidad* lograda tras tan penoso tránsito.

Pero siendo tan fontal su posicionamiento, también se preguntaría Ramiro Flórez, con Marcel, por qué en definitiva, «su pensamiento está como en suspenso sobre el problema de Dios».⁸⁴ Marcel tras sus diatribas dialécticas en torno a Heidegger y su lenguaje, concluirá, siguiendo a J. Wahl: «yo creo igualmente que la palabra ser acarrea consecuencias desastrosas para la filosofía». Pero Ramiro Flórez responde: «La molesta criatura queda yugulada. Pero con ello nos asalta el estremecimiento de adónde puede ir a morir o revivir “el misterio del ser”, el itinerario del mismo Marcel que primero califica la apelación filosófica a lo mis-

⁸² *Ibid.* 19.

⁸³ *Ibid.* 19.

⁸⁴ *Flecos de Teoría*, «Convergencia de dos centenarios: Marcel y Heidegger», 408.

tico como una evasión y después nos confiesa que ha de ser el místico quien ha de tomar la palabra allí donde el filósofo debe enmudecer. Y en cuanto a Heidegger, nos preguntamos por la posible alucinación al ir constatando en su lectura el paso lento y medido con que la palabra *ser* se va velando bajo el vocablo *heim* (hogar) y *Géminis* (*misterio*) y la *Seingrage* (pregunta por el ser) se va transmutando en *Gelassenheit*. En cierta ocasión expresó Heidegger que si escribiera una teología (“cosa a la que me he sentido inclinado muchas veces”) jamás aparecería en ella la palabra *ser*.

Tal vez penetrando por este resquicio se pudiera conocer el ancho espacio en el que *las diferencias* acusan y delatan su manantial de *identidad*.»⁸⁵

Esta es la suprema convicción de Ramiro Flórez. Él no es un místico pero es un pensador del misterio. Reconoce que hay un Misterio, con mayúsculas, un Dios, también con mayúsculas. Y participa de la misma deferencia y respeto que Heidegger por todas las religiones, «en la medida en que dentro de ellas mismas, se cree que es al Dios único y al Dios divino al que piensan y quieren adorar y ante el que se inclinan para orar».⁸⁶

Hay, por tanto, un lugar común en que filosofía y mística, y las diferentes religiones, en cuanto participen de esos ámbitos filosóficos y místicos, pueden unirse en el esclarecimiento de Dios. Son, eso sí, arroyos distintos hacia un mismo manantial.

Por lo demás, Ramiro Flórez, como decía de Heidegger, sabe y siente el temblor de «desdivinizar» a Dios o «positivizarlo» indebidamente. Desde esta ladera del pensamiento es fácil esa tentación. Pero a diferencia de Heidegger, Ramiro ha recibido una tradición mística donde se parte de la experiencia de Dios; positivizado si se quiere, pero recibido como un don y no por propia cosecha. Aunque el temblor pueda ser el mismo.

Y de nuevo donde la diferencia se acusa es en relación a los efectos de las experiencias señaladas. «Inteligencia de amor», «amorosa noticia», el «vámonos a ver en tu hermosura» es sólo patrimonio de la mística religiosa. Esa experiencia nos descubre el misterio de Dios y a la par el misterio del hombre, del centro o ápice u hondón del alma.

⁸⁵ *Ibid.* 418.

⁸⁶ *Ser y Advenimiento*, 315.

LA RAZÓN POÉTICA

«Siglos antes que muchas filosofías actuales, San Juan de la Cruz ha sabido captar y decir el ser como acontecer».⁸⁷ Al mismo tiempo se le considera el poeta consumado de la lengua castellana.

Captar y decir parece que corren paralelos. El lenguaje se deriva de la experiencia. En este sentido decía Ortega que «los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra. Los más exactos escritores. Es curioso que en todos los idiomas del mundo los clásico del idioma, del verbo hayan sido los místicos».⁸⁸

No sólo la mística, también el pensamiento es acreedor de la palabra poética, de la razón poética. Hemos visto que este fue el lugar de ubicación del último Heidegger. Y es una prueba más de su pensamiento místico. El ser, el advenir del ser, no puede sistematizarse. El lenguaje adquiere entonces la densidad creadora que caracteriza la poesía. El símbolo es aquí la base de la expresividad, más que el concepto. O bien el concepto se simboliza, y el símbolo se conceptualiza. Se rompen moldes. Se crea.

Hemos visto esa trayectoria en Heidegger. El advenir del ser por la palabra, a través de la palabra, «la palabra que llama», «la palabra que es fundación», «lo Sagrado que ha de venir a la palabra»...

Y hemos visto ese transitar de Ramiro a través de sus obras hacia la razón poética. Aunque esta fuente creadora ha estado en él siempre. Los títulos de sus obras son muestra de ello: *Presencia de la verdad*, *Interioridad y abismo*, *A zaga de tu huella*, *Monólogo del dios Pan*, *El hombre transido en la palabra*... Son títulos a modo de botón de muestra de una palabra densa, que rompe moldes, que es sugerente, evocativa, creadora. No hizo poesía, pero poetizó el propio discurso lingüístico.

Es significativo a este respecto *El monólogo del dios Pan*, donde los símbolos hablan de suyo, ejerciendo el oficio de la palabra, creando, sugiriendo, manifestando, revelando. Es aquí donde nos muestra el significado de la palabra poética, de la palabra esencial, la razón poética:

«La palabra tiene por misión la revelación del ser. Lo hace por la trabazón y mediación del lenguaje, desde dentro de un lenguaje dado, en el que ella posee una significación. El lenguaje trae el ser a la presencia, revela el ser. La palabra se adueña del hombre, le enviste y preña de sí

⁸⁷ *Mansión y palabra*. 20

⁸⁸ J. ORTEGA Y GASSET, O. C. V, 454.

misma. Por eso, siempre, en el principio fue la palabra. En ella el ser adviene a su desocultación y da la parte alícuota del ente en que se desvela. Todo lo demás se mantiene en su escondrijo, dispuesto a brillar en el claro del bosquejo en que son alumbrados los entes».⁸⁹

La palabra es lo que nos revela también nuestro propio ser. En la palabra del dios Pan Ramiro se autorrevela. Sin sistemas, sin filosofemas, sin trabazones de ningún tipo, de los que siempre huyó, su conversación es con las cosas y los hombres y la historia y la cultura, y todos los símbolos artísticos del Escorial y del no Escorial; estos, eso sí, transidos de significación, entificados y abiertos, advenientes, a toda significación. Su conversación honda ha sido con el ser y con el Ser, con Dios. Y quedamente, al final de su diálogo, que no monólogo, nos susurra:

«Tengo para mí que el inicio del pensamiento es siempre una donación, una dádiva. Al menos así lo experimento yo en mi temblorosa chispita de luz que titila en mi mollera. Hay que ir en busca del son de esa canción íntima, oír su reclamo, y atender a su eco”... Y al escuchar ese son nos revela: «Ya no tiemblo ante el final de mi Monólogo. No encontraba cómo dar sentido a la realidad de mi aparición y transcurso históricos. Buscaba dar expresión verbal a *mi presunta revelación*, que fuera revelación tranquilizadora para mí mismo y, a poder ser, para muchos otros. Esta revelación responde a mis dubitaciones interiores y adquiere todas las características de mi asentimiento. *El dios Pan se inventó para dar un nombre a la sacralidad de la existencia*».

Una existencia la suya, concluimos nosotros, que se nos ofrece como «un poema iniciado» y nos invita a vivir como «poemas iniciados»... Quisiéramos aprender «al aire de tu vuelo», en tu atardecer.

Gracias Ramiro.

⁸⁹ *Monólogo del dios Pan*, 77.

SEÑALES DE LA VIVENCIA MÍSTICA EN FRAY LUIS DE LEÓN

Por JOSÉ LUIS CANCELO
*Centro Cultural Fray Luis de León.
Guadarrama. Madrid.*

*«Yo, señor, me deshecho, me despojo de mí, me huyo y desamo, para que no habiendo en mí cosa mía, seas Tú solo en Mí todas las cosas, mi ser, mi vivir, mi salud, mi Jesús».*¹

*«El ánima del hombre justo se ayunta y se hace una con la divinidad de Cristo».*²

PRESENTACIÓN

No creo equivocarme si digo que este trabajo sobre Fray Luis de León fue, para desconsuelo mío y gran dolor, el último que el Maestro Ramiro Flórez revisó y que todavía pudimos comentar agradablemente, como lo hacía, por lo demás, con todos, aunque ya no ampliamente como acostumbrábamos. Ramiro Flórez contaba con la innegable cualidad de ennoblecerlo todo, de dignificar y hacer sentirse más y mejor a las personas que tenían la suerte de hablar de sus trabajos con él o, sencillamente, conversar. Siempre era acertado y sensato en las observaciones y, sobre todo, no hablaba de cosas, sino que comunicaba

¹ Obras Completas Castellanas. Los Nombres de Cristo: *Jesús*. BAC., 1991, Madrid, vol. I, p. 791.

² Obras Completas Castellanas. Los Nombres de Cristo: *Esposo*. BAC., 1991, Madrid, vol. I, p. 649.

paisaje mental dentro del cual estaban las cosas de las que se hablaba. Su mente era elegante porque estaba animada por la elegancia de un corazón noble. A su lado uno se sentía seguro.

Llevado por las circunstancias, había vuelto yo a leer con satisfacción el artículo que publicó en 1976 sobre el «Eco de Fray Luis de León en Unamuno».³ Sus análisis son inmejorables, pero lo más sugerente de él son los campos que despliega. Así dice marcando con rigor distancias e insinuando líneas de trabajo: «Fray Luis de León es el poeta nato a quien el ritmo y el verbo le vienen bailando desde la realidad, desde el huerto florido o la noche serena, y él se cuida tan solo de uncirlos y componerlos, aunque esto haya de hacerlo con peso y medida. Las cosas le vierten poesía como el pájaro vierte al aire su trino. Unamuno es el poeta necesitado, para quien el recurso al verso y al ritmo nace de su mudez lógica de las cosas que, en la repugnancia de sus verdades, no se dejan ‘decir’ por la razón racionante y piden su palabra poética a la ‘cardíaca’, con llamada de quejumbre, como nos pide su limosna a la puerta el mendigo» (p. 228). O como cuando apunta a la irremediable y lamentable condición humana: «Triste sino el de los redentores: tienen que morir ajusticiados, crucificados sobre el madero de sus vislumbres para lograr después una justificación tardía y un reconocimiento de virtud, y una entrega de adhesión y admiración y amor» (p. 612).

Volví también a leer con agrado la amplia reseña que bajo el título ‘Mística y poesía’ hizo de la obra ‘Cumbres místicas’ que acababa de publicar el P. Ángel Custodio Vega.⁴ Refiriéndose a la intención del libro, dice Ramiro Flórez: «No se trataba, pues, de comparaciones odiosas, ni de discutir la primacía de San Juan de la Cruz en el ámbito de nuestra mística. El objeto era sencillamente el conocer la altura de Fray Luis de León en ese campo y ver hasta qué punto eran verdad las aparentemente hiperbólicas palabras del Profesor de Oxford R. Trevor Davies al colocar a Fray Luis como ‘el tercer gran místico español’ inmediatamente después de Santa Teresa y San Juan de la Cruz». Y concluye: «Después de la prueba a que le somete el P. Vega, podemos ya mantener, y saber las razones, de esa privilegiada situación y calificación».⁵ La opinión, apa-

³ RAMIRO FLÓREZ, «Eco de Fray Luis de León en Unamuno», en *Religión y Cultura* 22 (1976), 611-630.

⁴ RAMIRO FLÓREZ, «Mística y poesía» (ÁNGEL CUSTODIO VEGA, «Cumbres místicas». Madrid 1963): *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 5 (1964), 99-108.

⁵ *Ibid.* p. 99.

rentemente, parece que no deja lugar a dudas: conocemos las razones por las cuales Fray Luis es el tercer gran místico español y esas razones las podemos mantener. Incluso más adelante dice: «A veces, en el saboreo de las mismas (citas), no sabemos si estamos leyendo a Fray Luis de León o un trozo de la prosa encendida de San Juan de la Cruz». ⁶ Es, sin embargo, en la página 106 donde encontramos la clave de su verdadera opinión cuando afirma: «San Juan de la Cruz se siente ya como ciudadano del cielo, canta esa ciudadanía, su seguridad, su certidumbre, su gloria y su goce, mientras Fray Luis canta las nostalgia de ella, el sentimiento del destierro, la melancolía que destilan lentos, los ojos hechos fuente, el suspiro irreprimible, de añoranza y temblor, desde el destierro de este valle ‘hondo, oscuro...».⁷ La diferencia parece tan grande como la que existe entre la verdad y el deseo, la posesión cierta y la añoranza de certidumbre. Se pueden, pues, mantener las razones, pero queda esa sombra que lo oscurece y hace surgir la sospecha de la duda.

Doce años más tarde, reflexionando desde Unamuno sobre Fray Luis, el tema lo tiene ya más esclarecido cuando afirma: «Más allá del ‘gesto de apaciguamiento’ evocado por Unamuno, fray Luis era pendenciero y osado. ¿Cómo, sino, adoptar el lema *ab ipso ferro*? La serenidad y la armonía eran cobertura, búsqueda, deseo y meta, no realidad vivida».⁸

No aparece, pues, tan claro el carácter místico de Fray Luis de León. El lema *ab ipso ferro* era como una espada apuntando en la dirección de los inquisidores que se sintieron molestos por ello. Esa actitud, evidentemente, no es la de un místico. Y todavía dice, precisando más, que la serenidad y la armonía eran un deseo más que una realidad poseída.

El tema me interesó y la orientación apuntada por Ramiro Flórez me parecía coherente. Me urgía, en cierto modo, abordarlo, pues había adquirido un compromiso con el Departamento de Teología de la Universidad sueca de Uppsala. Quiero, antes de seguir adelante, expresar mi reconocido agradecimiento al Maestro Ramiro Flórez por las frecuentes, largas, reflexivas y amigables conversaciones mantenidas con él. Somos, sin duda, muchos los que cada día que pasa le echamos más de menos.

⁶ RAMIRO FLÓREZ, «Mística y poesía» (ÁNGEL CUSTODIO VEGA, «Cumbres místicas». Madrid 1963): *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 5 (1964), 102.

⁷ RAMIRO FLÓREZ, ‘Mística y poesía’ (ÁNGEL CUSTODIO VEGA, «Cumbres místicas». Madrid 1963): *Revista Agustiniiana de Espiritualidad* 5 (1964), 106.

⁸ RAMIRO FLÓREZ, «Eco de Fray Luis de León en Unamuno»: *Religión y Cultura* 22 (1976), 629.

Declaradas ya las motivaciones previas, el presente estudio cobra su sentido dentro del marco del Curso-Seminario organizado por la facultad de Teología de la Universidad sueca de Uppsala, en torno a la mística española del Siglo de Oro, centrándose, principalmente, en las figuras místicas de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz. La última parte del Seminario tuvo lugar durante los días que van del 12-17 de junio del 2006, en el Centro Cultural agustiniano Fray Luis de León, sito en Guadarrama, Madrid. Fray Luis de León no solamente es contemporáneo de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, sino que está muy relacionado con Santa Teresa de Ávila. Como ya hemos dejado entrever, existe la discusión sobre el aspecto místico de Fray Luis de León. El P. Félix García, gran conocedor del poeta agustino, habla de «hervoreante hondura mística».⁹ Este trabajo, que sirvió de base a la conferencia que pronuncié en dicho Curso-Seminario el día 13, tras una rápida presentación de la figura de Fray Luis, su emblema y lema relacionados con su estancia en la cárcel, esboza la problemática en torno a su vivencia mística, de la cual, más que de certezas hay que hablar de signos e índices que la insinúan.

I. ALGO SOBRE LA VIDA DE FRAY LUIS DE LEÓN

Dadas las circunstancias, se precisaba una breve presentación del poeta agustino. Fray Luis de León (1527–1591) es contemporáneo de Santa Teresa de Ávila (1515–1582) y de San Juan de La Cruz (1542–1591). Cuando nace Fray Luis de León, Teresa de Ávila tiene ya doce años. Y cuando nace San Juan de la Cruz, Teresa tiene 27 y Fray Luis tiene 15. Teresa muere a los 67 años. Fray Luis a los 64. San Juan a los 49. Los tres son figuras de portentosa relevancia social, religiosa y literaria y ejercieron un poderoso influjo en su tiempo y también después. No son solamente místicos, sino también poetas y grandes escritores. Los tres entran, de una manera u otra, en relación, al menos con sus escritos.

Fray Luis de León está unido a la Universidad de Salamanca. Ya a los 14 años aparece haciendo estudios universitarios en dicha Universidad, estudiando posiblemente Cánones, estudios en los que sobresalió su padre don Lope de León y, además, un tío suyo, don Francisco de León, era ca-

⁹ Obras Completas Castellanas. Los Nombres de Cristo: *Esposo*. BAC., 1991, Madrid, vol. I, p. 372.

tadrático de Cánones. Cuando apenas tenía 16 años ingresa en el convento de San Agustín de Salamanca. Era el día 29 de enero de 1544 y dos años más tarde (1546-1547) aparece estudiando teología en la Universidad.¹⁰

Fray Luis de León fue profesor en la Universidad de Salamanca durante 30 años, de 1561 a 1591. En 1561 gana la cátedra de Santo Tomás y enseña la Suma Teológica. En 1565 se presenta a las oposiciones y gana la cátedra de Durando de Saint Pourçain, el obispo dominico (+1334), llamada sencillamente cátedra de Durando, y en la que, además de Santo Tomás y las Sentencias de Durando, enseñaba algún filósofo nominalista.

Le tocó vivir tiempos duros. La Inquisición había fortalecido su poder y buscaba a los sospechosos de herejía que ponían en peligro la unidad de la Iglesia y de la sociedad. Se estrecha la vigilancia sobre los profesores universitarios. El rector de la Universidad entra en las aulas, sin previo aviso, acompañado del catedrático más antiguo dispuesto a dejar constancia en el conocido «Libro de Visitas de Cátedras». Se interroga a dos alumnos sobre las ausencias y puntualidad del profesor, sobre las «lecturas», los libros recomendados y los contenidos de la enseñanza. Esta visita se hacía cinco veces en el transcurso del año académico.¹¹ Acusado de desobediencia y sospecha de herejía, se le condena a prisión que cumple en la cárcel de Valladolid. Fueron casi cinco años los que pasó «en la cárcel y en las tinieblas». Ingresa en ella el 25 de marzo de 1572. Y la abandona en diciembre del 1576.

¹⁰ P. J. ZARCO, «Breves apuntes biográficos», en *Religión y Cultura* 2 (1928), p. 338. Francisco Pacheco describe a Fray Luis de León en su *Libro de descripción de verdaderos retratos*, Sevilla 1599: «En lo natural, fue pequeño de cuerpo, en debida proporción; en la cabeza, bien formada; trigueño el color; los ojos, verdes, vivos. En lo moral, con especial don de silencioso; el hombre más callado que se ha conocido, si bien de singular agudeza en sus dichos...; abstinentes y templado en la comida, bebida y sueño...; poco o nada risueño». Tenía un temperamento melancólico, que le llevaba a desconfiar, incluso de los amigos, a ver los defectos ajenos y ocultar los propios, a no poner freno a sus palabras y decir todo lo que le viene a la mente y conseguir lo que quiere. Su temperamento le llevó a sospechar de su amigo Arias Montano y a denunciarle a la Inquisición. Su temperamento le jugó otras malas pasadas; ello hace comprensible lo que le dice Fray Lorenzo de Villavicencio, doctorado en la Universidad de Lovaina y a quien Felipe II envió a Flandes para combatir la penetración del protestantismo, trabajando en esta tarea con Arias Montano. En una carta con fecha del 15 de febrero de 1582, advierte a Fray Luis de León que 'deje las cosas de la Orden... trate de su Cátedra... No llame tirano a nadie y sepa V. Paternidad que públicamente dicen muchos religiosos que V. Paternidad no hizo bien a nadie y disgustos sí a muchos...' (Véase el artículo del P. LUCIANO RUBIO: «El temperamento 'melancólico' de Fray Luis de León y sus actuaciones prácticas», en *La Ciudad de Dios*, 204 (1991), 947-965). Todo esto proyecta, sin querer, una cierta pálida sombra sobre su misticismo.

¹¹ MANUEL FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, «Enquadramiento histórico de Fray Luis de León», en *Fray Luis de León. IV centenario (1591-1991)*. Congreso interdisciplinar. Madrid, 16-19 de octubre 1991. Actas. Ediciones Escorialenses. Real Monasterio del Escorial. Madrid 1992. p. 32.

Son muy varias las razones por las que se le condenó, pero posiblemente lo que puso en marcha el proceso fue su doctrina política sobre el poder expuesta durante el curso que impartió en 1570-1571 con el título 'De Legibus'. Sostenía que el poder del gobernante no tiene su origen en Dios, sino «en el consenso del pueblo expresado explícita o implícitamente»: «Los reyes —decía—, si de verdad son reyes, todo su poder y todo su derecho a mandar lo han recibido del pueblo. Pues los reyes no tienen por naturaleza el derecho a reinar sobre los otros, sino que el consentimiento expreso o tácito del pueblo hizo que uno se pusiera al frente de los demás y administrase justicia».¹² Con ello se 'secularizaba' al Rey, borrando de él cualquier vestigio de reverberación divina. No se sabe por qué Fray Luis, siempre del lado del indefenso, de la justicia y contra el poder despótico, guardó silencio sobre la esclavitud, un tema político, humano y religioso.¹³

Además de la razón dada, su condena se basaba en la preferencia que Fray Luis de León mostraba hacia la Biblia de Francisco Vatablo (†1547), y que debido a una cierta orientación protestante ya figuraba en el *Índice de libros prohibidos* elaborado por la Universidad de Lovaina. El emperador Carlos V quiso que la Inquisición lo aplicara en España. También sostenía Fray Luis que la Biblia Vulgata contenía algunas imprecisiones y que se requería una nueva versión desde los originales. Había vertido también desde el original hebreo y al castellano el 'Cantar de los Cantares', contraviniendo las indicaciones del Concilio de Trento (1545-1563).¹⁴ Para Fray Luis la razón de su prisión fue siempre clara: «La origen y causa total de esta denunciación, que se hizo contra my, no fue zelo de fe ny de verdad, sino pasión y odio y deseo de destruirme con mentiras y calumnias».¹⁵ También algunos de sus propios hermanos de hábito le acusaban de decir la verdad «sólo por descuido», y hasta de no

¹² FRAY LUIS DE LEÓN, *De legibus o tratado de las leyes*, 1571. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, núm. 22, p. 29.

¹³ Véase MANUEL FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, «Encuadramiento histórico de Fray Luis de León», en *Fray Luis de León. IV centenario (1591-1991)*. Congreso interdisciplinar. Madrid, 16-19 de octubre 1991. Actas. Ediciones Escorialenses. Real Monasterio del Escorial. Madrid 1992. p. 36.

¹⁴ JOSÉ LUIS GONZÁLEZ NOVALIN, «Inquisición y censura de Biblias en el Siglo de Oro. La Biblia de Vatablo y el proceso de Fray Luis de León», en *Fray Luis de León. IV centenario (1591-1991)*. Congreso interdisciplinar. Madrid, 16-19 de octubre 1991. Actas. Ediciones Escorialenses. Real Monasterio del Escorial. Madrid 1992. p. 125. También *Los Nombres de Cristo*, Dedicatoria, nota 8 en la página 404 de las *Obras completas castellana*. BAC, 1991, vol. I.

¹⁵ FRAY LUIS DE LEÓN, *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, ed. José Barrientos García, Madrid, Ediciones Escorialenses, 1991, Doc. 31, p. 186. También p. 190.

creer que Cristo hubiera llegado a este mundo. En la ‘Explanación del salmo 26’ nos manifiesta su estado de ánimo hacia los calumniadores: «Con todo, no deseo vengarme de ellos, los lazos que me tendieron sólo trato de romper. Siempre los tuve antes por dignos de misericordia que de odio; y a ellos, los que me hicieron la injuria, más míseros juzgo que yo, a quien toca sostener la injuria que me infirieron. Por mí que vivan felices y satisfechos, que yo no les voy a la mano; que a mí, libre ya de sus calumnias, me sea lícito retener íntegra la fe que pura conservé hacia Ti, y la buena estimación de esa fe entre los hombres. Esto es lo que sinceramente te pido y suplicante».¹⁶

El Tribunal del Santo Oficio le declara inocente en diciembre del 1576. La ciudad entera le recibe «con atabales, trompetas y gran acompañamiento de caballeros, Doctores y Maestros». «No quedó persona ni en la Universidad ni en la ciudad, que no le saliese a recibir».¹⁷ En 1577 le vemos reiniciar sus clases, según la tradición, con la frase ‘Decíamos ayer’, la misma con la que comenzaba siempre, tratando de refrescar en los alumnos la materia dada el día anterior. Ello no significa que pasara, sin más, la página de los casi cinco años encerrado en los calabozos de la Inquisición. Además de poner todo su tesón en acometer la versión y comentario al ‘Libro de Job’ y escribir el comentario al Salmo XVI, por su alma desfilaban sentimientos de paz entremezclados con el dolor y el desasosiego propios de la separación de los suyos. En la negrura y espesor del sufrimiento supo encontrar —nos dice—, la alegría de la serenidad, y experimentar, de manera increíblemente inmensa, el poder de la bondad de Dios que le inundaba.¹⁸ Pero también aparece el deseo, en cierto modo angustiado, de volver con los suyos. Dice en julio del 1575: «Suplico a vuestras mercedes y les requiero con el temor de Dios y con la cuenta estrecha que le han de dar, que sean servidos de dar fin a esta mi carcerería y dejarme siquiera la muerte libre y entre mis frailes».¹⁹ La liberación le llegará un año más tarde.

¹⁶ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Explanación del salmo 26. BAC., 1991, Madrid, vol. I, p. 903.

¹⁷ FRANCISCO P. MÉNDEZ, «Vida de Fray Luis de León», en *Revista Agustiniiana*, vol. I (1881) p. 338.

¹⁸ FRAY LUIS DE LEÓN, *In Psalmos Expositio. In Psalmum XXVI. Mag. Luysii Legionensis Augustiniani Opera*, t. I. p. 112. Salmanticae 1891: ‘*Per quinqué fere annos in carcere et tenebris iacui. Ea, enim, tunc animi quiete atque laetitia fruebar [...] laetitia interdum perfundeat tanta, quantam non quaeo dicere, vis quaedam bonitatis Dei erat immensa et incredibilis*’.

¹⁹ Proceso XI, 149. También en *Analecta Augustiniana* 24 (1961) 30-90.

Una vez en libertad, renuncia a su cátedra de Durando en favor del profesor que le había sustituido. Enseña en la cátedra de Teología, y al año siguiente —1578—, gana las oposiciones a la cátedra de Filosofía Moral y enseña la ética de Aristóteles. Un año más tarde —1579—, opo-sita y gana la cátedra de Biblia o Sagrada Escritura, y explica el Antiguo y Nuevo testamento. En ella permanecerá hasta el año 1589, en el que pide excedencia por dos años. En 1583 publica la primera parte ‘De los nombres de Cristo’, que será su gran obra. Tendrá una segunda edición en el 1586 y una tercera en 1587. Muere el día 23 de Agosto del 1591, el mismo año en el que fue elegido Provincial de la Provincia Agustini-ana de Castilla.

Como ya se puede entrever, Fray Luis fue un personaje polifacético. No solamente es el catedrático que consigue reunir y fascinar en sus aulas a más de trescientos alumnos,²⁰ en una ciudad de 16.000 habitantes y de casi 7.000 estudiantes, sino que es el filósofo, el teólogo y el biblista, el asceta, el místico, el orador ardiente y elocuente, el poeta y literato.²¹

II. EL EMBLEMA Y EL MOLESTO LEMA DE FRAY LUIS DE LEÓN:

AB IPSO FERRO

Las dificultades diversas, los desengaños y las mentiras, los egoísmos y los intereses que fue experimentando en su vida hasta costarle la prisión, le hizo comprender vivencialmente la consigna evangélica: al árbol se le poda para que dé más fruto. Es el lema que eligió para sí mismo: *ab ipso ferro* y que se encuentra en el bello emblema ovalado impreso en sus libros. Lo emplea por vez primera en 1580, en la primera edición del comentario latino ‘In Cantica Cantorum’, lo cual fue considerado como un desacato al Santo Oficio y así se le hizo saber a la Inquisición de Madrid.²² En el emblema de Fray Luis de León el hacha, reclinada sobre el tronco del árbol, es símbolo de *más vida*: el mismo hierro que lo recorta,

²⁰ La cifra la da el mismo Fray Luis de León referente a las clases en las que explicaba la Vulgata. Véase Fray Luis de León, *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, ed. José Barrientos García. Ediciones Escorialenses. Madrid 1991, Doc. 62, p. 300.

²¹ Miguel de Cervantes elogia a de Fray Luis de León: ‘Quisiera rematar mi dulce canto/ en tal sazón, pastores, con loaros/ un ingenio que al mundo pone espanto/ y que pudiera en éxtasis robaros/. En él cifro y recojo todo cuanto/ he mostrado hasta aquí y he de mostraros:/ Fray Luis de León es el que digo,/ a quien yo reverencio, adoro y sigo/. Véase MIGUEL DE CERVANTES, *Canto de Caliope y otros poemas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 112.

²² Véase AUBREY F.G. BELL, *Luis de León. Un estudio del Renacimiento español*, Barcelona, Ed. Araluce, 1923, p. 194, núm. III.

lo vigoriza. A ello alude el lema *ab ipso ferro* y que toma de la Oda IV del poeta latino Horacio:

«Bien como la ñudosa
carrasca en alto monte desmochada
con hacha poderosa,
que de ese mismo hierro (*ab ipso ferro*) que es cortada,
cobra vigor y fuerzas renovada».²³

El comentario de Fray Luis en el capítulo 8 de la *Exposición del libro de Job*, es de gran belleza: «[...] compara lo generoso de la virtud que, enflaquecida de cien maneras, nunca se rinde, a una carrasca dura entre peñas nacida, que cuanto más la desmochan y cortan, tanto con más fuerza se repara y renueva [...]. Porque es así que, como el hierro limpia al árbol de las ramas viejas e inútiles que le gastaban el jugo sin fruto, y deja libre la raíz para que le emplee en otros ramos nuevos de más hermosura y provecho, así la firmeza de la virtud no se ofende de que la dureza de la adversidad le cercene lo que está fuera della y no le sirve sino de distraerla y de ponerla en peligro; antes se alegra con este daño y se esfuerza más y descubre sus bienes; porque lo bien plantado no teme estos casos».²⁴

Lo encontramos, de nuevo, en una poesía que dedica a Felipe Ruiz:

«Bien como la ñudosa
carrasca, en alto risco desmochada
con hacha poderosa,
del ser despedazada
del hiero, torna roca y esforzada».²⁵

Al lema se le podrán buscar todos los sentidos que permita el conocimiento de la imagen del árbol y del hacha en la cultura clásica o en la cultura bíblica y que posiblemente estén latentes. Lo que sí es cierto es que Fray Luis expone en el libro de Job 8, 20 su interpretación y es a ella a la que nos atenemos. En resumen dice lo siguiente:

²³ Obras Completas Castellanas. BAC., 1991, Madrid, vol. II, p. 177.

²⁴ Obras Completas Castellanas, Madrid, BAC, 1991, vol. II, p. 177.

²⁵ Obras Completas Castellanas, Madrid, BAC, 1991, vol. II, p. 768

- Que él es un árbol bien plantado.
- Que, como tal, florece y da fruto y resiste a lo adverso.
- Que cuanto más se le desmocha se repara con más fuerza y se renueva.
- Y que la verdadera virtud nunca se rinde.

Sin duda, Fray Luis, al ser encarcelado, se sentía podado como la carrasca, con poderosa hacha. Pero también, como la carrasca, saldría de ella con vigor y fuerza renovada. El lema expresa, pues, el reconocimiento del bien que le han hecho, especialmente a su vida espiritual. Lo dice expresamente en la Dedicatoria de ‘Los Nombres de Cristo’: «con las manos de los que me pretendían dañar (el Señor) ha sacado mi bien».²⁶ Pero, por otro lado, aunque no es propiamente un ‘grito de guerra’ o de venganza ni una actitud belicosa y desafiante, sí es un aviso inconfundible que hace a sus calumniadores y detractores para advertirles, como dice en la oda a Felipe Ruiz, que «jamás me alcanzará tu corta mano» y que, además, está más fuerte que nunca. De alguna manera, como buen púgil está enseñando su musculatura intelectual, su carácter férreo ante la adversidad, su personalidad indestructible ante la calumnia y la mentira y la confianza en su valía.²⁷ No hay olvido, hay una clara indignación hacia el poder injusto.

III. LAS SEÑALES DE LA VIVENCIA MÍSTICA

La pregunta es obligada. ¿Tuvo, realmente, Fray Luis de León un encuentro vivencial con Dios a partir del cual brote, como de una fuente rica, abundante e inagotable, su poesía y su prosa? ¿Deja entrever su obra ese momento único, privilegiado e inolvidable de secuestro divino que proporciona la libertad portentosa propia de la verdad ‘vista’? Trevor Davies, de la Universidad de Oxford, en su obra *El siglo de oro español*, menciona a Fray Luis de León entre «los más grandes místicos españoles», al lado de Santa Teresa y San Juan de la Cruz.²⁸ Sin embargo, el debate viene ya de lejos.²⁹ Y efectivamente hay una serie de textos que parecen hablar en contra de tal vivencia. Los vamos a considerar a continuación.

²⁶ Obras completas castellana. Los Nombres de Cristo. Dedicatoria. BAC, 1991, vol. I, p. 408.

²⁷ J. MICHAEL FULTON, «The ab ipso ferro motif in the works of Fray Luis de León», en *Romance Studies*, vol. 21, núm. 1, pp 11-24, p. 11. Ed. University of Wales, Aberystwyth, 2003.

²⁸ R. TREVOR DAVIES, *El siglo de oro español 1501-1621*, Zaragoza, Editorial Ebro, 1944, p. 292.

²⁹ Para hacerse una idea rápida y precisa del debate puede verse el artículo de A. MÁRQUEZ,

3.1. *Los textos de la duda*

Tenemos, por una parte, el testimonio del mismo Fray Luis de León que, una y otra vez, reconoce que él no ha tenido esa experiencia. Nos lo dice cuando habla del desasimiento generoso, holgado y dulce que produce dicho encuentro. Dice así:

«Y a la verdad, Juliano, de las señales que podemos tener de grandeza de estos deleites, *los que deseamos conocerlos y no merecemos tener su experiencia*, una de las más señaladas y ciertas es el de ver los efectos y las obras maravillosas y fuera de toda orden común que hacen en aquellos que experimentan su gusto [...]. Por manera que la grandeza no medida de este dulzor, y la violencia dulce con que enajena y roba para sí toda el alma, fue quien sacó a la soledad a los hombres, y los apartó de cuasi todo aquello que es necesario al vivir. Y fue quien los mantuvo con hierbas...».³⁰

Lo confiesa, incluso, con lamento, con pena y dolor no disponer de la fruición que experimentan los que han tenido la poderosa vivencia de Dios. No se trata, naturalmente, de la fruición espiritual, sino de conocer el vértigo del abismo divino adentrándose en él. El mundo de Dios es amor y sólo el amor humano lo tenemos como referencia para imaginar, recurriendo a la analogía, lo que se esconde detrás de las «*corporeorum amorum imaginibus*», detrás de las imágenes que hablan de los amores del cuerpo. Evidentemente, lo que hay detrás no se descubre asistiendo a cursos o a conferencias. Eso no lo enseñan los doctores. Lo enseña la vivencia de Dios. Desafortunadamente —dice Fray Luis— «yo no pertenezco al número de ellos, lo reconozco y lo lamento» —«*et fateor et doleo*».³¹

Y como Dios es inefable, el encuentro experiencial con Él es, igualmente, inefable, de manera que si alguien podría decir algo, serían aquellos que lo han experimentado. Pero ni siquiera éstos han conseguido expresar lo que sienten en el éxtasis y en el arrobamiento, pues una mente finita no puede decir algo del Infinito. Al menos, hasta ahora, no lo ha conseguido nadie. Todos se han quedado ‘balbuciendo’ el Infinito. Por

«De mística lusiana: ser o no ser», en V. García de la Concha y J. San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras* 1996, pp. 287-298.

³⁰ Obras Completas Castellanas. Los nombres de Cristo, Madrid, BAC, 1991, vol. I p. 668.

³¹ FRAY LUIS DE LEÓN, *In Caticum Canticorum triplex explanatio. Mag. Luysii Legionensis Augustiniani Opera*, t. II. p. 39. Salmanticae 1892.

ello —dice Fray Luis— «sería inútil y hasta impío si yo quisiera explicarlo» —*'inepte, atque adeo impie facerem, explicare si vellem'*—. Lo tienen que explicar los que lo han experimentado: *'ipsi explicent, qui perceperunt'*. Fray Luis de León no está entre estos que lo han experimentado». ³²

Si nos atenemos a estas manifestaciones que hace el mismo Fray Luis se podría concluir que no tuvo el privilegio de la vivencia mística. Dada, sin embargo, su inteligencia prodigiosa, su sensibilidad para descubrir la belleza en las cosas y su sintonía anímica con el fondo del universo, está en condiciones para describir, desde una sensibilidad mental, fenómenos místicos ya que guardan analogía con la percepción del misterio inconmensurable que envuelve la existencia. Según esto, su poesía, en verso y en prosa, rezuma sensibilidad mística, pero se quedan sólo en pura sensibilidad de una mente acostumbrada a asombrarse ante lo misterioso y la belleza de la vida. La descripción guiada por la nostalgia de Dios, se puede parecer mucho a la descripción de la vivencia auténtica y genuina de Dios.

Se podría decir que de aquellas manifestaciones de Fray Luis hemos sacado una conclusión precipitada, pues también San Juan de la Cruz afirma, en alguna ocasión, no haber tenido tales experiencias. Dice así:

«Lugar era este conveniente para tratar de las diferencias de raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos de espíritu, que a los espirituales suelen acaecer. Mas porque mi intento no es sino declarar brevemente estas Canciones, como en el prólogo prometí, quedarse han para quien mejor lo sepa tratar que yo». ³³

Nadie pone en discusión la vivencia mística de San Juan de la Cruz. Sus palabras sólo se pueden entender desde la humildad inherente a la profundidad de la vivencia habida. La experiencia de Dios no solamente corta, de momento y durante días, la palabra, sino que invita al recato y a evitar cualquier atisbo de vanagloria, pues estaría abiertamente en contradicción con la experiencia abismal de Dios que lleva a la modestia. Por la misma razón se podría afirmar que las manifestaciones de Fray Luis obedecen a esta misma lógica de la modestia y del pudor. Evidentemente

³² FRAY LUIS DE LEÓN, *In Canticum Canticorum triplex explanatio. Mag. Luysii Legionensis Augustiniani Opera*, t. II. p. 291-292. Salmanticae 1892.

³³ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, canción 13, núm. 7, p. 634. Obras completas. Ed. Apostolado de la Prensa. Madrid 1966, 8ª edición.

no lo ponemos en duda. Pero hay otro pasaje autobiográfico que ofrece su dificultad a la hora de afirmar que Fray Luis de León es, en sentido propio, un místico. Se podría ver en el texto que vamos a citar el orgullo de Fray Luis, o a una persona incapaz de pasar página a su pasado, recordando constantemente a los enemigos la envidia que les llevó al odio y a la calumnia, y él mostrándose, con vana ostentación, por encima de todos. Parece, a primera vista, el lenguaje, más bien, de un hombre belicoso y batallador con las garras siempre afiladas, pero no el lenguaje de un místico. El texto comenta el versículo del cantar de los Cantares que pregunta: «*Quae est ista, quae ascendit sicut virgula fumi?*: Quién es esta que sube como columna de humo?» Y una página más allá se pregunta, no sin asombro del lector: «*Quis est iste, qui ascendit de deserto sicut virgula fumi?*: ¿Quién es este que sube del desierto como columna de humo?» Fray Luis de León se ha puesto a sí mismo como protagonista para hablar de su dolido pasado y de su presente. Y continúa:

«¿Quién es éste —pregunto aquí—, que vagando por las calles de la ciudad desorientado y errabundo, de golpe se le ve alegre y feliz? ¿Quién consiguió liberarse de tantos males que le estaban ahogando? ¿Quién superó con su fortaleza de ánimo a todos sus enemigos juntos y las traiciones impías de los suyos? ¿Quién se liberó de los lazos de las calumnias que le tenían maniatado? ¿Quién consiguió no verse afectado por la podredumbre de la cárcel ni quedar roto por la persistencia larga de los males? ¿Quién es éste que recibiendo las flechas lanzadas contra su cuerpo indefenso, las repelió actuando con sencillez y aguantando con tenacidad de ánimo hasta que Dios aniquiló todos los ataques de los enemigos y de los tribunales e hizo que la osadía insidiosa cediese ante la paciencia y la maldad ante la inocencia?».³⁴

Nuevamente Fray Luis arremete contra la envidia y maldad de sus enemigos que le encerraron en los calabozos de la Inquisición. Aquella experiencia fue amarga sobremanera y parece, por lo inesperado e imprevisible del contexto en el que lo hace, que hay cierta amargura en su ánimo que no consigue superar. Una vez más, no parece que estemos ante un místico. El molesto «ab ipso ferro» está latiendo ahí. Pero traigamos otro texto que nos puede ayudar a comprender la actitud de Fray Luis. Es un texto semejante al anterior, pero de mayor altura y exquisitez poética. Lo

³⁴ FRAY LUIS DE LEÓN, *In Canticum Canticorum triplex explanatio. Mag. Luysii Legionensis Augustiniani Opera*, t. II. p. 200 y 202. Salmanticae 1892.

encontramos en ‘De los Nombres de Cristo’. La escena transcurre en ‘La Flecha’, la finca agustiniana de retiro y sosiego que se encontraba a siete kilómetros de Salamanca, a orillas del río Tormes y que todavía hoy es visitado el lugar por poetas e intelectuales. En la época de Fray Luis de León disponía de 110 diez pies de árboles frutales, nogales, álamos blancos, sauces, parras, una fuente llamada de la Teja. A ella se retiraba Fray Luis «como a sabroso puerto de paz y después de una carrera tan larga como es la de un año en la vida que en la Universidad de Salamanca se vive». Allí compuso poesías como «Que descansada vida», «Cuando la Noche oscura», «Del monte en la ladera», «En las ramas frondosas», etc, y la escena que ponemos a continuación.³⁵

El bello texto relata la persecución que dos negros cuervos hacen a una avecilla:

«En la orilla contraria de donde Marcelo y sus compañeros estaban, en un árbol que en ella había, estuvo asentada una avecilla de plumas y de figura particular, casi todo el tiempo que Juliano decía, como oyéndole, y a veces como respondiéndole con su canto; y esto con tanta suavidad y armonía que Marcelo y los demás habían puesto en ella los ojos y los oídos. Pues al punto que Juliano acabó, y Marcelo respondió lo que he referido, y Sabino le quería replicar, sintieron ruido hacia aquella parte; y, volviéndose, vieron lo que hacían dos grandes cuervos que, revolando sobre la ave que he dicho y cercándola al derredor, procuraban hacerle daño con las uñas y con los picos. Ella, al principio, se defendía con las ramas del árbol, encubriéndose entre las más espesas. Mas creciendo la porfía, y apretándola siempre más a doqueira que iba, forzada, se dejó caer en el agua, gritando y como pidiendo favor. Los cuervos acudieron también al agua, y volando sobre la haz del río la perseguían malamente hasta que, a la fin, el ave se sumió en el agua, sin dejar rastro de sí. Aquí Sabino alzó la voz, y con un grito dijo: ¡Oh, la pobre, cómo se nos ahogó!—. Y así lo creyeron sus compañeros, de que mucho se lastimaron. Los enemigos, como victoriosos, se fueron alegres luego. Mas como hubiese pasado un espacio de tiempo, y Juliano con alguna risa consolase a Sabino, que maldecía los cuervos, y no podía perder la lástima *de su pájara*, que así la llamaba, de improviso, a la parte adonde Marcelo estaba, y casi junto a sus pies, la vieron sacar del agua la cabeza, y luego salir del arroyo a la orilla, toda fatigada y mojada. Como salió, se puso sobre una rama baja que estaba allí junto, adonde extendió

³⁵ FR. JUAN GIL PRIETO, «La antigua granja agustiniana denominada ‘La Flecha’», en *Religión y Cultura*, 2 (1928), 466- 481, ver páginas 471-474.

sus alas, y las sacudió del agua; y después, batiendo con presteza, comenzó a levantarse por el aire cantando con una dulzura nueva. Al canto, como llamadas otras muchas aves de su linaje, acudieron a ella de diferentes partes del soto. Cercábanla, y, como dándole el parabien, le volaban al derredor. Y luego, juntas todas, y como en señal de triunfo, rodearon tres o cuatro veces el aire con vueltas alegres; después se levantaron en alto poco a poco, hasta que se perdieron de vista».³⁶

Los textos reflejan la vida de Fray Luis, una vida acosada, perseguida, de hondo sufrimiento hasta el debilitamiento, la enfermedad y la proximidad a la muerte. Se podría pensar, deseosos de ver a Fray Luis como místico, que, sobre ese fondo, y alejándose de él, emerge su estado anímico de gran nobleza y lealtad. Parecería que es la grandeza del ‘Mahatma’, del que tiene un alma grande que lo ha superado todo y comienza a cantar «con dulzura nueva». Y que no lo hace para cantar su propio mérito y presentar sus propios laureles y condecoraciones, sino para cantar la gracia, el amor y la misericordia del Señor que le ha dado el privilegio de sentir más de cerca el calor del rostro del Señor, testimoniando y confirmando con su vida el sentido del lema del escudo: «con las manos de los que me pretendían dañar (el Señor) ha sacado mi bien». Se podría ver un canto emocionado de acción de gracias que brota, por el milagro de la gracia misteriosa, del sabor a ceniza del sufrimiento; que no recuerda el pasado para herir a otros; que recuerda, sencillamente, para animar a todos a trascender su situación personal hacia la claridad y la luz que sólo puede venir de Dios. En definitiva, se podría decir que Fray Luis de León lo que quiere reflejar es que ha cambiado su modo de ver la vida y la acción de Dios en la propia historia de su vida. Y que lo grandioso y lo sublime es experimentar la acción de Dios en lo más inverosímil de la vida, describiéndolo con toda perfección: «Con falsas incriminaciones de otros castigas en mí pecados ciertos, y cuando consientes que yo sea inculgado de crimen que nunca cometí, las penas me exiges por los pecados a que di acogimiento».³⁷ Se podría ver así. Y, sin embargo, en sus textos se trasluce una amargura no suficientemente acallada, que parecen convertir sus textos en señales de la posible vivencia más que de la certeza de la misma. Es cierto que en el escrito conocido como la ‘Protesta-

³⁶ Obras Completas Castellanas. Madrid, BAC, 1991. vol. I. Los Nombres de Cristo. Hijo de Dios, p. 742-743.

³⁷ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Explanación del salmo 26. Madrid, BAC., 1991, vol. I, p. 902.

ción' solamente se acusa a sí mismo como si fuera el único culpable, se reconoce como «un hombre sin ley» que merece «muchos infiernos», aunque su confianza está puesta en el amor al Señor.³⁸ Pero también hay que tener en cuenta que la escribe en los primeros días de su confinamiento en la cárcel y que también en los primeros años de cárcel habla de sus calumniadores con cierto enconamiento y también en su obra madura 'Los Nombres de Cristo' donde dice: «No me parece que debo perder la ocasión de este ocio, en que la injuria y mala voluntad de algunas personas me han puesto».³⁹ Todo parece, pues, que nos encontramos ante meros índices de vivencia mística. También aquí continúa latiendo el molesto «ab ipso ferro».

3.2. *La sintonía con el pensar y sentir de Santa Teresa de Ávila como señal de la vivencia mística de Fray Luis de León*

Hay en Fray Luis de León una poderosa sintonía, que va más allá de la pura simpatía, con el pensamiento y la sensibilidad religiosa de Santa Teresa de Ávila.⁴⁰ Ello nos ofrece una pista o señal de la vivencia mística de Fray Luis de León ya que «sintonizar» supone estar emitiendo en la misma onda desde la mente y el corazón. Aunque contemporáneos, no se conocieron personalmente. Lo afirma, de golpe, en una Carta con la que dedica a la Madre Ana de Jesús, carmelita descalza, la sucesora y confidente de Santa Teresa de Ávila, la obra «Exposición del libro de Job». La Madre Ana de Jesús fue una religiosa excepcional, pues también San Juan de la Cruz publica, en 1586, su 'Comentario al Cántico Espiritual', y se lo dedica a ella⁴¹.

Fray Luis, en su 'Carta-Dedicatoria', comienza bruscamente: «Yo no conocí ni vi a la Madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la tierra».⁴² Y, sin embargo, cada vez que releía sus escritos sentía admiración renovada

³⁸ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Protestación. Madrid, BAC., 1991, vol. I, p. 966.

³⁹ Obras Completas Castellanas. Los Nombres de Cristo. Dedicatoria. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 408.

⁴⁰ Véase la obra del P. GUSTAVO VALLEJO, *Fr. Luis de León: Su ambiente, su doctrina espiritual, huellas de Santa Teresa*. Colegio Internacional de Santa Teresa. Roma 1959. En él descubre influencias de Santa Teresa principalmente en el libro tercero de Los Nombres de Cristo, publicado en la segunda edición del 1585. Pueden verse las páginas 175-253.

⁴¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, p. 549. Obras completas. Ed. Apostolado de la Prensa. Madrid 1966, 8ª edición

⁴² Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Carta-Dedicatoria. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 904.

porque veía con toda claridad que era el Espíritu Santo quien dirigía la pluma y la mano de Teresa. Esa era la única manera que tenía para poder explicar «el fuego que enciende con sus palabras en el corazón que las lee».⁴³ Sin duda, Fray Luis entendía muy bien de ese «fuego» porque sintonizaba íntimamente con los sentimientos y vivencias de Teresa. ¿No significa esto que también él estaba en la órbita de la vivencia de lo divino? Aunque débil, es, ciertamente, una señal. Ni la vio ni la conoció, pero la *reconoció* en su propia alma y luchó por el ideal de Teresa con todo su corazón apasionado por Dios. Por azares de la vida se vio envuelto en todo el proceso de renovación que había inaugurado la Madre Teresa. Se encontró de golpe en medio de fuerzas contrarias y conflictivas respecto del modo de entender la reforma carmelitana en algunos aspectos. La Madre Ana de Jesús recurre a Fray Luis de León quien, gracias a su sensibilidad espiritual para comprender el espíritu de Santa Teresa, lucha por la causa, la hace suya, saca adelante el proyecto, incluso, jugando, una vez más, el tipo al desoír las amonestaciones del Rey Felipe II. No sorprende, pues, que la Madre Ana de Jesús diga en carta dirigida a una priora carmelita descalza: «me ayude siempre con sus oraciones, las ofrezca muchas veces por el Padre Maestro Fray Luis de León, que se lo debemos todas; yo más que persona otra en la tierra». Y la Madre Ana dio también la clave de la pasión puesta en esta batalla: Fray Luis de León es «es muy santo» y «tiene mucho caudal de Dios».⁴⁴

La figura de Teresa era controvertida y no eran pocos los que estaban dispuestos a ver deformaciones religiosas en sus escritos. Dice Fray Luis: «Se dudó de la virtud de la Santa, y hubo gentes que pensaron al revés de lo que era».⁴⁵ Por otra parte, se vive en una época en la que la mujer debe dedicarse a las labores de la casa, a los niños o a la iglesia, lo que no puede ser dedicarse a enseñar o a enseñar escribiendo. Este ambiente cultural hace que la sorpresa de Fray Luis cuando lee a Teresa sea aún mayor e insólita. Lo dice con gusto y fruición en la ‘Carta-Dedicatoria’: «Porque no siendo de las mujeres el enseñar sino el ser enseñadas, como lo escribe San Pablo, luego se ve que es maravilla nueva una flaca mujer tan animosa,

⁴³ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Carta-Dedicatoria. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 907-908.

⁴⁴ No se conserva el original de esta carta escrita en Madrid, en el verano del 1590. El texto se encuentra en ÁNGEL MANRIQUE, *Vida de la Venerable Ana de Jesús*, Bruselas: en casa de Lucas de Meerbeeck, 1632. L.V., c. III, p. 328.

⁴⁵ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Carta-Dedicatoria. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 910.

que emprendiese una cosa tan grande; y tan sabia y eficaz, que saliese con ella y robase los corazones que trataba, para hacerlos de Dios, y llevase a las gentes en pos de sí a todo lo que aborrece el sentido».⁴⁶

Aunque no la vio ni la conoció, sin embargo, la virtud y la santidad de Teresa aparecen con toda claridad «viendo sus libros y las obras de sus manos, que son sus hijas».⁴⁷ Fray Luis de León insistirá una y otra vez que «aunque ellos no quieran, fue santa y muy santa».⁴⁸

Pero la vida le tenía preparada una mayor profundización en el alma de Santa Teresa. El Consejo Real, muy pendiente de salvaguardar la pureza de la fe católica, designa a Fray Luis para que elabore un juicio de censura de los escritos teresianos y publique las obras. Su opinión acerca de las obras de Santa Teresa lo hace en pocas líneas, pero con gran precisión, sorprendida admiración y entusiasmo. Dice así:

«He visto los libros que compuso la madre Teresa de Jesús, que intitulan de su *Vida* y las *Moradas* y *Camino de perfección* con los demás que se juntan con ellos: que son de muy sana y católica doctrina y, a mi parecer, de grandísima utilidad para todos los que los leyeren. Porque enseñan cuán posible es tener estrecha amistad el hombre con Dios, y descubren los pasos por donde se sube a este bien, y avisan de los peligros y engaños que puede haber en este camino. Y todo ello con tanta facilidad y dulzura por una parte, y por otra con palabras tan vivas, que ninguno los leerá que, si es espiritual, no halle grande provecho: y, si no lo es, no desee serlo y se anime para ello, o, lo menos, no admire la piedad de Dios con los hombres que le buscan, y cuán presto le hallan, y el trato dulce que con ellos tiene. Y así, para loor de Dios y para el provecho común, conviene que estos libros se impriman y se publiquen.— En San Felipe de Madrid, a ocho de septiembre de 1587.— Fray Luis de León».⁴⁹

Pero Fray Luis hace mucho más. Expurga el texto de comentarios, tachaduras y añadidos hechos por amanuenses y escribanos, para recuperar el texto en su limpieza original. Esto le dio mucho trabajo. Dice así:

⁴⁶ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Carta-Dedicatoria. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 905.

⁴⁷ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Carta-Dedicatoria. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 904-905

⁴⁸ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Apología. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 919.

⁴⁹ Obras de Santa Teresa de Jesús. Relaciones Espirituales. Editada y anotada por el P. Silverio de Santa Teresa. Burgos, 1915. T. II, p. 465.

«Los cuales libros, que salen a la luz, y el Consejo Real me los cometió que los viese, puedo yo con derecho enderezarlos (dedicarlos) a ese santo convento, como del hecho lo hago, *por el trabajo que he puesto en ellos, que no ha sido pequeño*. Porque no solamente he trabajado en verlos y examinarlos, que es lo que el Consejo mandó, sino también en cotejarlos con los originales mismos, que estuvieron en mi poder muchos días, y en reducirlos a su propia pureza, en la misma manera que los dejó escritos de su mano la Madre, sin mudarlos ni en palabras ni en cosas, de que se habían apartado mucho los traslados que andaban, o por descuido de los escribientes o por atrevimiento y error. Que hacer mudanza en las cosas que escribió un pecho, en quien Dios vivía y que se presume le movía a escribirlas, fue atrevimiento grandísimo, y *error muy feo querer enmendar las palabras, porque si entendieran bien castellano, vieran que el de la Madre es la misma elegancia*».⁵⁰

Y terminará satisfecho de su trabajo porque «yo los he restituido a su primera pureza».⁵¹

Inmerso en los escritos de Santa Teresa, se va quedando cogido por su espíritu hasta reconocer que Teresa es «el nuevo milagro» de Dios.⁵² Las religiosas, que ella fundó, son un milagro, y también sus escritos son un milagro. Fray Luis lo expresa con venerada y sobrecogida admiración:

«En los cuales (libros), sin ninguna duda, quiso el Espíritu Santo que la Madre Teresa fuese un ejemplo rarísimo. Porque en la alteza de las cosas que trata, y en la delicadeza y claridad con que las trata, excede a muchísimos ingenios, y en la forma de decir, y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale. Y así, siempre que los leo, me admiro de nuevo, y en muchas partes de ellos me parece que no es ingenio de hombre el que oigo; y no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella en muchos lugares, y que la regía la pluma y la mano; que así lo manifiesta la luz, que pone en las cosas oscuras, y el fuego que enciende con sus palabras en el corazón que las lee».⁵³

⁵⁰ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Carta-Dedicatoria. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 909.

⁵¹ Ibid. p. 909.

⁵² Ibid. p. 905.

⁵³ Ibid. p. 907-908.

La fuerza de su palabra escrita produce, incluso, el milagro, que sin estar hablando de Dios «dejan enamoradas de Él a las almas». ⁵⁴ Posiblemente fue esto lo que el mismo Fray Luis experimentó y vivió leyendo sus obras. Dice así:

«Dejados aparte otros muchos y grandes progresos, que hallan los que leen estos libros, dos son, a mi parecer, los que con más eficacia hacen. Uno, facilitar en el ánimo de los lectores el camino de la virtud, y otro, encenderlos en el amor de ella y de Dios. Porque, en lo uno, es cosa maravillosa ver cómo ponen a Dios delante los ojos del alma, y cómo le muestran tan fácil para ser hallado, y tan dulce y tan amigable para los que le hallan; y en lo otro, no solamente con todas, mas con cada una de sus palabras, pegan al alma fuego del cielo, que la abrasa y deshace. Y quitándole de los ojos y del sentido todas las dificultades que hay, no para que no las vea, sino para que no las estime ni precie, déjanla, no solamente desengañada de lo que la falsa imaginación le ofrecía, sino descargada de su peso y tibieza, y tan alentada, y, si se puede decir así, tan ansiosa del bien, que vuela luego a Él con el deseo que hierve. Que el amor grande, que en aquel pecho santo vivía, salió como pegado en sus palabras, de manera que levantan llama por doquiera que pasan». ⁵⁵

Fray Luis de León, deslumbrado por San Teresa, comenzó a escribir su vida. Lamentablemente, sólo le dio tiempo a escribir algunas páginas. ⁵⁶ Pero lo suficiente para dejar «entrever», «insinuar» o hacer pensar en la posibilidad de su vivencia mística. Es cierto que para describir ciertos momentos de la vida de Teresa bastaría la prodigiosa inteligencia y la palabra fácil y sentida que tenía Fray Luis. Pero está la sospecha razonable de que detrás de esa inteligencia está —por usar una expresión de San Juan de la Cruz—, el «amor de abundante inteligencia mística». ⁵⁷ Traemos aquí algunos textos que nos ponen en la pista de la posible vivencia mística. Escribe así Fray Luis de León hablando de Santa Teresa:

«La comenzó a hablar (Dios) muy tiernamente en el alma, que es un lenguaje secreto de que Dios usa con los que tiene por suyos, y unas pa-

⁵⁴ Ibid. p. 908.

⁵⁵ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Carta-Dedicatoria. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 908.

⁵⁶ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. *De la vida, muerte y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús*. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 921-941.

⁵⁷ San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, p. 510. Obras completas. Madrid, Ed. Apostolado de la Prensa, 1966, 8ª edición.

labras que no se oyen con los oídos, mas percíbense en el espíritu tan formadas y distintas y claras, que no puede dudar de ellas ni olvidarlas en muchos días».⁵⁸

En otro lugar de la misma obra, describe así la escena:

«Porque un día de San Pedro, estando (La Santa) en oración, sintió cabe sí a Nuestro Señor Jesucristo, no porque le viese con los ojos temporales ni menos con visión imaginaria, sino porque él mismo le hacía entender que estaba allí sin mostrársele; y esto era tan cierto que no le dejaba duda de ello ninguna. Pasa esto en lo muy interior y es negocio muy intelectual, y por la misma razón negocio de menos sospecha y engaño, y hácese con mucha luz espiritual, que recoge al interior al alma y la infunde aquella noticia y se la imprime sin medio de figuras ni de sentidos».⁵⁹

Y también en los «Nombres de Cristo», cuando compara a Dios con el sol y describe sus efectos en el alma que lo experimenta, parece que está describiendo una vivencia, en la que Dios estando cerca, está lejos; siendo inmanente es trascendente y no le vemos por la excesiva cercanía:

«Y así como el sol de suyo se nos viene a los ojos, y cuanto de su parte es, nunca se esconde porque es él la luz y la manifestación de todo lo que se manifiesta y se ve, así Dios siempre se nos pone delante, y se nos entra por nuestras puertas, si nosotros no le cerramos la puerta, y lanza rayos de claridad por cualquiera resquicio que halle, Y como al sol justamente le vemos y no le podemos mirar vémosle porque en todas las cosas que vemos miramos su luz; no le podemos mirar, porque si ponemos en él los ojos, los encandila, así de Dios podemos decir que es claro y oscuro, oculto y manifiesto. Porque a Él en sí no le vemos, y si alzamos el entendimiento a mirarle, nos ciega; y vémosle en todas las cosas que hace, porque en todas ellas resplandece su luz. Y —porque quiero llegar esta comparación a su fin— así como el sol parece una fuente que mana y que lanza claridad de continuo, con tanta priesa y agnía que parece que no se da a manos, así Dios, infinita Bondad, está siempre como bulliendo por hacernos bien, y enviando como a borbotones bienes de sí sin parar ni cesar».⁶⁰

⁵⁸ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. *De la vida, muerte y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús*. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 933.

⁵⁹ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. *De la vida, muerte y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús*. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 935.

⁶⁰ Obras Completas Castellanas. Los nombres de Cristo, Hijo de Dios. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 708.

En la Apología que hace Fray Luis de Santa Teresa nos define lo que es la oración de unión con la precisión de quien la hubiere experimentado. Dice:

«Oración de unión es una suspensión del alma en Dios, que acaece cuando estando uno orando y discurriendo con el entendimiento, Dios, aplicando su luz, y su fuerza, le allega a Sí y le suspende el discurrir del entendimiento, y le enciende la voluntad con un amor unitivo».⁶¹

La pregunta ya la hemos hecho y la volvemos a hacer. ¿Estamos en presencia de una ‘abundante inteligencia’ espiritual o nos encontramos ante la ‘abundante inteligencia mística’, la cual sólo puede proceder de una vivencia de Dios? Las dudas son grandes, pero no consiguen eliminar radicalmente la posibilidad de dicha vivencia.

3.3. Señales de la vivencia mística en la descripción del nombre de Jesucristo ‘El Esposo’, de la obra *Los Nombres de Cristo*.

Además de determinadas poesías, se suelen considerar como obras místicas de Fray Luis de León:

- ‘Cantar de los Cantares de Salomón’, 1561, traducido para su prima Isabel Osorio. Ella lo leyó y lo devolvió, pero un monje hizo copia que se divulgó rápidamente contra su voluntad.
- ‘Exposición del libro de Job’: que tuvo una larga elaboración. En 1573 ya tenía, en la cárcel, traducidos y comentados los veinte primeros capítulos. Contiene muchos datos biográficos. Dice, por ejemplo: «Mucho duele en la adversidad, faltar los amigos, mas no duele menos ver también lo que los enemigos se gozan».⁶² El último capítulo, el 42, lo acaba en marzo del 1591.
- ‘Comentario latino al Cantar de los Cantares’: 1580.
- ‘Los Nombres de Cristo’. «La obra más perfecta y acabada de Fr. Luis de León y quizá de toda la literatura española, sin hacer concesiones fáciles a la hipérbole».⁶³ Es un diálogo que tiene lugar entre

⁶¹ Obras Completas Castellanas. Escritos varios. Apología. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 915.

⁶² Obras Completas Castellanas. Exposición del libro de Job, 19, 18. Madrid, BAC, 1991, vol. II, p. 325.

⁶³ P. FÉLIX GARCÍA, Obras Completas Castellanas. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 339.

tres amigos: Marcelo, Juliano y Sabino, en la finca agustiniana ‘La Flecha’. Su elaboración es larga. La inicia en la cárcel y la primera parte ve la luz en 1583. Se la considera como la obra mística por excelencia de Fray Luis. Nosotros no vamos a hacer una exposición detallada de toda ella, pero sí fijarnos en la descripción del nombre ‘Esposo’, que para muchos es la expresión más clara de su vivencia mística. Siempre el amor humano ha servido para hablar de Dios y del amor divino, y sobre todo, para describir la unión íntima con Dios.

Cristo es el centro de la reflexión y contemplación de Fray Luis de León. Considera a Cristo como el Esposo de la Iglesia y de cada una de las almas justas.⁶⁴ Es un verdadero desposorio en el que el nudo que les une es tan estrecho que «dos diferentes se reducen en uno» (p. 648). Es el «lazo más apretado» y de esta unión brota el deleite más apacible y el amor «más ardiente y encendido de todos» (p. 648-649). Si comparamos la unión de Cristo, el Esposo, y el alma con la unión del matrimonio humano, éste es «frialdad y tibieza pura» porque Cristo traspasa con su mismo espíritu el alma, de aquí que «el que se ayunta a Dios, hácese un mismo espíritu con Dios». Y llega a hacerse un mismo cuerpo con Él «por una tan estrecha y secreta manera que apenas explicarse puede» (p. 649).

Las diferencias con el matrimonio humano son abismales:

«Que allí se inficcionan los cuerpos; y aquí se deifica el alma y la carne. Allí se aficionan las voluntades; aquí todo es una voluntad y un querer. Allí adquieren derecho el uno sobre el cuerpo del otro; aquí, sin destruir sus substancia, convierte en su cuerpo, en la manera que he dicho, el Esposo Cristo a su Esposa. Allí se hierra de ordinario; aquí se acierta siempre. Allí de contino hay solicitud y cuidado, enemigo de la conformidad y unidad; aquí seguridad y reposo ayudador y favorecedor de aquello que es uno. Allí se ayuntan para sacar a luz a otro tercero; aquí por un ayuntamiento se camina a otro, y el fruto de aquesta unidad es afinarse en ser uno, y el abrazarse es para más abrazarse» (p. 660).

Así se entiende que el deleite que emana de esta unión «es vivo gozo, y macizo gozo, y gozo de substancia y verdad» (p. 663). Es un deleite íntimo indescriptible de «divino bien y gozo íntimo y deleite abundante,

⁶⁴ Obras Completas Castellanas. Los Nombres de Cristo. Esposo. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 648.

y alegría no contaminada, que baña el alma toda, y la embriaga y anega por tal manera que, cómo ello es, no se puede declarar por ninguna» (p. 667. Véanse también páginas 668 y 669).

Se trata de un verdadero y profundo desposorio, de «un matrimonio indisoluble, celebrado entre nuestra carne y el Verbo» (p. 651). El resultado es «que nuestra carne es de su carne, y de sus huesos los nuestros; y que no solamente en los espíritus, mas también en los cuerpos estamos todos ayuntados y unidos» (p. 653). Y ¿cómo ha de entenderse esa unión en la que nuestra carne es de su carne y nuestros huesos de sus huesos? ¿Queda reabsorbida la substancia del alma humana en la substancia divina? ¿Es la aniquilación de la substancia humana lo que está detrás y da sentido a la expresión: «Vivo yo, mas no yo, sino vive Cristo en mí?» (p. 651). Fray Luis de León nos dice que la gracia divina comunica sus dones, su fuerza, vigor, virtud y se derrama con su Espíritu, con lo cual nos hace como Él. Esa «cualidad celestial [...] puesta en el alma, pone en ella mucho de las condiciones de Dios y la figura muy a su semejanza» (p. 655). La gracia no destruye la entidad humana, el hombre permanece como hombre y como ser limitado, pero investido ahora de la inmensidad de Dios. Fray Luis de León explica esta fusión con los ejemplos del hierro encendido, del guante oloroso, el aire y la nube atravesada por los rayos del sol.

Dice así:

«De un hierro muy encendido decimos que es fuego, no porque en substancia lo sea, sino porque en las cualidades, en el ardor, en el encendimiento, en la color y en los efectos lo es; pues así, para que nuestro cuerpo se diga cuerpo de Cristo, aunque no sea una substancia misma con Él, bien le debe bastar el estar acondicionado como Él» (p. 654).

«Un guante oloroso, traído por un breve tiempo en la mano, pone su buen olor en ella, y apartando de ella lo deja allí puesto; y la carne de Cristo, virtuosísima y eficazísima estando ayuntada con nuestro cuerpo, e hinchendo de gracia nuestra alma, ¿no comunicará su virtud a nuestra carne? ¿Qué cuerpo, estando junto a otro cuerpo, no le comunica sus condiciones? Este aire fresco que ahora nos toca, nos refresca; y poco antes de ahora, cuando estaba encendido, nos comunicaba su calor y encendía» (p. 655).

«De manera que, como una nube en quien ha lanzado la fuerza de su claridad y de sus rayos el sol, llena de luz, y—si aquesta palabra aquí se permite— en luz empapada, por dondequiera que se mire es un sol; así, ayuntando Cristo, no solamente su virtud y su luz, sino su mismo Espíritu y su mismo cuerpo con los fieles y justos, y como mezclando en

cierta manera su alma con la suya de ellos, y con el cuerpo de ellos su Cuerpo, en la forma que he dicho, les brota Cristo y les sale fuera por los ojos y por la boca y por los sentidos; y sus figuras todas y sus semblantes y sus movimientos son Cristo, que los ocupa así a todos y se enseñorea de ellos tan íntimamente, que sin destruirles o corromperles su ser, no se verá en ellos en el último día ni se descubrirá otro ser más del suyo, y un mismo ser en todos. Por lo cual así El como ellos, sin dejar de ser El y ellos, serían un El y uno mismo» (p. 659).

En la unidad, pues, cada uno permanece siendo sí mismo. La cuestión, digamos, filosófica queda resuelta. ¿Pero qué le pasa al alma cuando se ve invadida por el sol como la nube, o por el fuego como el hierro? Ponemos un texto bellísimo en el que se nos describe lo que sucede al alma cuando Dios se derrama en ella como el fuego en el madero: unión, fruición indescriptible, arrobamiento, transformación, dejar de ser sí misma para ser Dios. El texto es largo, pero vale la pena, pues indica que Fray Luis de León conoce el proceso por dentro como si lo hubiera experimentado:

«Veamos como en idea todo lo que hace Dios con sus escogidos. Porque ¿qué es lo que no hace la Esposa allí para encarecer aqueste su deleite que siente, o lo que el Esposo no dice para este mismo propósito? No hay palabra blanda, ni dulzura regalada, ni requiebro amoroso, ni encarecimiento dulce, de cuantos en el amor jamás se dijeron o se pueden decir, que o no lo diga allí o no lo oiga la Esposa. Y si por palabras o por demostraciones exteriores se puede declarar el deleite del alma, y todas las que significan un deleite grandísimo, todas ellas se dicen y hacen allí, y comenzando de menores principios, van siempre subiendo, y esforzándose siempre más el soplo del gozo, al fin, las velas llenas, navega el alma justa por un mar de dulzor, y viene a la fin a abrasarse en llamas del dulcísimo fuego, por parte de las secretas centellas que recibió al principio de sí misma.

»Y acontécele, cuanto a este propósito, al alma con Dios, como al madero no bien seco, cuando se le avecina el fuego, le aviene. El cual, así como se va calentando del fuego y recibiendo en sí su calor, así se va haciendo sujeto apto y dispuesto para recibir más calor, y lo recibe de hecho. Con el cual calentando, comienza primero a despedir humo de sí, y a dar de cuando en cuando algún estallido; y corren algunas veces gotas de agua por él, y procediendo en esta contienda y tomando por momentos el fuego en él mayor fuerza, el humo que salía se enciende de improviso en llama que luego se acaba; y dende a poco se torna a encender otra vez, y a apagarse también; y así la tercera y la cuarta, hasta

que al fin el fuego, ya lanzado en lo íntimo del madero y hecho señor de todo él, sale todo junto y por todas partes afuera levantando sus llamas, las cuales, prestas y poderosas y a la redonda bullendo, hacen parecer un fuego el madero.

Y por la misma manera, cuando Dios se acerca al alma y se junta con ella y le comienza a comunicar su dulzura, ella, así como la va gustando, así la va deseando más, y con el deseo se hace a sí misma más débil para gustarla, y luego la gusta más; y así creciendo en ella aqueste deleite por puntos, al principio la estremece toda, y luego la comienza a ablandar, y suenan de rato en rato unos tiernos suspiros, y corren por las mejillas a veces y sin sentir algunas dulcísimas lágrimas; y, procediendo adelante, enciéndese de improviso como una llama compuesta de luz y de amor, y luego desaparece volando, y torna a repetirse el suspiro, y torna a lucir y cesar otro no sé qué resplandor, y acreciéntase el lloro dulce, y anda así por un espacio haciendo mudanzas el alma traspasándose unas veces, y otras tornándose a sí, hasta que, sujeta ya del todo al dulzor, se traspasa del todo, y levantada enteramente sobre sí misma y no cabiendo en sí misma, espira amor y ternura y derretimiento por todas sus partes, y no entiende ni dice otra cosa si no es: ¡Luz, amor, vida, descanso sumo, belleza infinita, bien inmenso y dulcísimo, dame que me deshaga yo, y que me convierta en Ti toda, Señor!».⁶⁵

Y dicha unión se realiza con todas y cada una de las partes, abarca la totalidad:

«Dios, abrazado con nuestra alma, penetra por ella toda, y se lanza a sí mismo por todos sus apartados secretos hasta ayuntarse con todo su más íntimo ser; adonde hecho como alma de ella, y enlazado con ella, la abraza estrechísimamente.... Y no solamente se ayunta mucho Dios con el alma, sino ayúntase todo; y no todo, sucediéndose unas partes a otras, sino todo junto y como de un golpe, y sin esperarse lo uno a lo otro».⁶⁶

Este encuentro primordial con la Luz y con el Amor corta las palabras y reduce al silencio. Son los efectos propios de la unión mística, como nos lo dice en el texto siguiente:

«A lo menos, cierto es que, cómo ello es y cómo se pasa, ninguno jamás lo supo ni pudo decir. Y así sea ésta la primera prueba y el argu-

⁶⁵ Obras Completas Castellanas. Los nombres de Cristo. *Esposo*. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 669-670.

⁶⁶ Obras Completas Castellanas. Los nombres de Cristo. *Esposo*. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 666.

mento primero de su no medida grandeza, que nunca cupo en lengua humana, y que el que más lo prueba lo calla más, y que su experiencia enmudece la habla, y que tiene tanto de bien que sentir, que ocupa el alma toda su fuerza en sentirlo, sin dejar ninguna parte de ella libre para hacer otra cosa. De donde la sagrada Escritura...introduciendo como en imagen una figura de apuestos abrazos, venido a este punto de declarar sus deleites de ellos, hace que se desmaye y que quede muda y sin sentido la Esposa que lo representa».⁶⁷

Y, evidentemente, a tal unión se llega derribando los muros del 'Yo' que impiden la unión y obstruyen el paso de la Luz. Ello se consigue – como diría San Agustín-, quitándose a sí mismo de delante de sí mismo:

«Aquel ama de veras, que rompe por todo, que ningún estorbo le puede hacer que no ame, que no tiene otro bien sino al que ama; que, con tenerle a Él, perder todo lo demás no lo estima; que niega todos sus propios gustos, por gustar del amor solamente; que se desnuda todo de sí, para no ser, sino amor, cuales son los verdaderos amadores de Cristo».⁶⁸

Hemos recogido ya los textos que nos parecen más significativos e insinuantes de la vivencia mística en Fray Luis de León. Es el momento de hacer una reflexión sobre ello. Sin duda, no se puede hacer una lectura separada de este Nombre de 'Esposo' para hacerse con toda la resonancia espiritual que hay en él. Sólo cuando desde la lectura seguida de los Nombres anteriores se entra en el Nombre de 'Esposo', se llega, de alguna manera, preparado y dispuesto anímicamente para tener la *impresión* y la *sensación* de estar asistiendo a la descripción íntima que Fray Luis de León hace de su vivencia de Dios. El P. Félix García, en su introducción a 'Los Nombres de Cristo' y refiriéndose al texto de la nota 53, habla de «palabras que tienen fulgor de estrellas extasiadas y ardor de ascuas recogidas» y de «página de pura tonalidad mística».⁶⁹ Efectivamente, se nota una gran *tonalidad* mística.

Literariamente los textos son de gran belleza. Se describe cuidadosamente, con delicadeza y unción de espíritu, el proceso de la unión íntima

⁶⁷ Obras Completas Castellanas. Los Nombres de Cristo. Esposo. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 660.

⁶⁸ Obras Completas Castellanas. Los Nombres de Cristo. Amado. Madrid, BAC, 1991, vol. I, p. 758.

⁶⁹ P. Félix García, Obras Completas Castellanas. BAC, 1991, p. 372, 373.

con Dios, a la que acompaña la fruición y la dulzura indescriptible. Y, sin embargo, a pesar de todo, no aparece el arrobamiento que acompaña a la efusión de Dios en el hombre y a su fusión. No se siente latir y vibrar, realmente, a la persona que lo ha vivido y lo recuerda, o está viviéndolo y lo describe. En ningún momento se insinúa el éxtasis. Y aunque, de suyo, no acompañe necesariamente a la vivencia mística, sin embargo, podría ayudar a esclarecer las cosas. Además, hay que tener en cuenta que la sensibilidad estética de la creatividad poética impregnada de emotividad religiosa, y la sensibilidad mística, aunque profundamente dispares en el fondo, dado el ámbito intimista en el que necesariamente se mueven, tienen, aparentemente, casi la misma melodía y despiertan sentimientos trascendentes en el corazón. Es, ciertamente, como dice el P. Félix, «un libro escrito con amor» y su «belleza intelectual» está «llena de amor»⁷⁰ (Obras Completas Castellanas BAC 1991, vol. I, p. 376 y 377). Estos son los elementos que proporcionan un innegable aire místico a la obra, y que se pueden explicar desde sí mismos y no, necesariamente, desde una vivencia personal de Dios. Por otro lado, a ello hay que añadir esa especie de nostalgia dulce, vibrante y amante de la fusión con Dios que flota en sus palabras y que insinúa, precisamente, que aún no se ha logrado. Hay sensibilidad espiritual fina y exquisita, pero sin la vibración del ser místico en pleno sentido. Hay más nostalgia de la vivencia que realidad de la misma. Hay entusiasmo místico, no hay vibración mística. Hay nostalgia más que presencia.

Todo parece, pues, que estamos ante *señales* de vivencia, no ante las seguridades de ella.

IV. CONCLUSIÓN

1.- Fray Luis de León es un ferviente religioso, tiene la sabiduría vivenciada en la Biblia y el sentimiento del poeta. Estas grandes cualidades le facilitan para detectar el misterio que vibra detrás de las palabras cálidas de sentimiento y religiosidad genuina. Él mismo es, sin duda, beneficiario de la lectura de las obras de Santa Teresa que, según él, están escritas «con palabras tan vivas, que ninguno los leerá que, si es espiritual, no halle grande provecho: y, si no lo es, no desee serlo y se anime para ello, o, a lo menos, no admire la piedad de Dios con los hombres que le bus-

⁷⁰ P. Félix García, Obras Completas Castellanas. BAC, 1991, p. 376 y 377.

can, y cuán presto le hallan, y el trato dulce que con ellos tiene». Hay, ciertamente, una sintonía anímica con Santa Teresa de Ávila y ello es una señal de su vivencia personal de Dios.

2.- Se deja insinuar y percibir una cierta amargura, no bien superada, asumida u olvidada, por la traición, las mentiras y envidias que le encerraron en los calabozos de la Inquisición. Se tiene la impresión de que es una herida no bien cicatrizada y que, a pesar de todo, en el fondo, continúa horadando y arañando su alma. Aparece en la Exposición del libro de Job, prácticamente escrito en la cárcel, cuando dice: «Mucho duele en la adversidad, faltar los amigos, mas no duele menos ver también lo que los enemigos se gozan». Lo mismo en su 'Explanación del salmo 26', en el 'Cantar de los Cantares', en su obra madura 'Los Nombres de Cristo'. Algo, pues, que está permanentemente hurgando en la herida, no parece armonizarse ni encajar convenientemente con una profunda experiencia personal de Dios que todo lo anegaría en la inmensidad del amor divino. Incluso si, dada la experiencia vivencial con Dios, lo recordara, la distancia psíquica de lo acontecido sería abismal. Y sin embargo, uno siente que la cosa está fresca y como reciente. El mismo emblema lo recuerda. Por ello, todo parece que estamos ante una señal de la vivencia personal de Dios más que ante la seguridad y certeza de la misma.

3.- Fray Luis de León como religioso, filósofo, teólogo y poeta tiene una exquisita sensibilidad para percibir la bellaza y describir, sorprendido y admirado, esa realidad invisible y misteriosa que danza, ante uno mismo, en la vida, en la naturaleza y en las cosas. Ello crea una actitud y disposición anímica para detectar el misterio que late vivo detrás de cada cosa. Esta sensibilidad poética, dado su carácter intimista, adquiere una tonalidad mística que no necesariamente tiene que proceder ni ser expresión de un encuentro vivencial con Dios. La experiencia de la belleza de lo incommensurable que flota misteriosamente sobre cuanto abarca la mirada del poeta basta para dar razón del tono místico. Estaríamos, pues, una vez más, ante una señal de la vivencia de Dios, más bien que ante su realidad.

4.- Fray Luis de León ha sabido colocar a Jesucristo en el centro de todo. También en el centro de la creación. Un palacio se proyecta, se construye y se ornamenta en función del príncipe que lo va a habitar. Así también la creación entera tiene su sentido en Cristo «para cuyo nacimiento se orde-

nó desde su principio». ⁷¹ Un árbol está todo él volcado hacia el fruto: ‘la firmeza del tronco’, ‘la hermosura de la flor’, ‘el verdor y frescor de las hojas’. El fruto da sentido a todo lo que ocurre en el árbol. También «Cristo es llamado Fruto porque es el fruto del mundo para cuya producción se ordenó y fabricó todo el mundo». ⁷² Lo dice todavía con más claridad: «El fin para el que fue fabricada toda la variedad y belleza del mundo fue por sacar a luz este compuesto de Dios y hombre, o, por mejor decir, este juntamente Dios y hombre que es Jesucristo». ⁷³ Como el árbol lo contiene todo en sí, así también en Cristo «se recapitula todo lo no criado y criado, lo humano y lo divino, lo natural y lo gracioso» ⁷⁴.

Todo tiende hacia Jesucristo y todo está transido de Jesucristo. Jesucristo es el sentido de la creación. Hubiera, pues, venido al mundo aunque el hombre no hubiera pecado. Mirar el mundo es ver, como en un espejo, a Jesucristo. El centro no es Dios, es Jesucristo. Estamos, sin duda, ante una doctrina de gran altura espiritual, que puede llevar a una contemplación mística de la creación y a una descripción sentida de Cristo en la naturaleza. Pero todo esto se puede explicar por la ‘mirada’ que ofrece la espiritualidad, no por la mirada que procede de ‘ver’ a Dios.

⁷¹ Obras Completas Castellanas. *Los nombres de Cristo. Pimpollo*, BAC, 1991, vol. I, p. 435.

⁷² Obras Completas Castellanas. *Los nombres de Cristo. Pimpollo*, BAC, 1991, vol. I, p. 436.

⁷³ Obras Completas Castellanas. *Los nombres de Cristo. Pimpollo*, BAC, 1991, vol. I, p. 433-434.

⁷⁴ Obras Completas Castellanas. *Los nombres de Cristo. Pimpollo*, BAC, 1991, vol. I, p. 434.

RAMIRO FLÓREZ Y EL ESCORIAL (VISIONES FLORECIANAS CRÍTICAS)

Por JOSÉ RODRÍGUEZ DÍEZ, O.S.A.
Real Monasterio del Escorial

«El Monasterio del Escorial sigue siendo
el cofre de las maravillas que hay que seguir dando a conocer»
(*carta de R.F. a J.R., 6-X-005*)

Ramiro Flórez Flórez¹ supo aplicar su gran formación humanística y profesión filosófica universitaria, entre otros afanes intelectuales de docencia y pluma, a dos dedicaciones vocacionales, que siguió cultivando y profundizando al secularizar su estado de vida, pero manteniendo su oblatura agustiniana (cual otro Zubiri la benedictina) [RET, 66, 2006, 415-430]: El Escorial² y San Agustín³ en perspectivas independientes y también cruzadas o transversales.

¹ Después de agradecer a doña Lydia Jiménez, directora de esta revista, su invitación a colaborar en este merecido homenaje a Ramiro Flórez Flórez (apellido solo redundante en documentos oficiales) es de obligado cumplimiento dejar constancia de mi cercanía al homenajeado desde años de convivencia salmantina al compartir claustro conventual, académico y filosófico siendo él para mí maestro y, sin embargo, amigo, pese a la distancia cronológica de casi una generación orteguiana. Este magisterio y amistad se consolidan desde que Ramiro Flórez (=RF) preside el tribunal de mi tesis doctoral en 1982 y subsiguientes tertulias interpersonales e intercambios epistolares en su nuevo estado secular de vida catedrática y emérita.

² R. FLÓREZ e I. BALSINDE, *El Escorial y Arias Montano. Ejercicios de comprensión*, Madrid, FUE, 2000, 569 pp. Esta obra recoge, refunde y amplía catorce estudios personales de RF (más dos de Isabel Balsinde sobre cronología y aportación libraria de Arias Montano) publicados en otras revistas o libros en colaboración, la mayoría en *Actas de Simposios escorialenses* y *Cuadernos de Pensamiento*. Damos las citas por esta obra-recolección y en el cuerpo de nuestro texto bajo las siglas RF. Pero R.F. cuando la referencia es al autor sin cita.

³ Omitiendo varios artículos sueltos, citamos tres obras fundamentales sobre san Agustín de R.F.: *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* [tesis doctoral], Madrid 1958; *Presencia de la*

Respondiendo al subtítulo de *Visiones florecianas críticas* desarrollamos en dos grandes bloques o apartados y bajo diversos epígrafes distintas visiones polisémicas del Monasterio del Escorial; primero, desde una perspectiva intelectual global, la visión renacentista abierta y estético-agustiniana; y después, desde la perspectiva (también intelectual) sectorial o bibliotecaria concreta, la visión libraria, iconográfica e iconológica con pensamiento crítico hacia Sigüenza en sus relaciones y dependencias del librero mayor Benito Arias Montano, más un Apéndice paradigmático. Nos centramos, por tanto, en el trasunto cultural del Monasterio, que es el perfil más estudiado por R.F. Y a estas reflexiones ranimirianas genéricas y concretas, las llamamos «críticas», porque, como dice el presentador Gustavo Villapalos, «R.F. conoce con detalle la bibliografía existente sobre estudios del Escorial, pero no la toma o utiliza para repetirla, sino para llevarla a su propósito, que es el que figura en el subtítulo del libro: *Ejercicios de comprensión*» (RF,11). Ejercicios de comprensión que, además de aportar nuevas ideas al hilo de citas bibliográficas escorialistas, sabe sacar, como analista intelectual y reflexivo, la novedad de una tercera idea o síntesis, resultado de la simbiosis de dos ideas dadas, a veces tesis y antítesis, por decirlo con lenguaje hegeliano. Es decir, a lo dado, R.F. añade lo puesto, en terminología kantiana. Idea nueva, que unas veces solo deja caer en apunte levantando la caza; otras la desarrolla y persigue hasta reiteradamente. Y como humanista y poeta, también sabe extraer el jugo y densidad a expresiones antológicas y sentenciosas del gran cronista del Real Monasterio del Escorial, que es fray José de Sigüenza. Pero R.F. sabe también criticarle constructivamente investigando en las fuentes sigüencianas que el monje jerónimo a veces silencia o deja en nebulosa sin acabar de confesar.

I. PERSPECTIVA INTELECTUAL GLOBAL DEL ESCORIAL

«El Escorial es más que el autor.
El Escorial es utopía » (RF)

Dado que el pensamiento floreciano sobre El Escorial está concentrado lo más y mejor en la citada obra *El Escorial y Arias Montano* permítame-

verdad, Madrid 1971; *Flecos de teoría*, Madrid 2006, pp. 17-40 (cristianismo y filosofía: San Agustín) y 295-326 (la estética agustiniana y El Escorial).

senos introducimos en este artículo reproduciendo parte de la carta que en su día le dirigí agradeciendo su obsequio y dedicatoria manual de «constante amistad»:

«Querido Ramiro, maestro y amigo: Sin más demora quiero agradecer tu dedicado “Escorial y Arias Montano”, cuya autoría compartes, aunque ya se advierte en lo más sustantivo el sello humanístico floreciano. Celebro que hayas también reunido tus escritos escorialenses de aquí y de allá dándoles cuerpo en única obra, que será necesario consultar siempre que se quiera conocer e interpretar las nunca claras relaciones filipino-ariomontanas y Sigüenza en medio. Con estas tus documentadas elucubraciones hermenéuticas espero que El Escorial en estos puntos sea menos hermético y “lósico” y más comprensible y «lírico”, que dices con Ortega. Por lo demás, te felicito en general, porque tus conferencias y escritos sobre El Escorial son realmente “ejercicios de comprensión”, que contribuyen a dar visiones más humanistas y poéticas, restando hermetismo y sumando calidades...Con un saludo cordial de nuevo milenio...José Rodríguez.»⁴ Está claro que no es reseña y menos recensión.

La admiración de R.F. por El Escorial le viene desde sus primeras estancias esporádicas en El Monasterio, más frecuentes visitas posteriores cuando, vecino de Madrid, fija su segunda residencia de cuasivecinidad veraniega en el Real Sitio contemplando desde su alto aposento (c/.Marqués de Borja) el majestuoso monumento filipino con sus altos y dorados chapiteles de parrilla laurentina invertida. Desde esta atalaya y desde sus lecturas y frecuentes consultas de investigación, los estudios de R.F. «llevan todos una única y misma intención: cómo habérselas intelectualmente con El Escorial...(en) ejercicios de comprensión»(RF,15); cómo huir de los «tópicos reiterados de interpretación como los de baluarte de la Contrarreforma, símbolo de la intolerancia, ostentación del absolutismo y teocratismo, cifra y signo del Poder imperial y, más modernamente, muestra de la oculta y absorbente idea de magia y hermetismo”(ib.). Tenemos —añade el pensador R.F.—, muchos datos documentales, pero faltos de teoría, de interpretación más sencilla, más plural y polisémica en la compleja personalidad del Escorial. Y después de estos cuestionamientos prologales, R.F. se adentra

⁴ Carta de J.R. a R.F., fechada (como viejos latinistas) «pridie kalendas martias, MMI» (28-II-2001).

documentalmente en sus ejercicios de comprensión dimensional centrándose en algunas trazas para un intelectual más significativas (biblioteca y su entorno) y personajes concretos aún necesitados de luz (Rey, Arias Montano, Sigüenza, Tibaldi, Herrera...). Y siempre poniendo entusiasmo unamuniano en su exposición, consciente, al hilo con Hegel, de que «nada grande se hace en el mundo sin pasión», ajeno con Heidegger a que «el hombre de hoy huye ante el pensar» y sabiendo que la utopía es necesaria para seguir avanzando, aunque, como al horizonte escapista, nunca se le dé alcance .

Con este criterio y perspectiva y después de dejar claro con Chueca Goitia⁵ que, como monumento, El Escorial haciéndose y El Escorial acabado es y sigue siendo una lección de arquitectura urbi et orbi, precisamente porque fue una revolución en arquitectura (RF,114-115). R.F. enfoca y deriva su estudio y reflexión hacia la Biblioteca y su entorno artístico basilical invocando el bello texto de Sigüenza,⁶ a modo de lema:

«Estas dos piezas (librería e iglesia) adunan todo el edificio y ellas mismas lo dividen. Hacen, poniéndose por medio, que los unos no estorben a los otros; y que, cuando fuere menester, como moradores de una casa, se comuniquen y concurran en uno» (FME,278;RF,21).

Con más completitud, ambas construcciones, unidas por el veterotestamentario Patio de Reyes (novotestamentario es el Patio de Evangelistas) aúnan y dividen el regio Monasterio en dos grandes mitades, cuyas modulaciones herrerianas —que no figuraban así en las trazas y planimetría iniciales de J.B. de Toledo (†1567)— constituyen la octava maravilla (FME,245-248; RF,228). Porque, al igual que el Quijote supera a Cervantes, en El Escorial la utopía de la realidad supera la idea del autor (RF,19), incluido lo económico (RF,39-40),⁷ pese a la «grandeza que en su real pecho tenía concebida» el monarca español (RF,38). En la misma línea ramiriana, con palabras de metáfora en piedra, «El Escorial tras-

⁵ F. CHUECA GOITIA, *El Escorial, piedra profética*, Madrid 1986, pp. 43, 61.

⁶ Fray J. DE SIGÜENZA, *Fundación del Monasterio de El Escorial*, Madrid, ed. Aguilar, 1963. Siempre citamos por esta ya clásica edición, bajo las siglas FME y dentro del cuerpo del texto.

⁷ El coste aproximado de la Fábrica o Monasterio, en equivalencia de distintas monedas a partir del sistema monetario castellano del siglo XVI actualizado al día de hoy, sería a la baja: 6.000.000 (ducados), 6.426.001 (escudos), 66.000.000 (reales plata), 2.244.000.000 (maravedises), 25.806.000.000 (pesetas, 1983), (J. RODRÍGUEZ DÍEZ, *La Ciudad de Dios*, 208 (1995) 717-718), que hoy, ya en el siglo XXI, serían 155.097.184 (euros).

ciende las arquitecturas de su traza y diseño construido;...la metáfora se hace piedra en un mapa de múltiples trazas constructivas que levantan una espacialidad de recintos y estancias tan próximas al mundo ideológico del monarca en sus deseos de edificar la *civitas* de la cristiandad». ⁸ Diríase que, cuando R.F. parece tener la virtualidad de convertir la anécdota en categoría al bucear en su etiología, realmente lo que le importa no es lo anecdótico, sino lo categórico. Sabe que puede equivocarse en su lance de ideas, pero prefiere la condena hablando que la condena de resignarse a ser mudo (RF,41). La iconografía hablando se hace iconología. Pues hablemos.

1. Visión renacentista abierta o plural

Con ausencia de teoría y de perspectiva histórica, se ha escrito de hermetismo o esoterismo, cabalismo o cubismo escorialense, y numerología pitagórica, ideas que arrancan en el renacimiento de un «corpus hermeticum» helenístico a lo Hermes Trimegisto traducido del griego al latín por Marsilio Ficino (RF,60,66). René Taylor ⁹ en 1967 sigue esta línea reduccionista con «desorbitada unicidad de sentido a que reduce datos y símbolos que pueden tener otros orígenes y simbolizaciones culturales, sobre todo bíblicas» (RF,275), como en críticas sensatas comentan Kubler ¹⁰ y más tarde Rosemarie Mucahy, ¹¹ dando ésta al bibliólogo, varias veces residente, «Benito Arias Montano una influencia mucho más probable que a Herrera» y a sus posibles ideas herméticas y lulistas (RF, 276).

En fin, una visión renacentista plural, propia del tiempo cronológico en se construye El Escorial, pide una hermenéutica de horizontes más abiertos y menos herméticos, de acuerdo con un Príncipe renacentista y Rey mecenas de las Artes, ¹² aunque sea en «conflicto de corrientes culturales europeas» (RF,288-316). En este contexto, R.F. pide que se sigan

⁸ A.FERNÁNDEZ-ALBA, *El Escorial metáfora en piedra*, Madrid 2004, p. 10.

⁹ R. TAYLOR, *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial*, Madrid, ed. Siruela, 1992. Es ampliación del original publicado en la revista *Traza y Baza*, 6 (1967); M^a CALÍ, *De Miguel Angel a El Escorial* (Turín 1980), Madrid 1994, pp. 253-314. Calí sigue de cerca ideas taylorianas, hoy ya minusvaloradas; También ARONI YANCO, *El Escorial esotérico y hermético*, Madrid 1990 (ed. Bitácora), 1994 (ed. claretianas).

¹⁰ G. KUBLER, *La obra de El Escorial*, Madrid 1982, pp. 170-173.

¹¹ R. MUCAHY, *La decoración de la Real Basílica del Monasterio de El Escorial*, PN, Madrid 1992, pp. 98-102.

¹² F. CHUECA GOITIA, *Felipe II, mecenas de las Artes*, Madrid 1992.

publicando documentos, pues, aunque den pábulo a leyendas negras, rosas o amarillas, facilitarán mejores monografías futuras, que hagan más inteligible y comprensible el monumento herreriano. A más iconografía, más iconología (RF,60-61).

El profesor y humanista R.F. hace aquí un excursus filosófico por el Renacimiento polisémico para encuadrar El Escorial renacentista en «tierra de nadie» (A. Yates), quedando como puente macizo y nebuloso entre el verticalismo de fe gótica y el horizontalismo de edad moderna (RF,61-63). La razón conciliadora del Renacimiento, armonizador entre aristotélicos y platónicos, entre Ficino y Pico, sin llegar a la *coincidentia oppositorum...in infinitum* del Cusano con su *De docta ignorantia*, puede venir por la *De perenni philosophia* (1540), ideada por el canónigo regular agustino Eugubinus (Agustín) Steuco (+1548), obra así bautizada antes que Leibnitz y presente en El Escorial antes de 1576 y que cita Sigüenza en la glosa pictórica de Meliso el dialéctico (RF,79-80). Este renacimiento «ad modum Hispaniae» con sus cábalas, astrologías, alquimias, nigromancias y otras magias, al filo de la heterodoxia inquisitorial, pudo tener salpicaduras escurialenses, pero no hasta llegar a la «arquitectura y magia» tayloriana, como si Felipe II y Herrera fueran magos confundiendo simbolismos normales de la historia de las religiones con otras astrologías fomentadoras de la matemática (RF,89-90).¹³

El símbolo álgido del hermetismo se localiza en el cubo y planimetría de la «plaza cuadrángula», que dice Sigüenza (FME,22). Hasta la Primera Piedra del monasterio fue cuadrángula. Pero pensar que la «idea» que Felipe II tenía en su «real pecho» era esoterismo hermético no deja de ser ditirámico y rocambolesco, máxime cuando la idea regia tuvo procesos cambiantes. El cubo significa estabilidad y firmeza desde el *Timeo* de Platón. Si esta firmeza se espiritualiza, pues tanto mejor, al estilo de la cultura del Cinquecento (RF,92-93), que hasta al perfecto cristiano lo define como *mens tanquam quadrata*, y la perfecta ciudad *per quadratum significatur* (S. Ambrosio), como el Templo de Salomón. Y es que *quadratus semper stat*. Y la Iglesia ha de asentarse en sus cimientos bíblicos sobre *lapidem quadratum*. Hasta Pedro es *Cephas*, que significa piedra; y *piedra angular* es Cristo, en definitiva, concluye R.F., recogiendo textos de la citada María Calí (RF,93).¹⁴

¹³ G. KUBLER, *La obra...* ibid.

¹⁴ M. CALÍ, *De Miguel Angel a El Escorial...*, pp. 94-115.

Hasta el *Discurso sobre la figura cúbica* de Herrera quiere dar solidez y misticismo a las razones matemáticas y geométricas de Euclides. Otras veces el cubo no pasa de pura función estética y estable, hasta en sus bolas cuando las hay (RF,94).

2. Visión estético-agustiniana

«Sigüenza —escribe Kubler— vinculó a Agustín con Felipe II y El Escorial de forma sistemática y creíble, dando a entender que se estaba asistiendo, más que a un renacimiento pagano a una resurrección de las ideas arquitectónicas agustinianas».¹⁵ Invocando esta idea de Kubler, quien dedica un epílogo de cinco páginas titulado «Sigüenza y la estética de san Agustín»,¹⁶ R.F. es crítico con que «con su análisis del Escorial Sigüenza se anticipó al redescubrimiento de la estética de san Agustín, cuyas opiniones están presentes en su obra de principio a fin» (RF,131), pero en al principio cita implícita, en medio y al fin explícita y no tan profundo el «denso examen de la estética agustiniana» al no «conocer bien las obras de san Agustín» (RF,132); porque el cronista escurialense conoce la bibliografía general agustiniana, como se advierte en su *Vida de san Jerónimo*, pero no cita o no profundiza en las obras más específicas, como *De ordine*, *De musica*, *De Trinitate*, *Confessiones* (RF, 133). En este contexto kubleriano añade también la citada Mulcahy, introduciendo al Rey, que «el planteamiento entero revela la estética de Felipe II: amor al orden, la claridad y el decoro, el equilibrio y la simetría; una estética que podría describirse como agustiniana».¹⁷ Porque entiende Mulcahy, inspirada en Kubler, que «Sigüenza era un gran conocedor de la obra de san Agustín, y sus propios escritos están impregnados de estética agustiniana; o más exactamente, de un vitruvianismo despaganizado a través de Agustín en que unidad, simetría y decoro, función, lógica natural y razón son esenciales».¹⁸

Arrancando de la tesis kubleriana, R.F., con mejor bagaje de conocimientos agustinianos, que Sigüenza y Kubler, puede abordar con más conocimiento de causa «la estética agustiniana y El Escorial», que desa-

¹⁵ G. KUBLER, *La obra del Escorial...*, p.177

¹⁶ ID., *ibid.*, pp.173-177. Estudia sobre todo el Discurso XII del libro II sobre la «fábrica y ornato de la iglesia principal de este monasterio » en sus textos finales (FME, 311-323).

¹⁷ R. MULCAHY, *La decoración de la Real Basilica...*, p. 131.

¹⁸ ID., *ibid.*, p. 218

rolla a través de una treintena de páginas (RF, 130-159).¹⁹ Y observa de entrada que esta tesis un tanto ditirámica «podría calificarse lo mismo de simplificación desmesurada que de desmesurada ampliación» (RF,131). R.F. aprueba, no obstante, su verdad básica, personalizando ideas tanto de Sigüenza como de Kubler, pero, más embebido en estética agustiniana, documenta y modera y contradistingue las afirmaciones con más bibliografía específica de Agustín. Así, después de dejar claro que el Obispo de Hipona no tiene tratados expresos de Estética, salvo el debutante *De pulchro et apto* (sobre *Lo bello y lo conveniente*) perdido por el propio autor,²⁰ pasa a afirmar que toda la obra literaria agustiniana está sembrada de conceptos estéticos, sobre todo en los más estéticos libros, como son el *De ordine*, *De vera religione*, *De musica*, *De doctrina christiana*, *De trinitate*, *De civitate Dei*, *Confessiones*, etc. «El Agustín joven, el Agustín convertido y el Agustín obispo será siempre un esteta» (RF,153), que evoluciona en tres etapas estéticas: clásica aprendida, racional crítica reflexionada y transtemporal supraestética (RF,155), belleza ésta «siempre antigua y siempre nueva».²¹

Menéndez Pelayo había escrito, que Agustín, amén «de la belleza del Dios humanado, hermoso como Verbo de Dios» [belleza supraestética], en su segunda etapa «cifra el sistema estético en la Armonía; armonía en el reposo, armonía en el movimiento. Él ha cristianizado la concordia de los números pitagóricos ¿qué es para él el universo sino un inmenso y perfectísimo canto de inefable modulador?»²² Y «dondequiera que hay orden, hay belleza».²³ Aunque sin referencia explícita al polígrafo santanderino, R.F. se sigue moviendo en este contexto, pero concretando más: «El alma del esteta nato e hipersensible, que fue siempre Agustín, sigue sintiendo sin duda el reclamo de lo bello en cualquiera de sus manifestaciones: poesía, música, danza, pintura, arquitectura, paisajes, tierra, sol y mar...» (RF,157). Ahonda R.F. en la belleza agustiniana, que también subyace implícita en la primera parte de la Historia escurialense de Sigüenza, cuando describe la unidad monumental del todo con las partes, «que dirá salió todo de una traza» (FME,6), «no parece sino que toda la

¹⁹ Sin tratarse ya de flecos pendientes, no sabemos por qué se reitera literalmente este tema de «La estética agustiniana y El Escorial» en el libro póstumo, *Flecos de teoría*, Madrid, FUE, 2006, pp. 295-326.

²⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, 13,20; 14,23.

²¹ ID., *ibid.*, X, 27, 38.

²² *velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatrix* (Ep. 138,5).

²³ M. M. PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, Santander 1940, I, pp. 152-160.

fábrica es de una pieza» (ib.,67), porque «la unidad es la forma de toda belleza».²⁴

Dentro de este tema agustiniano, sorprende que, en concreciones puntuales, Sigüenza —que hace gala de estética agustiniana— no se refiera al cuadro de Sánchez Coello pintado en 1580 para un altar en que, emparejados san Jerónimo y san Agustín, porta éste la maqueta iconográfica de El Escorial, cuando parecería más llamado su padre Jerónimo por estar en su convento jeronimiano. Por ser como es, R.F. —que no Sigüenza— ofrece explicaciones varias: El Escorial es la gran «Ciudad de Dios» agustiniana abierta al futuro; Escorial es la Iglesia y Agustín es más representativo; los monjes jerónimos siguen la Regla de san Agustín; Escorial trinitario, sin llegar, claro es, al Escorial profético de futura estancia de Agustinos (1885- ...). Y resulta más inexplicable este silencio sigüenciano cuando cita al propio Sánchez Coello como pintor de retratos en retablos de altares, aunque pase «a bulto» (RF,137-138). No obstante, R.F. trata de disculpar a Sigüenza de este silencio significativo, extendible a otros silencios, porque el Cronista «seguía su plan a su aire» y como «escritor nato tenía recursos para alusiones vivas directas e indirectas, buenas, malévolas y hasta sofisticadas. De ahí la fuerza probativa de sus pacíficos silencios» (RF,138-139). Opiniones al margen, R.F. cita de Sigüenza dos textos básicos de Agustín *De ordine* y *De vera religione*, que propician la estética, con motivo de la simbología geométrica en puertas de la basílica con dintel semi-circular, como acercamiento a la divinidad de «círculo perfecto y se goce aquello que ni tiene principio ni fin» (FME,320-321).

Con base en el libro agustiniano *De ordine* (pássim),²⁵ así escribe Sigüenza acristianando a Vitruvio con el «divino Agustino»:

«Uno de los primeros grandes que tiene esta fábrica es ver cómo se imitan todas las partes y cuán una es en todas ellas, y el edificio que no guarda esto da señal de poco caudal y comprensión del arquitecto, que no supo atar ni hacer uno todo el cuerpo. No es otra cosa lo que llamamos correspondencia sino la buena razón del arte; y, pues he tocado esto, quiero, para que se estime en lo que conviene mostrar la naturaleza y primor que hay en ello, con la autoridad no sólo de Vitruvio, que la pretende en todo lo que escribe, ni de otro aficionado al arte, porque no sea sospechoso, sino con la del divino Agustino, doctor de la Iglesia como

²⁴ *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est (De ord., 1,4; Ep., 18,2)*

²⁵ SAN AGUSTÍN, *Sobre el Orden*, I, cc. 5-6, 10; II, 1, 11-12, 15-16. Agustín habla del orden en artes liberales.

varón de alto ingenio que quiso, entre otras mil cosas de erudición que se hallan en sus libros, tocar también esta de la correspondencia en la arquitectura » (FME,321; RF,139-140).

A la luz de este texto, dice Kubler, que «el cronista sitúa a Agustín por encima de Vitruvio en el pensamiento de los que intervinieron en la construcción del Escorial»,²⁶ lo cual entiende R.F. es sobrepasar la literalidad del monje jerónimo, que cita a Agustín para reforzar y cristianizar a Vitruvio (RF,141).

Y con más cercanía a cita concreta de la misma obra agustiniana, invocando ideas estéticas, dice así en «síntesis admirable»:

«En el libro, que intituló *De ordine* [II,11], que es elegantísimo, pretende probar cómo en nuestros sentidos de fuera se ve la fuerza de la razón que está dentro del alma y se descubre en ellos unas señas o, digámoslo así, unos vestigios de la hermosura de la razón; pruébalo con los ojos y con los oídos: cuanto a los ojos, porque en cualquier cosa donde la correspondencia de las partes está conforme a razón lo llamamos hermoso; y en las orejas, cuanto el concepto o la consonancia está conforme a razón y en las reglas de arte, lo llamamos con su propio nombre suave; mas no decimos que es conforme a razón ni al arte la hermosura de la cosa, aunque naturalmente lleva tras sí los ojos; ni que las cuerdas que suenan claramente en el instrumento y se llevan el oído decimos que están conforme a razón, y así se colige que en el deleite que reciben estos dos sentidos aquello se llama solamente conforme a razón que tuviere entre sí proporción o cierta medida y consonancia, que es decir correspondencia. Toda esta doctrina tomó el Santo de Platón» (FME,321; RF,141).

Y añade Sigüenza: «prosigue el Santo confirmando lo mismo en *De musica* y otras artes...y en la poesía, en el libro *De vera religione* [30, 54-56] filosofando altísimamente del alma y vida que se llama racional...» (FME, 322). Pero, R.F. le hace observar que pudo profundizar más en sus contenidos, pues no llega aquí Sigüenza al famoso texto agustiniano *De vera religione* (39,72) sobre valores de interioridad y trascendencia, quizá porque sobrepasaría la intencionalidad que queda en la conveniencia sensible que agrada. Y así concluye Sigüenza:

«En todas las artes, la correspondencia y conveniencia agrada, y, guardándose esta, todo queda hermoso; esta correspondencia ama la

²⁶ G. KUBLER, *La obra del Escorial...*, p. 176.

unidad y la igualdad, o en la semejanza de partes iguales, o por la graduación y orden de las desiguales» (FME,322).

Velada aproximación a la definición agustiniana de orden, que es la «disposición de cosas iguales o desiguales cada una en su sitio».²⁷ Y reitera sobre la filiación platónica de Agustín: «Así, con estas breves cláusulas, dejó respondido el Santo a sus dudas, y toda la doctrina platónica, porque el Santo entendió bien a este filósofo» (FME,322). Filiación, que en este punto R.F. aminora y que le vendría por la corriente platonizante de Ficino y Pico de la Mirándola (RF,143). En fin, si Sigüenza, comenta R.F., hubiera conocido a fondo el pensamiento de Agustín lo hubiera citado más hablando de los números (*numerositas*) pitagóricos y ritmos musicales y patencia e interrelación de los llamados transcendentales *unum, verum, bonum* (RF,145-146).

Sigüenza pudo tener de Agustín una cierta «docta ignorancia» (RF,145), que lleva a Kubler a la hipérbole de afirmar: «Al hacerlo, Sigüenza vinculó a Agustín con Felipe II y El Escorial de una forma sistemática y creíble, dando a entender que se estaba asistiendo, más que a un renacimiento pagano, a una resurrección de las ideas arquitectónicas agustinianas»²⁸ (RF,147). Y justifica R.F. su tesis, estimando sobre la relación de «Agustín/Felipe II/El Escorial» —más que por la vía sigüenciana de la Basílica, extendible a toda la casa («y lo mismo que digo de la iglesia, puedo decir de toda la casa» [FME,323])— que les viene la vinculación por la intencionalidad, no explicitada por Sigüenza, en justificar —ante críticas paganizantes y negativas contemporáneas sobre la Fábrica emergente— el entramado arquitectónico escorialense que, además de concordar con Vitruvio era de factura y doctrina cristiana demostrable con la autoridad de san Agustín, que postula racionalidad para las Artes; idea que compartía Felipe II portándola en su «real pecho». A este propósito, R.F. aporta y subraya palabras del texto clave del Cronista jerónimo:

«Como estaba en España *perdido el uso de las buenas artes con la fiereza y rusticidad de la guerra contra los moros, bárbaros, enemigos de todas ellas, o inhábiles por ley o naturaleza*, herencia del maldito Caín, no tenían lugar los buenos ingenios de advertir a *la razón* que en ellas se encierra, y así *les hizo admiración* ver guardar aquí *tanta co-*

²⁷ *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* (De civ.Dei, XIX,13,1)

²⁸ G. KUBLER, *La obra del Escorial...*, p. 177.

rrespondencia en la arquitectura, y pensaban que no era de más gusto o inclinación del rey don Felipe o curiosidad ociosa, que había aquí una puerta o ventana, respondiese enfrente otra, y si no venía en medio del claustro o de la pieza, se trazase como viniese. Así, podemos decir, según lo que nos ha enseñado san Agustín, que este Príncipe nos puso en razón y nos hizo advertiésemos a la que las artes tienen en sí mismas y la proporción que hacen con nuestras almas» (FME,322-323); RF,148).

Razón, correspondencia, arte, proporción unen a Felipe-Agustín-Escorial. La mentalidad renacentista del momento histórico y religioso exigía tal sacralización patristica ante tanta «barbarie y grosería de godos y árabes, que apenas nos dejaron luz de cosa buena ni primor ni de las letras ni de las artes» (FME,209). R.F., en consonancia con el historiador filipino, Luis Cabrera de Córdoba, matiza la excesiva «selvatiquez» calificadora de Sigüenza, quien olvida el pasado y presente gótico español y otros valores arquitectónicos importados, amén de otras diversas interpretaciones escorialenses encontradas que merecen también respeto (RF,149), como puede verse en textos literarios que recoge Álvarez Turienzo.²⁹ Sigüenza con el Rey «nos puso en razón, aunque a veces sea *su* razón» (RF, ib.).

En conclusión, la visión floreciana del Escorial responde más al segundo estadio de estética agustiniana de racionalidad y juicio crítico aplicable al Escorial canónico de Sigüenza, de «divina proporción» (FME,7) pitagórica, como armonía en reposo y movimiento —estática y dinámica—. Y ya respondería menos a la levitación del tercer estadio supraestético del último Agustín, que ante el riesgo de la belleza mundana, se torna más ultraestético, trascendente y místico y adorador de la belleza eterna «siempre antigua y siempre nueva», homologable a distancia con El Escorial sigüenciano como «testigo que se promete infinitos siglos», como «piedra a eternizar » (FME,19). Y, extrapolando a Ortega —que también inspira a nuestro homenajeado³⁰— El Escorial más como «gran piedra lírica» que «lósica», como enorme profesión de fe «que es el credo que más pesa sobre la tierra europea»³¹(RF,163). Sobra decir, en fin, que en estas reflexiones ramirianas se ayuda también de bibliografías sobre estética en el genio afro-romano de Tagaste.³²

²⁹ S. ÁLVAREZ TURIENZO, *El Escorial en las Letras españolas*, Madrid, PN, 1985, pp. 63-65.

³⁰ R. FLÓREZ, «Motivos de El Escorial en Ortega » (RF,160-187).

³¹ J. ORTEGA Y GASSET, «Meditación del Escorial», EN *Obras Completas*, II, Madrid 1993, p. 553.

³² K. SVODA, *La estética de san Agustín y sus fuentes* (París 1933), Madrid 1958; E. CHAPMAN, *Saint Augustin's philosophy of beauty*, New York 1939; J. DOMÍNGUEZ BERRUETA,

Por lo demás, El Escorial es «una mezcla tan nueva que no sé ejemplo ninguno de los antiguos y modernos con quién compararlo, ni de dónde tomar estilo» (FME,33). Ni el Templo de Salomón fue tan grande fábrica (FME,431). El Escorial resulta así «edificio europeo» (RF,150). Y apurando los tres «momentos proyectivos» escorialenses, puede hablarse de tres Escoriales [Felipe-Toledo-Herrera], que superan el estilo herreriano. De modo que, en línea con Chueca,³³ si normalmente el arquitecto da sello a su obra, hay también obras que forman a sus arquitectos. Así el Escorial, que, más que tener estilo, lo crea, como si fuera «una arquitectura sin arquitecto. El Escorial es hijo de sí mismo (RF,151).

3. Relaciones y dependencias de Sigüenza en Arias Montano

Como epílogo del bloque anterior de pensamientos y más como prólogo al siguiente sobre la visión libraria iconográfica e iconológica de la Biblioteca, conviene presentar las relaciones entre Arias Montano y Sigüenza y la innegable dependencia biblista, de este en aquel. Ante todo, hay que fijar los posibles encuentros presenciales de ambos personajes.

3.1. Cronología escorialense

Estos son los datos que sabemos del monje fr. José de Sigüenza (1544-1606), nacido en la ciudad de Sigüenza (Guadalajara):

Es profeso del convento jerónimo del Parral (Segovia) en 1567 y sacerdote en 1572. Por traslado del Colegio de Párraces (Segovia), completa estudios de artes y teología en 1575-1577 en Colegio San Lorenzo ubicado en el mismo Monasterio del Escorial en 1575-77. Reside en el Parral de 1577 a 1587 con visitas esporádicas a Madrid y El Escorial como predicador en liturgias puntuales, como inauguración de la Basílica (10-8-1586), etc. Y se incorpora definitivamente en 1587, siendo fraile de segunda profesión para la comunidad del Escorial en 1590, con pronta asunción del triple cargo de bibliotecario, archivero y reliquiario en 1591 por muerte de fr. Juan de San Jerónimo. De 4 de abril de 1592 a 19 de febrero de 1593 está recluido en el convento jerónimo de La Sisle (Tole-

«Estética de san Agustín», *Religión y Cultura*, 1 (1956) 611-633; J. ORTEGA TRILLO, «Los seis libros sobre la Música de san Agustín: guía para una lectura actualizada», *Ibíd.* 50 (2004) 731-749; P. OTAOLA, *El De música de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica*, Valladolid 2005.

³³ F. CHUECA GOITIA, *El Escorial, piedra profética...*, p. 87.

do) por proceso inquisitorial. Y ya desde 1593 reside estable en El Escorial con cargos de rector, prior, etc. hasta su muerte en 1606.³⁴

Y esto es lo que sabemos sobre las cinco estancias temporales y dedicaciones librarias de A. Montano (1527-1598) en El Escorial. Desde el 1 de marzo de 1577, primera estancia en El Escorial durante diez meses, por llamada regia, con título de Capellán del Rey y misión de ordenar la Biblioteca Real. En 1579 segunda estancia de un semestre para inventariar códices griegos. Es nombrado «Librero Mayor». En 1584 tercera estancia. Renuncia a la plaza de Capellán del Rey. En 1585 cuarta estancia de quince meses para inventariar códices árabes. En 1587 se reclama su presencia en El Escorial. Y en 1592 quinta y última estancia de cuatro meses para catalogar manuscritos e impresos del donante Antonio Agustín, arzobispo de Tarragona. En el año de su muerte (1598) un listado de libros de Arias Montano se lega a la Biblioteca del Escorial. Anotemos que en 1607 la Inquisición prohíbe todas las obras de A. Montano, al incluirlas en el *Índice Expurgatorio Romano*.³⁵

Según estas cronologías, Sigüenza y Arias Montano se pudieron encontrar en El Escorial en fechas de 1577 y 1592 (excluyendo de abril de 1592 a febrero de 1593, recluso Sigüenza en Toledo). Este encuentro de 1592 sería el fundamental y más enriquecedor para Sigüenza, pues es cuando se opera su «auténtica conversión intelectual» y admiración hacia el pensamiento humanista y bíblico de Arias Montano.

3.2. Evolución renacentista y biblismo ariomontanista de Sigüenza

Tres fases evolutivas se pueden advertir en el monje jerónimo: antes de llegar al Escorial cargado de artes y teología escolástica; apertura escorialense a renacimientos europeos con minusvaloración escolástica y copia del biblismo de Arias Montano (RF,229).³⁶ En efecto, Sigüenza

³⁴ P. F. DE LOS SANTOS, *Quarta parte de la Hist. de la Orden de San Gerónimo*, Madrid 1680, pp. 78-82, 694-722; G. DE ANDRÉS, *Proceso Inquisitorial del padre Sigüenza*, Madrid, FUE, 1975; L. RUBIO GONZÁLEZ, *Valores literarios del P. Sigüenza*, Valladolid 1976, pp. 52-53; J. RODRÍGUEZ DÍEZ, «Fr. Joseph de Sigüenza y fr. Martín de Villanueva, reliqueros del Real Monasterio del Escorial», *La Ciudad de Dios*, 219 (2006) 194-195; J.M^o OZAETA, «Tres sermones inéditos del P. Fr. José de Sigüenza en honor de S. Lorenzo», *ibid.*, 153-162 y 62-63. Sorprende que A. Fernández-Alba, prologuista de la buena edición *Fundación del Monasterio de El Escorial*, ed. Turner, Madrid 1986, p. VII, diga que Sigüenza residió en El Escorial desde 1575 (p. VII).

³⁵ I. BALSINDE, «Cronología de la vida y obras de Arias Montano», en RF, 321-333 y 428.

³⁶ M. RINCÓN ÁLVAREZ, «Fray José de Sigüenza: algunos rasgos de su personalidad», *La Ciudad de Dios*, 219 (2006) 67-68.

tenía todo un «carrerón» de treinta años de «letras escolásticas» estudiadas y leídas en su largo currículo humanístico-filosófico-teológico en la ciudad natal de Sigüenza, Párraces, El Escorial y El Parral, según declara en 1592 ante la Inquisición de Toledo (RF, 194-196)³⁷. Esta formación por «letras escolásticas» va más por vía tomista, «lumbre de las buenas letras escolásticas», que por vía de nominales y renacentistas, enfermos de «buenas letras» (RF,200-202).³⁸ Pero el magisterio de Arias Montano es notorio en el discipulaje acendrado de Sigüenza: «nuestro Benedicto Arias Montano, cuya memoria lastima siempre el alma, a quien tengo en todo por maestro» (FME,307, 304).³⁹ Y al «alma gentil del gran Montano» dedica fr. Sigüenza un soneto póstumo.⁴⁰ Y ello no solo por el magisterio presencial en El Escorial, sino sobre todo por el ejercido a distancia a través de las obras del Maestro a partir del *Dictatum Christianum* de 1571 (RF,417-425)⁴¹ y de su pensamiento biblista,⁴² que consigue de Sigüenza⁴³ entrar por un renacimiento «abierto y sagaz», aunque algo «atropellado» (RF,210-229) de «pluralidad y conflicto de corrientes culturales en El Escorial de Felipe II» (RF, 288-316) y de «actitud ante la filosofía y el humanismo cultural de Arias Montano» (RF,334-371) y por un biblismo próximo a él.⁴⁴

En cuanto a la apertura renacentista europea, Sigüenza, «hombre de muchas letras», en la medida que perfecciona su clásico itinerario filosófico, sumerge su escolástica en plurales saberes renacentistas de modernas corrientes platónicas, aristotélicas, estoicas, cabalistas, eclécticas y escépticas para así poder describir la octava maravilla en humanismo renacentistas cristianizado, trasluciéndose a la vez «un desdén y menosprecio del pensamiento escolástico» (RF,193) ante la presencia escuria-

³⁷ G.DE ANDRÉS, *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, Madrid 1975. «Fue en el fondo un proceso a Arias Montano» (p.15).

³⁸ J. DE SIGÜENZA, *Historia del Rey de los Reyes...*, ed. L. Villalba, Real Monasterio del Escorial 1916, I, p. 539.

³⁹ J.Mª OZAETA, «Arias Montano maestro de fray José de Sigüenza», *La Ciudad de Dios*, 203 (1990) 535-582.

⁴⁰ Versos recogidos en *La Ciudad de Dios*, 219 (2006) 121, nota 18.

⁴¹ Para amplia bibliografía de y sobre Arias Montano hasta 1998, v. R. LAZCANO, «Benito Arias Montano: Bibliografía», *Revista Agustiniiana*, 41(1998) 1157-1193.

⁴² G. MOROCHO, «Transmisión histórica y valoración actual del biblismo de Arias Montano», *Cuadernos de Pensamiento*, 12 (1998) 135-240.

⁴³ J. CAMPOS Y FDZ DE SEVILLA, «Bibliografía de y sobre el P. José de Sigüenza», *La Ciudad de Dios*, 219 (2006) 293-313

⁴⁴ A. FREMAUX-CROUZET, «Ortodoxia y biblismo plurilingüe en fray José de Sigüenza», *La Ciudad de Dios*, 219 (2006) 113-140.

lense de la «hermosa piedra cárdena» del coloso herreriano (FME,15), que le invita a armonizar *sacra-prophanis* (RF,206-211), sobre todo en la iconografía de la Biblioteca, porque «las librerías son apotecas y tiendas comunes para toda suerte de hombres e ingenios; los libros lo son, y así lo han de ser las figuras» (FME,289).

En cuanto al biblismo, que tiende a poner solo la Santa Escritura como única fuente del pensamiento con olvido de otras autoridades, Bustamante⁴⁵ puede hablar con logrado título de «El Escorial bíblico» (RF,300-309) ejemplificado en la analogía entre El Escorial y el Templo de Jerusalén, en los mil óleos y frescos de escenas bíblicas por retablos, glorias, murales claustrales, frisos y testers de la Biblioteca, que Sigüenza llama «mis historias» y cuya paternidad de trazas o diseños le niega parcialmente el esoterista René Taylor (RF,275), sin olvidar las simbólicas esculturas de Monegro⁴⁶ del NT en el Patio de Evangelistas, aunque el Templete de Herrera, al decir de Sigüenza, y la estatuaria del AT en el Patio de los Reyes, de la que «el doctísimo Arias Montano fue el inventor y por cuyo consejo se pusieron las estatuas de estos seis Reyes, con problema de inscripciones de Montano, de Sigüenza, cuyos “motivos” nunca se esculpieron» (FME,215-216) hasta los actuales textos de Fr. Francisco de los Santos en 1660 por mandato de Felipe IV (RF,305).⁴⁷ Así pudo decir Sigüenza que en El Escorial «es todo tan parecido a las fábricas divinas, que dirán que salió todo de una traza» (FME,6;RF,23). Tanta es la iconografía hagiográfica.

3.3. Dependencia de Sigüenza en Arias Montano

El afán de protagonismo de Sigüenza advertido a través de su obra sobre la *Fundación del Monasterio de El Escorial* (escrita para su Orden), le hace ignorar demasiado al arquitecto Juan de Herrera y olvidar a su correligionario y predecesor en los cargos fr. Juan de San Jerónimo, cuyas *Memorias* usufructúa, más las excesivas atribuciones del programa iconográfico e iconológico de la Biblioteca, etc., ha llevado a Bustamante

⁴⁵ A. BUSTAMANTE, *La octava maravilla del monasterio. Estudio histórico sobre El Escorial de Felipe II*, Madrid 1994, p. 649.

⁴⁶ A. DE VICENTE GARCÍA, *La escultura de J.B. Monegro en el Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, PN, Madrid 1990.

⁴⁷ M. RINCÓN ÁLVAREZ, «Fray José de Sigüenza: algunos rasgos de su personalidad», *La Ciudad de Dios*, 219 (2006) 71.

a llamarle especialista en «verdades a medias».⁴⁸ Y R.F., hablando concretamente de estas iconografías e iconologías, se muestra así de crítico con los silencios sigüencianos sobre sus maestros, en especial sobre Arias Montano, cuya «influencia es mucho más probable que la de Herrera».⁴⁹

«Dada la estricta dependencia del gran Escriturista Arias Montano, aquí las cosas y sus ropajes de adornos retóricos suenan a voces de reventa, Todos los humanistas aseguraban su decisión de no jurar en las palabras del Maestro, de ningún Maestro. Aquí Sigüenza actúa a redopelo de esa tendencia humanista, sin percatarse de que lo que en Arias Montano podía ser original y auténtico, se convierte en él en voz de falso. La reflexión personal se disuelve y agota en la fraseología. No intento inmiscuirme en los valores exegéticos y hasta teológicos que el libro de Sigüenza puede albergar en calidad de recogida y versión de los hallazgos de Arias Montano. Hablo de lo que, como obra de pensamiento, aunque sea exegético o teológico, pueda ostentar como algo personal. Y hay que señalar además que este es el punto final y coherente al que le conducía su conversión al mundo y a la mente del gran políglota. La maduración plenaria de esa conversión se encuentra ahí, como meta de su pensamiento. Se ha dicho que en la segunda parte de esta obra la presencia del Maestro es menos visible y constatable. En el caso que aquí analizamos, la dependencia sigue siendo servil y total» (RF,226).

Y extendido a dominios de la razón, «ese biblismo omniabarcador — añade R.F.— será lo que Sigüenza asuma como su propia filosofía, lo que él llama literalmente *filosofía sacra*.⁵⁰ Y por si quedara alguna duda de su adiós a la Filosofía, atiéndase a esta última requisitoria que él lanza contra lo que, de hecho, admitía como inequívoca filosofía cabal y original, la de los griegos, y sus residuos y asimilaciones posteriores»:

«Y adviertan bien, los que profesan filosofía, cuánto más seguro y noble ejercicio y aun de más ingenio será entender con todos sus conatos a las sentencias y doctrinas de los Apóstoles y Profetas que a la de Pitágoras, Epicuro, Zenón, Platón, Aristóteles, ni ponerse a reñir y defender sus sentencias y opiniones, de que al cabo se saca tan poco fru-

⁴⁸ ID., *ibid.* pp. 63, 76, 72-73.

⁴⁹ R. MULCAHY, *La decoración de la Basílica del Monasterio de El Escorial*, Madrid, PN, 1992, p.99. El tema de los plagios abunda entre los escritores del siglo XVI, hasta en vida. Sigüenza escribe su obra en 1605, muertos ya sus adeudados, fr. Juan de San Jerónimo (+1591), Herrera (+1597), Arias Montano (+1598).

⁵⁰ SIGÜENZA, *Historia del Rey de los Reyes...*, ed. L. Villalba, Real Monasterio de El Escorial 1916, II, 1ª parte, c.10.

to... encunto aquí se considera el mar y suma providencia que, con llos, desde el principio, donde fueron formados, va usando, de que ni aún un pequeño rasguño le enseñarán las letras ni ingenios de Atenas» (RF,229).⁵¹

Y es que Sigüenza hombre de formación escolástica y autodidacta en lecturas renacentistas no siempre las asimiló; y refugiado en ese biblismo y en una religiosidad de *devotio moderna* tuvo que armonizar el ceremonial de su Orden con las múltiples llamadas del Convento, la Corte, la Cultura, manteniendo, como tantos de su hora, su ser escindido en una unificación personal «gracias a la mirada atenta y a la capacidad de comprensión del sistema de necesidades de su tiempo», cuyo perfil recoge su epitafio: *Hic dormit qui semper vigilavit*: aquí duerme quien siempre estuvo alerta (RF,229).

II. PERSPECTIVA SECTORIAL BIBLIOTECARIA DEL ESCORIAL

«Insigne biblioteca del Escorial, deseada por Felipe II, diseñada por Herrera, decorada por Tibaldi, ordenada por Arias Montano, conservada por los jerónimos, catalogada por los agustinos, enriquecida por Hurtado de Mendoza, Antonio Agustín, Alonso de Zúñiga, nobles y monasterios». (RF,35-36)

Este lema que presidió un Encuentro de Cursos complutenses de verano escurialense en 1992 y que retoma de nuevo su autor R.F., es buena síntesis que provoca centrar la atención en la Biblioteca. Aún consciente de que El Escorial no puede estudiarse troceado sino todo de una pieza, una vez contemplada en perspectiva intelectual global la visión renacentista y estético-agustiniana, R.F. dedica su mayor atención a ofrecer una perspectiva sectorial sobre la Biblioteca, epicentro de sus amores y afanes intelectuales. Perspectiva que se nos antoja rotular con los epígrafes generales de visión bibliotecaria del ámbito entornante, visión libraria y visión pictórica, mitológica en la bóveda, filosófica del testero/norte y teológica del testero/sur. Y todo con espíritu crítico y constructivo por su parte; y por la nuestra, con un esfuerzo de síntesis, debido al perímetro limitado de este espacio literario.

⁵¹ Id., *ibid.*, p. 302.

4. Visión bibliotecaria del ámbito entornante

Antes de entrar en el recinto de la Librería o Biblioteca, hablemos del entorno primitivo y de su ubicación definitiva. Dice Sigüenza que en El Escorial es «todo tan parecido a las fábricas divinas, que dirán que salió todo de una traza»(FME,6). Pero esta unidad lograda no estuvo en la primera idea en cuanto a la ubicación y traza de la Librería general. En efecto, una vez que la constancia filipina decide poner Biblioteca Real en El Escorial desoyendo al doctor Páez de Castro que sugería la Valladolid universitaria, se ubicaba, según proyecto de J.B. de Toledo (+1567), en el interior del convento —crujía de mediodía (RF,53)— junto al Claustro principal del Patio de Evangelistas (después dormitorio de novicios y hoy Aula Magna), quedando el Patio de los Reyes abierto como un espacio más ampliado de la gran explanada y formando su fachada de Reyes y acceso a la Basílica como parte adentrada de la fachada occidental en línea con las torres de campanas y otras dos hipotéticas torres «una en medio del lienzo [fachada] de mediodía...y otra en el lienzo norte» (FME, 30-32; RF,43). Ambas torres iniciadas y revenidas hacia fuera se acusan hoy en sendas fachadas.

Y, aunque en 1564 en «montea y trazados se trocó mucho», pero no la ubicación de la Biblioteca. Después, a instancias del Rey, oído el prior Huete más que fr.Villacastín (en relectura de Sigüenza), nuevos diseños de Herrera⁵² cambian parte del proyecto inicial de su predecesor elevando todas las plantas a la altura actual para cien religiosos y no cincuenta (FME, ib., RF,43-49). Y solo más tarde, bien entrada la década de los setenta, sin poder precisar cronologías por pobreza documental, se opera el traslado espacial (y libros) de la biblioteca por la exigencia de ser pública, ubicándola en el espacio abierto «sobre la puerta de poniente», cerrando así el Patio con sus seis Reyes y quedando la imagen de san Lorenzo y la nueva Biblioteca, comenta R.F., como «fachada de una iglesia que no existe» o, dicho en positivo con Checa Goitia, «duplicación de fachada»; y «al colocar la Biblioteca en alineamiento axial con la Basílica y el centro de la Casa del Rey [Palacio de Austrias] que abraza el espacio del ábside y el Sagrario, se crea el ámbito sacro que entrelaza el Saber, la Fe y el Poder» (RF,26).

⁵² L. CERVERA VERA, *Las Estampas y el sumario de El Escorial, por Juan de Herrera*, Madrid 1954; A. RUIZ DE ARCAUTE, *Juan de Herrera, arquitecto de Felipe II*, Madrid 1936.

De modo que la realidad del ámbito actual, que es la gran Sala de la Biblioteca y otros espacios adjuntos, no es el resultado de un proyecto, sino de un proceso » (RF,24), una vez operado el cambio de elevar también a la misma altura la segunda mitad del monasterio hacia poniente. Así —recuerda R.F., una vez más con Sigüenza— resulta plena verdad que «estas dos piezas (iglesia y librería) adunan todo el edificio y ellas mismas lo dividen»(FME,278;RF,21). Y aquí —sigue observando R.F.— dentro de «la enigmática relación entre Felipe II y Herrera..., tal vez el punto culminante de trato confidencial del Rey con su nuevo arquitecto tenga aquí su máxima complicidad de entendimiento» (RF,25). Definitivamente la «Biblioteca —tesoro y joya renacentista— estaba ubicada» (RF,26) en lugar privilegiado con matutina luz oriental vitruviana (*bibliothecae ad orientem spectare debent*) y occidental vespertina, pudiéndose ya calificar la fachada principal como *sapiencial*, al igual que *áurea* la de mediodía, *litúrgica* la de oriente y *ascética* la del norte, que diría Gabriel del Estal. En conclusión, con este cambio espacial bibliotecario no se reniega de los motivos fundacionales, pero todo adquiere una nueva jerarquización y motivación, aun a costa de cierta sensación de «hermetismo y taponamiento que envía ese cierre de la piedra cuadrángula», que «endurece la pesadez» en contrapunto con la «visión aérea, sutil y como veraz» con «casi ascensional perspectiva» dibujada por Herrera desde «algún celeste bisel de Abantos» (RF,27). Queda, pues, creada una verdadera Biblioteca Real y nacional, hasta ahora inexistente, idea que fomentaron Páez de Castro y Ambrosio de Morales, en una potencia hegemónica que era España.

5. Visión libraria de la Biblioteca

A juicio de R.F. los protagonistas intervinientes, que dan alma a este naciente gran cuerpo de la Librería ordenando los saberes, son Felipe II, Arias Montano y Sigüenza (RF,372), cuyas voluntades aunadas van ideando la orientación libraria sin negar la sabia colaboración de otras personalidades. Felipe II como «sensor y catalizador» de una conciencia cultural de su época con la «fábrica que traía en su real pecho» (RF,373-387); Arias Montano como «portador de la utopía tardorrenacentista» (RF,387-401); fr. José de Sigüenza como «censor o autodesignado juez de los estudios programados que debían cursarse en El Escorial» por los monjes jerónimos (RF,401-408). Conviene decir, afirma R.F., que en la

quinta visita y estancia en El Escorial de Arias Montano en 1592 se culmina la «conversión» biblista interiorizada de Sigüenza hacia el hebraísta y autor de la políglota Biblia Regia. Y esta interiorización e interpretación europeo-montañana de Sigüenza se advierte especialmente en la Biblioteca Real donde se movió Arias Montano (RF, 260-262).

Bajo el triple protagonismo susodicho, los libros sobreabundaron en cantidad y calidad ya desde Felipe II venidos de todos los cuadrantes formando la «gran librería» (Alonso Almela), la «célebre librería nueva» (Sigüenza) «para provecho de los religiosos que en esta casa hubieren de morar como para beneficio público de todos los hombres de letras que quisieren venir a leer en ellos» (Montano,1567). Y el eco de este augurio de Montano durante cuatro siglos lo sintetiza bien R.F. en el lema inicial que preside esta segunda parte: «Insigne biblioteca del Escorial, deseada por Felipe II, diseñada por Herrera, decorada por Tibaldi, ordenada por Arias Montano, conservada por los jerónimos, catalogada por los agustinos, enriquecida por Hurtado de Mendoza, Antonio Agustín, Alonso de Zúñiga, nobles y monasterios» (RF,35-36). Pero añade también que la infrautilización secular no es justificable por el enclave del Monasterio ubicado en un territorio «desierto de personas» (Sigüenza), sino por la ausencia de un gran proyecto cultural de presente más amplio y de futuro más científico (RF,31, 50-53), que «Artes y Sancta Theología». Pese a esta docencia con reconocimiento de estudios universitarios, el *Memorial* a Felipe II de queja jesuítica sobre libros «cautivos y entre cadenas» tiene su parte veraz. Son libros custodiados por una Orden jerónima dedicada más a la salmodia que al estudio. Estima R.F. que faltó un «hombre y equipo» para mayor proyecto cultural. Arias Montano, aun con título de «Librero Mayor» temporero no se sintió cómodo por utilizado para cosas menores y sí quejoso bajo la metáfora de la «melancolía de las piedras» (RF,51-52).

Solo a partir de la llegada de los Agustinos en 1885 se va logrando la completa y más perfecta catalogación de los fondos impresos y manuscritos. Y, en consecuencia, se sientan las bases para centro cultural de investigación a lo largo del siglo XX, cumpliéndose así, con idea del primer bibliotecario padre Guillermo Antolín y con palabras de otro sucesor, padre Gregorio de Andrés «la finalidad de la biblioteca pública que creó Felipe II». Se va cumpliendo un ahora que es aún todavía (RF,34-35) ante los 32.000 Impresos (títulos), ya informatizados al día de hoy, y más

de 5.200 Manuscritos⁵³ en proceso de informatización; muchos de inmensa valía, como las Cantigas, Lapidarios, Beatos, obras autógrafas de santa Teresa, libros de Horas, Misal de Isabel I, Breviario de Carlos V, Códices Vigilano o Albeldense 8s.X), Emilianense (s.XI), Áureo (s. XII), Historia natural de Plinio (s. XV), Fábulas y Apólogos árabes, Biblia hebrea, Corán, etc. Así contempla el también poeta R.F. los escritos escorialenses extasiado ante tanta preciosidad de impresos y manuscritos:

«Si el placer de leer e investigar sobre lo impreso nace de *leer las almas* y en descubriéndolas y dialogar con ellas, nos podemos imaginar fácilmente el complemento de fruición y gratificación que se añade al leer manuscritos. Ahí la huella espiritual es doblemente huella: está el contenido de su mensaje, pero está además el mensaje de la grafía misma. Texto quiere decir *tejido*; en los rasgos peculiares de cada grafía, en su fijeza o su temblor; en el dibujo y lujo o desgarramiento de la palabra escrita queda cristalizada la fuerza o la alegría, o la tristeza o el amor, o el temblor de quien la ha grabado. El grafismo es un enjambre bullicioso de signos que en su propia textualidad nos envían información de latencias vivenciales que se cuelan a través de los intersticios de las palabras expresamente escritas» (RF,37).

Digamos para concluir este apartado librario, que R.F. se permite criticar a Sigüenza tanto por aglutinar en una fecha (1576) entregas separadas de libros (RF,53-54), como por su excesivo protagonismo librario y de trazador de frescos bibliotecarios, que veremos en el epígrafe siguiente.

6. Visión iconográfica e iconológica de la Biblioteca

Con todo el bagaje cultural escolástico-renacentista de su itinerario filosófico y teológico llega Sigüenza al gran Salón de la Biblioteca Real lleno de diseños y pinturas con su trivium y quadrivium que conforman las siete artes liberales mitologizadas en los arcos formeros del cielo abovedado y de «historias» bíblicas en los frisos paralelos, al igual que las escenas de ambos testers de filosofía clásica y teología patristica y conciliar. Y en un flash comparativo con de bibliotecas Roma-Escorial, dice Sigüenza: «Muchos italianos que han visto la Vaticana de Roma, que es

⁵³ Después de los incendios de 1671 y 1872 (2.630 ms árabes quemados) y expolio de la invasión napoleónica, los actuales ms conservados se distribuyen así: árabes (1.870), latinos (1.400), castellanos (800), griegos (600), italianos (80), catalanes, provenzales, etc. (B. JUSTEL, *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes*, Madrid 1978).

tan excelente...y otras muchas de Italia y de Francia y otros reinos la estiman y reconocen por cosa excelente» (FME,292). Dicho esto como entrada, con comprensión, pero también con inspección vigilante hacia Sigüenza y bajo el rótulo de «Razón inconológica», R.F. discurre por estos tres lienzos de diseños y pinturas que deben contemplarse sin prejuicios en pluralizada hermenéutica de corrientes renacentistas no unívocas. Porque en El Escorial, como en tantos lugares, la iconografía se hace iconología expresiva y abierta en base a que una imagen vale por mil palabras sugeridoras, a veces indecibles (RF,191).

«El conjunto iconográfico de los frescos de la biblioteca no poseen una unidad doctrinal programática o de dirección *inconológica* única. Todo intento por reducirlo a una significación unívoca —llámese renacentista o humanista, contrarreformista, esotérica, neoclásica o bíblica— no podrá obviar las contradicciones que le saldrán al paso, o las discordias que a veces chirrían. Se debe analizar o cuestionar en cada caso la correspondencia interpretativa que da fray José de Sigüenza entre iconografía y la posible iconología» (RF,230).

En su descripción, Sigüenza tiene que filosofar «para que lean en ella (pintura) parte de lo que es» su simbología(FME,282). En la contemplación pictórica «en los dos frentes [testeros] de encima de la cornisa están pintadas las dos cabezas y principios de las ciencias todas que el hombre trata: la teología y la filosofía; lo natural esta, lo revelado aquella».Y «esto que llamamos filosofía, así en común, como lo dicen por ahí, abraza todo lo que los hombres estudian de tejas abajo» (FME,281-282). Es claro que esta indefinición de filosofía o saber natural en sentido amplio aquí englobaría también todas las humanidades del trivium y quadrivium (FME,290), disciplinas a las que habría que añadir la arquitectura y la pintura que dejan de ser artes serviles para pasar a liberales, ya desde Santo Tomás, aunque no lo recoja Sigüenza (RF,220).

Es cierto que «Sigüenza solo se atribuye así mismo expresamente la “invención y la traza de las historias”. El que posteriores historiadores jerónimos (Bmé de Santiago, Santos, Ximénez, Quevedo) le hagan autor de todo el conjunto, es ya fruto de una labor endógena o de apología *pro domo Ordinis*» (RF,230-231). Pero en esta extensión de excesivo diseño sigüenciano, que immortalizan al fresco los pinceles de Tibaldi, algo de base puede dar el propio Sigüenza con su imprecisa expresión de «la invención y traza de las historias es mía», que en puridad textual debe limi-

tarse al diseño de los perimetrales frisos históricos del Salón principal. Pero también su totalidad perimetral puede ser discutible, por la cronología escurialense de Sigüenza⁵⁴ y algunas incoherencias entre las historias del friso y su paralelismo en la iconografía mitológica central. Por lo cual el esoterista René Taylor niega autoría o deja en entredicho varias «historias» sigüencianas (RF,63).⁵⁵

Por tanto insistir Sigüenza en «cuando puse estas historias» (FME,299,278, 441) dejando en nebulosa su alcance, más de una vez R.F. le hace confesar su egotismo o hipérbole dejando en claro la «exigua o nula participación en otras partes de la iconografía del gran Salón» (RF,222,247), cuales son los diseños o trazas de las bóvedas realizados por algún equipo innominado » (Chueca, RF,231). que pudo estar integrado por Herrera, Tibaldi, Páez de Castro, Cardona, Alfonso Chacón, etc. con gran participación de Arias Montano

6.1. Iconografía e iconología mitológica de la bóveda

R.F. estima que el equipo innominado diseñador de las artes liberales y mitologías de la bóveda pudo estar integrado por Herrera, Tibaldi, Páez de Castro, Cardona, Alfonso Chacón, etc. con gran participación de Arias Montano. Y solo indirectamente de su aprovechado discípulo Sigüenza, que pudo ser consultado y fue buen filtrador de las ideas de Montano (RF,232-235). Conviene precisar que Pellegrino Tibaldi pinta todas las trazas de bóvedas lunetos y frisos durante cinco años en torno a 1590, salvo los grutescos que son de Nicolás Granello y Fabricio Castello, más el dorado de Francisco de Viana (RF,246).⁵⁶

Siquiera a vuelapluma, por urgencia de espacio, digamos que Sigüenza, de entrada, elogia la decoración al fresco de Tibaldi, porque sabe armonizar *sacra-prophanis* en el trivium y quadrivium de las siete artes liberales en el cielo bovedal. Con el «protagonismo de la palabra», la

⁵⁴ Sobre cronología escurialense de fr. Sigüenza, v. supra, nota 34 y de Arias Montano, nota 35.

⁵⁵ R. TAYLOR, *Traza y Baza*, 6 (1967), estudio ampliado en *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial*, Madrid, ed. Siruela, 1992. la hipercrítica de Taylor niega la paternidad de diseño de varias de las «historias» (frisos) de Sigüenza o pone en entredicho su autoría en Orfeo y Eurídice, sacerdotes, egipcios, gimnosofistas, Hércules gálico, Salomón y Sabá, Torre de Babel, David y Saúl, Daniel y compañeros, rey Ezequías y Dionisio Areopagita.

⁵⁶ C. GARCÍA-FRÍAS, *Los frescos italianos en El Escorial*, PN, Madrid 1994, p.171; J. LÓPEZ GAJATE, «Los frescos de la biblioteca escurialense: la Retórica», *La Ciudad de Dios*, 201 81988) 637-77).

retórica de Sigüenza hace hablar a las figuras mitológicas e históricas, aunque alguna vez sea de falsete (RF,224-225). Es decir, que el ditirambo laudatorio le viene dado (RF,226) y no le impide criticar algunos detalles que estima menos adecuados, como poner a Meliso entre los dialécticos (FME,290), mito de Orfeo y Eurídice y otras fábulas con que nos quisieron vender tan cara la verdad de la buena doctrina» (FME,296) o ignorar al dios Pan, a quien R.F. hará hablar en libro de largo monólogo, que reseñaremos en Apéndice. No todo parece estar a su gusto, pues al describir esta gloria profana,

«Sigüenza tiene que partir siempre con pie forzado. De ahí esas apelaciones a un supuesto equipo innominado: “le ponen”, “no hallo razón para ponerle”, “acordose”, etc.(FME,290,202). Ello le obligará a mostrar su disconformidad con lo realizado, lo mismo en el ciclo de las Artes que en el de los nombres ilustres y, que incluso en su propio ciclo de la «historia» se muestre en franca incoherencia con la iconografía central. Por eso nos da a cada paso la sensación de ir de puntillas y pasar por algunos motivos ornamentales como sobre ascuas.⁵⁷ La reiteración sobre las prisas que lleva (FME,281,300) se contradice con la “buena gana” que siente al descubrir su “intento”; y sobre todo, con la lentitud, alargamiento y minuciosidad de que hará gala en otros apartados (FME,353-365) de su Descripción de la gran fábrica» (RF,231-232).

Tal vez el discipulaje de Sigüenza le obliga a esta actitud de prisas y silencios descriptivos.

Por lo demás, según R.F. «en la bóveda de la Biblioteca el miguelangelismo *riformato* o manierista de Tibaldi nos absorbe, atrae y eleva en los siete arcos formeros» (RF,114-115). La configuración arquitectónica señala y milimetra todos los espacios donde las muchas figuras se acurrucan como pueden, como el dios Pan que no cabe en la hornacina. Con idea de Vitruvio, el talento e ingenio de Herrera supera la condición de arquitecto por matemático y filósofo» (RF 115-117).

6.2. *Iconografía e iconología de los testeros*

Por razones de espacio tratamos breve y conjuntamente este epígrafe de Filosofía y Teología, con posibilidad de ampliación separada en otra ocasión. Visto en conjunto el saber liberal de la bóveda aparece escoltado

⁵⁷ F. CHUECA GOITIA, *El Escorial, piedra profética...*, p.82.

y controlado en los testeros norte/sur por las matronas y sus equipos de Filosofía y Teología, desde «tejas abajo...y tejado al cielo» (FME,282) respectivamente.

En el **Testero norte**, cuatro filósofos clásicos, presididos por la diosa de la Filosofía, y debajo en friso la *Schola Atheniensium* de Académicos y Estoicos, tienen iconografía, no tanto iconología, de inspiración rafaellesca, que Sigüenza no acaba de decir. R.F., a dos bandas, compara las descripciones de la «Escuela de Atenas» de Rafael (+1520) en las *Estancias* del Vaticano con la de Tibaldi del Escorial con diseño de Sigüenza marcando las semejanzas y diferencias iconográficas e iconológicas. En Rafael la iconografía queda representada por Sócrates, Epicuro, Pitágoras, Heráclito, Diógenes, Euclides en retrato contemporáneo de renacimiento (Vinci, Bramante, Miguel Ángel...) en una arquitectura pictórica bramantesca. La iconología de las figuras es un canto gozoso a la Filosofía en diálogo conversativo y concordia amistosa con la Teología (RF,241-242). En cambio, en la iconografía de Tibaldi aparecen en el arco pictórico los filósofos Sócrates, Platón, Aristóteles y Séneca (por latino y español) no identificables si no fuera por las cartelas personales. Su iconología socio-sicológica, a juicio de R.F., reflejan una actitud inexpresiva, distraída, silenciosa y poco dialogal, como significando que el rollo profesoral no va con ellos. Se advierte una «falsa compostura» y «premeditada rigidez», «soberana displicencia» (RF,250). La descripción de R.F. se me antoja más viva y amplia en detalles. Además R.F. bucea en las fuentes, a menudo no confesadas, para concluir que las trazas de Sigüenza de 1589/90 están fuertemente inspiradas en su maestro Arias Montano; y la descripción de 1605 en el amigo común Pedro de Valencia (RF,250-255), a quien, en este caso, remite y resume Sigüenza. Tanta es la influencia de Arias Montano y de Pedro de Valencia en Sigüenza y su lejanía interpretativa de la de Rafael, que en el monje escurialense —se atreve a escribir R.F.— hay «enmascarada y sibilina rechifla» antiescolástica (RF,257), pues la escolástica es instrumento o «método que endereza todas las reglas» al servicio de la «verdadera teología que es la Escritura Santa» (FME,291).

En el **Testero sur**, cruzadas las artes liberales del gran Salón «con su indiscutible belleza global y su riqueza cromática» (RF,264), visualizamos la Teología, «cosa de tan de todo punto necesaria que, sin tener alguna noticia de sus misterios, es imposible alcance el hombre el fin para

el que fue criado» (FME,282). Con ejecución también de Tibaldi, Sigüenza autodescribe su supuesto diseño de la escena teológica del arco semicircular que cierra por el sur el medio cañón de la bóveda, como triunfo de

«la Iglesia, donde ella reina y tiene su trono y cátedra. Está sentada una doncella grande y hermosa, porque ni admite corrupción ni vejez, que la que padece estas mudanzas no es Teología, sino fantasías o sueños de opinantes metafísicos, que brotan de ingenios ociosos o lujuriantes, como los llama san Jerónimo. Sálenle de la cabeza y rostro unos resplandores divinos y una corona real, que sostiene encima con la fuerza de la luz para significar cuán sobre todo lo terreno se levanta y que sus cimientos son divinos, que no tienen necesidad de apoyo humano, y como a Reina tiene de servirle todo y obedecerle. A los dos lados están los cuatro doctores de la Iglesia latina: Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Gregorio con sus propios hábitos: figuras grandes de mucha autoridad y majestad; en los rostros y semblantes se les echa de ver la santidad de las almas y la alta meditación en que están puestos. Con el dedo de la mano derecha les muestra la Teología un libro que es la Santa Escritura, para decirles que en aquello han de emplear el gran talento que les dio el cielo. Este es el orden y la pintura que se ve en la librería de la cornisa arriba » (FME,291).

Aquí Sigüenza se torna, a juicio de R.F., «audaz, agresivo y airado», estimando que la «verdadera teología es solo la Biblia» con demasiado desprecio a la llamada escolástica, demasiado esclava (RF,264), que sería solo método ordenancista (RF,268-269). Si la traza del arco de Teología fuese de Arias Montano, es obvia la coincidencia de su iconografía con la iconología dada por Sigüenza. En cualquier supuesto puede concluirse que en esta valoración del monje jerónimo aparece soterrado el criticado y después silenciado biblismo de Montano,⁵⁸ cuyo diseño plasmó también en ese «pedazo de cielo» (FME,345,347) o frescos del Sagrario de la Basílica (RF,270).

Hecha esta crítica bastante dura a Sigüenza, aún reconociéndole sus valores literarios, R.F. hace su propia descripción más detallada del arco

⁵⁸ Recuérdese que en 1607 las obras de Arias Montano entran en el *Índice Expurgatorio Romano*, lo cual supone ya marejada o marejadilla en años anteriores desde León de Castro contra Montano y desde Andrés de León contra Pedro de Valencia (G. MOROCHO, «Transmisión histórica y valoración actual del biblismo de Arias Montano», *Cuadernos de Pensamiento*, 12 (1998) 147 y 213-214).

teológico, que creo gana con nota a la supradicha de Sigüenza. Así es la visión floreciana:

«La figura femenina que representa la Teología se nos muestra con la cara de perfil. Es una joven bella, radiante y equilibrada.⁵⁹ Pensamos en un Tibaldi que se retrotrae a sus pinturas de examen de calidad, como fueron las del Sagrario de la Basílica. La alegoría máxima del saber tenía que mostrarse también en la más clara y posible figuración de la belleza. (Miramos, para comparar, al testero opuesto de la Filosofía con matrona de cara aniñada y párpados caídos y muchacho mostrando un libro apenas perceptible). Sigüenza la califica de “grande y hermosa”... Aquí la joven rubia que encarna la Teología, tiene también a su muchacho a la derecha sustentando un libro. Pero no es un libro cualquiera. Es el *Libro*. Los ojos claros y azules de la joven, francos y abiertos, sin pestañear; seguros e ingenuos vuelven en su mirada abarcadora al Libro y a los dos personajes de la derecha, san Gregorio Magno y san Ambrosio... Toda la composición se centra desde ese instante en el gesto del dedo alzado que se posa y fija delicadamente sobre el Libro. Está como diciendo: aquí todo y a partir de aquí. Los personajes están absortos, casi atónitos y hieráticos, oyendo el mensaje. Solo Agustín, de color ce-trino, torna su cara hacia san Jerónimo como sellando la amistad de olvidadas disputas. Un flujo mágico recorre y conmueve el pecho, los recatados senos, el cuello y la frente de la joven. En torno a su cabeza el velo mínimo, translúcido, nos deja ver el rubio platino de sus cabellos que destella un halo de sacro esplendor. En el aire, prendida en la luz, una corona de oro y diamantes viene a posarse sobre la figura entronizada, sin titubeos, sentada y dominadora, con aplomo y sencillez, como quien no tiene dudas ni admite vacilaciones. Sobre el cuadro se irradia una densidad de certeza, y de una y única seguridad garantizada... La mirada alegórica de la Teología... y el gesto de la mano derecha señalan... que el origen del buscado saber está en la palabra pronunciada y escrita, cuyo autor es el mismo Dios. Solo Dios puede revelar a Dios. Y Dios se autorrevela en el Libro... El brazo izquierdo de la efigie alegórica reposa sobre un códice cuidadosamente encuadernado y su mano empuña un manuscrito.

Los otros cuatro personajes célebres que la acompañan, situados a un nivel levemente inferior, tienen también sus libros y papeles. San Jerónimo escribe a vuelapluma apoyando sus folios sueltos sobre las rodillas; san Ambrosio toma rápidos apuntes mientras mantiene la mirada fija sobre la actitud, gestos y palabras de la matrona joven, espléndida y

⁵⁹ C. GARCÍA-FRÍAS, *La pintura mural y de caballete...*, p.139. «La Teología es la matrona que aparece más espléndidamente equilibrada».

doctoral; san Agustín ha posado un libraco maniabierto entre la pierna derecha de san Jerónimo y el pedestal mayestático, confiando lo que ve y oye a su recia memoria, interiorizándolo; y san Gregorio Magno, consciente de la exigencia de su tiara, vertical y meditativo, ampara con su brazo izquierdo un selecto volumen cerrado y proyecta su mente hacia el futuro. Además de una escena de sentido religioso y teológico, es una reunión de intelectuales, que escucha una lección sobre epistemología primordial. Y aprenden, a la vez, que para la comprensión de la Biblia son precisos otros muchos conocimientos fundamentales y subsidiarios...» (RF,266-268).

En parangón con la explicación de Sigüenza es patente la mayor riqueza floreciana de cromatismos y polisemias. Y pasamos a describir el friso teológico sobre el Concilio de Nicea (325) con trazas de autoría pacífica a favor de Sigüenza y pintura de Bartolomé Carducho,⁶⁰ colaborador con Tibaldi. Así lo presenta Sigüenza, omitiendo ampulósidades secundarias de interpretación doctrinal, que no afectan a la substancia artística de la escena:

«Representose lo mejor que se pudo el Concilio Niceno, que es el más general y más grave de cuantos ha celebrado la Iglesia...Concurrieron en él 318 Padres... Aquí juntos sacaron de la fuente de la Teología, que es la Escritura Santa, aquellas primeras conclusiones de la consustancialidad y igualdad de las tres divinas Personas, y principalmente de la del Hijo con el Padre...Presidió en este Concilio nuestro Osio, obispo de Córdoba... Significáronse aquí con la pintura...dos puntos importantes lo mejor que se pudo hacer: el emperador Constantino, sentado más abajo, apartado de los Obispos, porque jamás se osó poner entre ellos ni tener mejor lugar...y así, está echando en el fuego unos papeles en que se le habían dado ciertas acusaciones de algunos Obispos, o querellas de unos contra otros, de ciertos puntos de las preeminencias o jurisdicciones de sus Obispados, para que las juzgase, diciendo que los sacerdotes y Obispos no habían de ser juzgados por los hombres de la tierra, sino por solo Dios...Lo segundo es la condenación de Arrio: muéstrase derribado de un asiento, caído en el suelo, y con tal rostro, que se le puede conocer la obstinada rabia de verse vencido» (FME,299-300).

Comentando esta descripción histórica más que artística de Sigüenza, R.F., que le concede la autoría del diseño sin reparos, resalta que el pro-

⁶⁰ F. DE LOS SANTOS, *Descripción Del Monasterio de El Escorial*, Madrid 1657.

pio monje confiesa no estar satisfecho de la composición en su conjunto (*representose lo mejor que se pudo; significáronse aquí con la pintura...lo mejor que se pudo hacer*). Esta aceptación la asume, quizá por las críticas negativas sobre cuadro. El tema, dicho con otras palabras, era afirmar la divinidad de Jesucristo (*vere Deus et vere homo*) negada por Arrio. La elección por Sigüenza de este Concilio de Nicea, amén de por ser el primero ecuménico, pudo obedecer también al hecho de tener presidencia española y para condenar un cierto neoarrianismo europeo contemporáneo (Servet, Lutero, Erasmo...). Pero donde más pone R.F. el acento crítico es en resaltar la clara inspiración de Sigüenza en su maestro Arias Montano (RF,278-287), advertible en que el apretado resumen del tema central conciliar tiene el hilo conductor de metodología bíblica montaniana al detallar la Santa Escritura como única fuente del discurso argumental, que el biblista doctor Montano expuso en sus dos intervenciones en el Concilio de Trento, olvidando en su biblismo absolutizado, otras autoridades extrabíblicas (RF,278-284).⁶¹

Bajo el punto de vista locativo de las figuras —sigue observando R.F.— el presidente Osio no aparece claramente identificable. Se supone que es el obispo central, detrás del Emperador, con el distintivo de capa color verde. El propio Constantino, queda demasiado resaltado, «apareciendo como la “figura clave de la composición” (García-Frías), aunque Sigüenza quiera achicar su altura (*sentado más abajo*) y el llamado hoy constantinismo político y su cesaropapismo ante el hereje Arrio derribado y enrabiado, «en postura denigrante y casi cruel » en cuya escena pueden estar latentes ideas del *Dictatum christianum*⁶² de Arias Montano. En fin, Constantino vigilante puede camuflar a Felipe II atento al rebelde Lutero, «maldito heresiarca de nuestros tiempos» (Sigüenza). Por lo demás, R.F. no ofrece una descripción personal sobre este friso teológico y se limita a apuntar un cierto paralelismo, aunque no tan acusado como en la filosófica *Escuela de Atenas*, existente entre el *Concilio de Nicea* escurialense y la vaticana *Disputa del Sacramento* de Rafael que, a través de la Eucaristía, es también una «exaltación de la Teología y de la verdad revelada» y escenificada con personajes de Profetas, Patriarcas y Apóstoles actualizados o figurados en Dante, fray Angélico y hasta Julio II (RF,239,242).

⁶¹ G. MOROCHO, «Transmisión histórica y valoración actual del biblismo de Arias Montano», *Cuadernos de Pensamiento*, 12(1998) 135-240 (resumen epílogo, pp. 213-214).

⁶² M. ANDRÉS, *Dictatum christianum*, ed. bilingüe, trad. Pedro.de Valencia, Badajoz 1983.

7. Apéndice

No queremos concluir estos bocetos florecianos sobre la Biblioteca escurialense sin añadir dos pinceladas más muy puntuales, sobre dos detalles, uno de la Biblioteca y otro del Retablo de la Basílica. Pienso que son procedentes.

7.1. *Monólogo del dios Pan*

Nos limitamos a reproducir la siguiente reseña que en 2005 hicimos en la revista escurialense *La Ciudad de Dios* sobre una simpática obrita de R.F.:

«FLÓREZ, R., *Monólogo del dios Pan*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2004, 17 x 22,5, 133 pp.

Ramiro Flórez, poeta por vocación, filósofo por profesión y pensador por naturaleza, ha bordado cultural y literariamente este librito haciendo hablar al dios Pan, una de tantas figuras pictóricas, entre las siete artes liberales (*trivium* y *quadrivium*), que Tibaldi —el manierista “Miguelángel reformado” (Lomazo)— plasmó al fresco en el cielo del salón principal de la Real Biblioteca del Escorial. El dios Pan aparece pintado en la quinta arte liberal, que es la música, dentro del *quadrivium*. En el largo monólogo y corto diálogo con otras figuras, que orquestan el *quadrivium* musical, el deforme y encabritado Pan —dios caprípoda y bicorne pseudo-homérico—, a través de ocho capítulos (ubicación, Tibaldi, credenciales, el gran Pan ha muerto, ninfas e himnos, Apolo y Mercurio, Orfeo y Eurídice, la revelación), en un alarde de ficción poética y prosopopéyica del autor Flórez con sus amplios saberes humanistas, se queja de sentirse silenciado por el cronista Sigüenza, realizando, sin embargo, a los colegas Apolo y Orfeo, etc.

Por la portavocía de Pan, Flórez hace un canto apolíneo y dionisiaco a la diosa música con extensión a los valores renacentistas de la bóveda pictórica, resultando a la vez una crítica, más que sublineal, al erudito y espiritualista describidor escurialense Sigüenza por rehuir y no valorar suficientemente la realización profana de tanta mitología hermética y esotérica (cuyas *historias* dice haber puesto él mismo), porque su explicación no quepa en los cánones bíblicos ni exegéticos de san Jerónimo. Y ello, a pesar de haber definido (Sigüenza) a la diosa de la Dialéctica co-

mo “mujeraza valiente”; y a la de Filosofía como “matrona grave y hermosa”; y a la de Teología como “doncella grandee y hermosa”, cual miguelangelesca sibila de Eritrea, con “resplandores divinos” y rostro que “no conoce corrupción ni vejez”.

El propio dios Pan (dios de todos, porque hijo de muchos padres, según mitologías) es descrito, después del silencio sonoro de Homero — solo subsanado por himnos homéricos apócrifos— con formas fáunicas, caprípodas, incubas, libidinosas, epilépticas, hermafroditas, etc., al decir de las Ninfas. Pero Pan, encabritado, dionisiaco y báquico, desdeña a Apolo por extranjero, insoportable, camaleónico y chulapo. En tanto que aprecia a Hermes o Mercurio, que considera como uno de sus padres putativos, al decir de los himnos homéricos. Y elogia a Orfeo y Eurídice e himnos órficos, porque con inciensos variados califican como “auténtico Zeus” la figura del dios Pan, que se revela como dios semántico de todos y, por ello, especialista en nada, hablando como un retruécano. En fin, “el dios Pan se inventó para dar un nombre a la sacralidad de la existencia”. La lectura amena y placentera de este Monólogo —ilustrado con seis láminas a todo color— enriquece la visita contemplativa del cielo artístico de la Real Biblioteca del Escorial. J. RODRÍGUEZ DÍEZ». ⁶³

7.2. *Las esculturas del retablo de la basilica*

Para contextualizar la pregunta de cuatro siglos sin respuesta convincente, ofrezcamos primero el texto contemporáneo del cronista Sigüenza. Después de valorar el Retablo herreriano muy positivamente en conjunto, como una «valentísima y admirable fábrica de mucho más valor y estima que apariencia», lamenta que la falta de «buena luz » quite perspectiva impidiendo que «fuera una de las más reales y soberbias fábricas de retablo que se hubiera visto en la Iglesia de Dios». Y refiriéndose con elogio a las «estatuas tan crecidas, hermosas y bien doradas» (FME,342), concluye con descripción crítica ya negativa al conjunto estatuario de medidas desproporcionadas:

⁶³Reseña en *La Ciudad de Dios*, 218 (2005) 274-275. Al recibir esta reseña, el autor del *Monólogo* contestó así al reseñador desde FUE : «Querido amigo: Perdón por mi tardanza en contestarte. Millones de gracias por tu elogiosa recensión de mi “Monólogo del dios Pan”; de las recensiones recibidas es la mas certera y, por venir de ti, la que más me ha agradado....Un fuerte abrazo. Ramiro Flórez (firmado)» (Carta, 26-X-2005).

«Son todas estas estatuas de León Leoni y de su hijo Pompeyo Leoni, entrambos artistas de mucho nombre. Dije que las primeras y más bajas, que son las de los cuatro Doctores, son del natural, seis pies, con un zócalo que se les puso pequeño; las de los Evangelistas, de a siete; las dos de Santiago y san Andrés, cerca de ocho; y estas (las cinco del ático) algo más de nueve; y aunque esto pareció ser necesario hacerlo así por la disminución de la vista, miradas desde abajo o desde la mesa del altar; más como de ordinario no se ven sino desde el coro o desde el medio cuerpo de la iglesia, queda la composición muy fea, porque disminuyen poco menos las bajas que las altas y parece que el retablo está al revés: lo de arriba abajo. No hay cosa, por mucho que se mire, que no tenga algún no sé qué: tan de su cosecha tiene el hombre el error después de aquel yerro viejo » (FME,341)».⁶⁴

¿Qué decir de la apreciación de Sigüenza, como de orden estatuario invertido? Que es verdad. Y cuatro siglos de visores vienen contemplando la desproporción preguntándose ¿por qué los tamaños escultóricos — reales y visuales— son tan mayores a medida que ascienden en sus hornacinas por los cuatro cuerpos estilísticos clásicos, que definen las columnas? ¿por qué?, ¿para que el visor desde la perspectiva óptica del altar, planta baja o coro de la basílica visualizara iguales todas las quince esculturas? Eso estima Sigüenza. ¿Pero es convincente su atribución a un error de pecado original herreriano o leonino cuando el hijo Leo vino a España a tomar las medidas?. Si así fuera, el error ornamental, que dice Sigüenza, resulta monumental ante tanto defecto de cálculo de proporciones, porque las imágenes más altas y distantes aún se aprecian mayores que las bajas y cercanas. Aunque se modelaran en Italia no cabe admitir tamaño error informativo de medición. ¿No podría alegarse alguna razón más positiva y teológica para que las visualizaciones fueran así de desiguales? Pensando otras soluciones más razonables, en uno de las charlas escurialenses con R.F. le expuse la siguiente idea, que le pareció posible y hasta aceptable, y coincidimos en no haberla visto escrita en la abundante literatura escurialense:

Buscando otra intencionalidad más estudiada y simbólica en los artistas, que solían informarse de muchas lecturas, a la pregunta de por qué

⁶⁴ G. SABAU BERGAMÍN, «Valoraciones del monje jerónimo José de Sigüenza y su obra», *La Ciudad de Dios*, 219 (2006) 108-109. El actual cronista oficial de este Real Sitio de San Lorenzo anota que las esculturas bronceas son más del hijo Pompei que del anciano padre Leo, que más bien puso el taller milanés. Y critica a Sigüenza en esta apreciación del retablo por su crítica dura al arquitecto Herrera.

las esculturas son más grandes visualmente en orden ascensional, se me antoja esta respuesta, con la venia de Sigüenza, amigo en otros casos de interpretaciones místicas: Razón de dignidad o rango titular de los personajes representados. A mayor titulación, mayor proporción real y visual. Así, siguiendo el orden ascendente de niveles, en el primer cuerpo dórico los cuatro grandes doctores de la Iglesia (Agustín, Jerónimo, Ambrosio, Gregorio Magno), por muy grandes que sean, quedan superados en rango titular por los cuatro evangelistas (Mateo, Marcos, Lucas, Juan) del segundo cuerpo jónico. Y aún de mayor rango son ambas esculturas (Santiago y Andrés) del tercer cuerpo corintio, por ser, además de Apóstoles, patrono de España el primero y de la Familia borgoñona (Austrias) el segundo. Y por último, en el tramo cimero de estilo compuesto, la suprema dignidad de las figuras del Calvario en el centro (Cristo crucificado, María madre, Juan el discípulo amado); y en los extremos, los dos príncipes de los Apóstoles, columnas de la Iglesia (Pedro y Pablo). ¿Existe alguna otra explicación más convincente, que salve el error? Quien la tenga que la exponga.

* * *

Omitiendo otras reflexiones florecianas sobre «Motivos de El Escorial en Ortega», «El Escorial y el Greco», etc, esta es nuestra aproximación, en débil bosquejo, al pensamiento de R.F. sobre El Escorial, al que pide con Ortega una «generación digna» que sepa arrancarle su «chispa espiritual» y con Unamuno nos invita a visitar la meca de la octava maravilla en peregrinación intelectual, siquiera una vez en la vida, para ver su desnudo arquitectónico sin «anteojeras», es decir, sin prejuicios políticos o religiosos (RF, 162). En conclusión, ya podemos afirmar que los estudios reflexivos y críticos de Ramiro Flórez sobre El Escorial le hacen acreedor meritorio al título de escurialólogo y no mero escurialista.

EL MONASTERIO DE SAN LORENZO EL REAL EN LA ÉPOCA DEL ‘PROCESO DEL ESCORIAL’, 1807-1808

Por F. JAVIER CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA
Estudios Superiores del Escorial

RESUMEN:

Se conoce con el nombre de ‘jornadas’ la estancia periódica que los reyes pasaban en el Real Sitio de San Lorenzo, permaneciendo en el Escorial todos los años, en otoño, algo más de dos meses. Al monasterio y su entorno se trasladaba buena parte de la actividad política del gobierno y todas las intrigas de la corte.

Las jornadas de 1807 fueron especiales porque a finales de octubre se descubrió una conjura protagonizada por el Príncipe de Asturias y un grupo íntimo del ‘clan’ fernandino, que supuso la detención de todos los implicados. El «proceso del Escorial», finalizado en enero de 1808, fue el preámbulo del «motín de Aranjuez» y el estallido de la Guerra de la Independencia.

ABSTRACT:

The term «jornadas» is used to make reference to the frequent stay of both the King and Queen in the royal village of San Lorenzo, where they used to stay for two months every autumn. Thus, the monastery and the surrounding area became the political and social centre of the country.

The «jornadas» of 1807 were specially relevant since a conspiracy against the king was discovered. As a result, those involved in it – the Prince of Asturias and some close friends of his- were detained at the end of October. The “proceso del Escorial” (or “subsequent trial”), which finished in January 1808, took place right before the “motín de Aranjuez” (the rising of Aranjuez) and the outbreak of the War of Independence

I. INTRODUCCIÓN Y ENVÍO

Mi relación con el desaparecido Profesor Ramiro Flórez ha sido cordial e intensa. Desde siempre coincidimos en muchos aspectos de la vida y la cultura. Especialmente fecundas fueron nuestras conversaciones aquí en el Escorial. La aguda visión que tenía de Arias Montano, del P. Sigüenza, de Felipe II, y de las ideas que vertebraron la España del siglo XVI, hicieron que aquellos paseos se convirtieran en lecciones de altura y feliz aprendizaje, porque estar junto al Dr. Flórez y no aprovechar la sutileza de sus matices, la precisión del lenguaje, la duda que espolea la búsqueda del conocimiento, hubiese sido un dislate imperdonable.

Con dolor por su desaparición y como testimonio de enorme afecto a aquella amistad, he preparado este trabajo en el bicentenario del ‘Proceso del Escorial’, triste episodio de una España tensa en vísperas de unos acontecimientos donde comenzó a fraguarse la división y el enfrentamiento, que parece es el signo y el sino de la España contemporánea.

II. LAS ‘JORNADAS’ DEL ESCORIAL

Se conoce con el nombre de ‘jornada’ la estancia periódica que los reyes y la corte pasaban en el Real Sitio de San Lorenzo, permaneciendo en el Escorial algo más de dos meses en otoño. La llegada se anunciaba puntualmente de forma oficial¹ y con la misma cortesía respondía el prior asegurando que por parte del monasterio se pondría todo empeño para que no faltase nada en servicio de sus majestades.²

Si el traslado privado de los monarcas siempre ocasionaba trastorno, por lo complejo que resultaba instalar adecuadamente al séquito de personas que acompañaban a los reyes, puede pensarse lo que significaría

¹ Para las fechas que estudiamos, tenemos: el año 1789 se anunció la llegada para el 30-IX, cambiada para el 5-X y retrasada para el 9. Biblioteca Real del Monasterio del Escorial, Caja XXIX/1,1, 2 y 3 (en adelante, BRE); el 1790 se anunció para el 25-IX, *Ibid*, Caja XXIX/14, 1; el 1791 se anunció para el 15-IX (los reyes), y el 17 los Infantes, *Ibid*, Caja XXIX/31, 2; el 1805 se anunció para el 1-X, *Ibid*, Caja XXXII/1, 1; el 1806 se anunció para el 20-IX, *Ibid*, Caja XXXII/21,1, notificándole posteriormente que se podía adelantar al día 15, como efectivamente se hizo, *Ibid*, Caja XXXII/21, 3 y 4; 3; el 1807 se anunció para el 22-IX, *Ibid*, Caja XXXII/28, 1 y 3. Un estudio del tema, en F. J. CAMPOS, «La Corte y la Comunidad en las ‘Jornadas’ anuales del Real Sitio de San Lorenzo», en *La Música en el Monasterio del Escorial*. Actas del Simposium. San Lorenzo del Escorial, Eds. Escorialenses, 1993, pp. 145-168.

² BRE, Caja XXXII/1, 2.

buscar alojamiento a la corte, casi en pleno, y todo lo que ella arrastraba,³ para una estancia tan prolongada y para unos días donde la ocupación fundamental será el entretenimiento en las variadas formas que permitía el lugar, la época y las personas que componían el grupo.⁴ Habrá partidas de caza y pesca, juegos de naipes y bolos, conversaciones ilustradas y consultas a la biblioteca, veladas musicales y representaciones teatrales, comidas campestres y otros muchos juegos populares adaptados para estas personas y circunstancias; también celebraciones religiosas solemnes.

Por esos años la fiebre ornamental de Carlos III y sus ministros también llega al Real Sitio y, si Sabatini pone faroles en Madrid, como se recuerda en el ‘Barberillo de Lavapiés’, Juan de Villanueva modifica sensiblemente y adapta el palacio —un cuarto de Monasterio, aproximadamente edifica residencias privadas, traza los planos de «las Casitas» de los Infantes y dirige el cierre monumental de los edificios de las lonjas del monasterio, al tiempo que el jerónimo Pontones levanta «el patio de Campanas», «la Cantina o mina de Montalvo» y planifica la comunicación entre las «Casas de Oficios», además de otros edificios; también es ahora —1770— cuando J. Marquet edifica en el naciente núcleo urbano un teatro «que durante las jornadas ha servido siempre para diversión de la corte».⁵

³ «A toda España se lleva tras de sí», había comentado Tirso de Molina en el siglo anterior. «La celosa de sí misma», Acto I, escena 1, en *Comedias escogidas*, Madrid 1857, p.128a.

⁴ Teniendo en cuenta los problemas de infraestructura y logística, así como los perjuicios que se estaban causando a las obras artísticas -frescos y lienzos-, el rey ordenó que, en adelante, se suspendiese la iluminación solemne de la Basílica con motivo de la presencia de miembros de la familia real, y, en caso de hacerse, fuese en la fachada principal o Patio de Reyes, cfr. *Actos Capitulares del Monasterio de San Lorenzo el Real*, 11-XII-1783, vol. II.2, p. 579. ed. de L. Manrique, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 2004. Siempre citamos por esta edición como A. C.

⁵ BRE, Ms. H.I.13, nº 17, ff. 129-138; Caja XXXIII/7; J. QUEVEDO, *Historia del Real Monasterio de San Lorenzo, llamado comúnmente del Escorial*, Est. Tip. de Mellado, Madrid 1849, pp. 192-193; L. CERVERA VERA, «“La Cantina” o paso subterráneo del Monasterio de San Lorenzo el Real a las Casas de Oficios de El Escorial», en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 163 (1951) 355-396; M. MODINO, «El P. José Antonio Pontones y sus trabajos en el Real Sitio de San Lorenzo», en *Ibid*, 173 (1960) 642-665; G. DEL ESTAL, «El Escorial: Urbanismo y naturaleza. I: DE la Leal Villa al Real Sitio», en *Reales Sitios* (Madrid), XIX/74 (1982) 49-67; M. BAYÓN y J.L. MARTÍN GÓMEZ, *El Real Coliseo de Carlos III. San Lorenzo del Escorial*, Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid, Madrid 1988; M. LASSO DE LA VEGA y V. GÓRRIZ, «La recuperación del plano topográfico de 1794 de San Lorenzo del Escorial», en *Reales Sitios* (Madrid), XXXII/125 (1995) 34-51; VARIOS, *El Escorial. San Lorenzo del Escorial*. Tomo V de *Arquitectura y Desarrollo Urbano de la Comunidad de Madrid*, Madrid 1988, pp. 163-198; P. CANO SANZ, *Fray Antonio de San José Pontones. Arquitecto jerónimo del siglo XVIII*, CSIC, Madrid 2005.

La llegada de la familia real y la corte, además de otros curiosos y oportunistas, alteraba el ritmo de la vida sencilla en el Real Sitio, muchos de los cuales intentaban aprovechar la situación para obtener rentabilidad de los servicios que necesitaban y las atenciones que demandaban los visitantes temporales.⁶ El alojamiento era un serio problema habitacional que se había intentado solucionar con la licencia otorgada por el Carlos III para la construcción de viviendas particulares en el Real Sitio, después de las conversaciones mantenidas con el prior en las jornadas de 1766 y las correcciones hechas por la comunidad a la propuesta enviada por el marqués de Grimaldi, ministro de Estado.⁷

La Congregación de San Cayetano y Animas poseía una casa-mesón, conocido como el de «las ánimas»; fue donado en 1746 por Antón Feito e Isabel Villela, su mujer.⁸ El mesón tenía dos tipos de arriendo al año; uno, de Diciembre a últimos de verano, y el otro, desde finales de Septiembre hasta finales de Noviembre o primeros de Diciembre, que era el tiempo de las Jornadas reales, elevándose sensiblemente los precios durante esos meses, por la transformación que experimentaba el Real Sitio y Villa del Escorial.⁹ Se conservan sendos modelos de contrato de alquiler del mesón. Uno es por cuatro años —1786/1789—, durante el tiempo

⁶ Las jornadas «son lugares (el Escorial, la Ganja, etc.) que ven alterarse temporalmente su vida cotidiana, pues la llegada de la Corte supone una mayor demanda de artículos y productos, el incremento del número de habitantes, la presencia de pretendientes, servidores, lacayos, etc., cada grupo con sus propias inquietudes y aspiraciones, pero todos incidiendo en la existencia diaria del lugar donde se encuentra. Y no digamos de los mendigos, en busca de una caridad que reclaman real o fingidamente. En cualquier caso, son gentes que se desplazan por los caminos y que si están faltos de medios, buscan cobijo en los alrededores del emplazamiento de la Corte, gentes en suma, que es preciso vigilar y controlar en evitación de males mayores». E. MARTÍNEZ RUIZ, «El Escorial y los Sitios Reales en el dispositivo borbónico de seguridad en el siglo XVIII», en *Anuario Jurídico Escorialense* (San Lorenzo del Escorial), 17-18/II (1985-86) 301.

⁷ A.C., 11-III-1767, vol. II.1, ff. 363-365; 6-IV-1767, vol. II.1, ff. 366-367. El nacimiento del núcleo urbano de San Lorenzo nace oficialmente por la Real Cédula firmada en Aranjuez, el 3-V-1767.

⁸ Estaba situado por bajo del «Caño gordo», en la esquina de la Plaza de las Ánimas con Florida-blanca (hoy Hotel Miranda), un poco más bajo de la casona del médico de Carlos IV don Francisco Montes de Sobral, frente a la fonda de los Milanese (propiedad de don J. Carlos Andión Garrido y doña María Pérez González), y a la fachada norte de las Casas de Oficios, y muy próximo de la Capilla Real, sede de la Hermandad, junto a la casa de don Pedro Alcántara Fernández de Córdoba y Moncada, XII duque de Medinaceli y XI marqués de Cogolludo. En el Plano Topográfico del Real Sitio de San Lorenzo, de 14-II-1794, de Juan de Villanueva, figura en la Manzana XL, nº 22. Archivo General de Palacio, Patronatos de la Corona, San Lorenzo, leg. 1837 (en adelante, AGP, *Ibid*); M. LASSO DE LA VEGA y V. GÓRRIZ, «La recuperación del plano topográfico...».

⁹ La única condición que ponen los donantes es que mientras vivan —el matrimonio o alguno de los dos— ellos gestionarán el mesón durante el tiempo anual de la Jornada del rey, «sin que en este tiempo dicha Congregación tenga parte en sus provechos y rentas...». AGP, *Ibid*, leg. 1773.

de las Jornadas, y se hace por 8.500 rs./año, «sea poco o mucho tiempo la Jornada»;¹⁰ el otro, corresponde a resto de los meses, se hace por seis años —1787/1793— y se arrienda en 2.500 rs./año.¹¹

La estancia regular de la corte en otoño genera una proximidad con la comunidad religiosa, que, en más de una ocasión, podemos comprobar que es continua e íntima con la familia real, donde todos están por todas partes dentro del monasterio-palacio, incluso en alguna finca próxima al edificio.¹² La familia real y las personas más inmediatas a ellos tenían que acoplarse en el edificio del monasterio. La parte de palacio quedaba congestionada y la ocupación seglar se extendía por el recinto monástico, destinado a la comunidad. Con pocas diferencias, todos los años, sería muy similar la situación que describe el siguiente texto:¹³

- «Para S.M.: La Celda Prioral, incluso la del Secretario, debiendo tener corriente el oratorio, y designados los monges que han de decir misa a S.M. y Sres. Infantes. La Celda que sigue a la del Depósito, incluyendo la del Maestro de Novicios, para el Sr. Infante D. Carlos.
- La 1ª y 2ª Celda del claustro principal a oriente, empezando por la Aulilla, para el Sr. Infante D. Antonio.
- La Celda llamada del Arca, para el Duque de San Carlos, Mayordomo Mayor de S.M. y su primer Secretario de Despacho.

¹⁰ El edificio se ha de entregar, en ambos casos, limpio y desocupado, AGP, *Ibid*, leg. 1778.

¹¹ Señalando la Congregación estas condiciones: 1) Entregar la casa desocupada seis días antes de que venga el rey; 2) Tomará posesión de nuevo dos días después de la partida del monarca; 3) Velerá con esmero por el edificio, corriendo a su cargo la reparación de todos aquellos desperfectos imputables a su descuido. AGP, *Ibid*, leg. 1779.

¹² Una descripción del ambiente, en F. J. CAMPOS, «La Corte y la Comunidad en las ‘Jornadas’ anuales...», a.c., pp. 154-158. Para dar gusto a la reina, en lo alto de la Fresneda se hicieron dos juegos —argolla y bolos— con arcos y cubiertos de sombra para cuando venga a San Lorenzo, A.C., 22-I-1700, vol. I.2, p. 898.

¹³ «Celdas y Aposentos que han de servir al Rey N.S. y A.A. con la demás comitiva en su Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial». Texto, en J. ZARCO, *Los Jerónimos de San Lorenzo el Real de El Escorial*. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia. Imprenta del Real Monasterio, San Lorenzo del Escorial 1930, pp. 137-138. Aunque menos especificado puede verse otra «Relación de celdas que se ocupan en el monasterio con motivo de la jornada de la familia real», remitido por don Francisco Tadeo Calomarde, subsecretario y luego ministro de Gracia y Justicia, sin fecha (años finales del reinado de Fernando VII?), en la que se piden 35 celdas para destacadas personas del servicio de la real familia. BRE, Caja XXX/44. En este asunto no se trata propiamente del concepto de «apósito de corte», porque aquí el rey viene a «su monasterio» en compañía de sus más altos servidores. La corte que le acompaña se acomoda por su cuenta en el Real Sitio y en la villa del Escorial. Jurídica, social y económicamente tiene justificación, aunque no tenga sentido el hecho mismo y los resultados, desde el punto de vista de la organización y el desarrollo. Sin embargo, no cabe duda que hay un cierto parecido con la institución romana, visigótica y medieval del aposento de corte. Para ver su evolución, cfr. M^a I. LÓPEZ DÍAZ, «Hospitalidad y aposento de corte», en *Anuario Jurídico Escorialense* (San Lorenzo del Escorial), 17-18/II (1985-86) 189-276.

- La Celda Vicarial, para el Capitán de Guardias de la Real Persona.
- La Celda Prioral chica, para el caballero Mayor de S.M.
- La Celda que llamamos del Depósito, para el Sumiller de Corps.
- El Dormitorio grande, para el Gran Guardia de la Real Persona.
- Las Celdas nº 3 y 4 del claustro principal de oriente, para los Gentiles hombres de S.M. con entrada, D. Domingo Ramírez de Arellano, y D. Isidro Montenegro.
- Las dos Celdas primeras del mismo claustro, para el Tesorero y Contador de la Real Casa.
- Las restantes Celdas de esta Galería a oriente, para los Gefes de la tropa y demás que se designarán a su tiempo.
- Galería del Mediodía: Celda 1ª, para el Secretario de la Mayordomía Mayor y un oficial.
- Celda 2ª, para un oficial de la Secretaría de Estado.
- Celda 3ª, para otro oficial de la misma.
- Celda 4ª, para el Portero principal de Estado.
- Celda 5ª, para el Portero de la Secretaría de la Mayordomía Mayor.
- Además se tendrán preparadas las cinco celdas, incluso la que llaman Obispa, que están al mediodía detrás del dormitorio grande para lo que pueda ocurrir.
- La Sala Capitular Prioral servirá para la Mesa de S.M., Sres. Infantes, etc.
- La Cocina del Convento.

Palacio, 18 de Octubre de 1824»

Además de las celdas habituales solicitadas anualmente desde palacio, y que unos días antes de llegar la familia real inspeccionaba el aposentador mayor que era el que organizaba el alojamiento, también es fácil encontrarse con peticiones ocasionales de celdas y otras cosas.¹⁴ De forma directa había dignidades que se dirigían personalmente al Prior solicitando hospedaje en el monasterio para el acto oficial del «besamanos» que tenía lugar uno de los primeros días de la jornada —repetido lo más

¹⁴ En septiembre de 1790, don Ignacio Abad, oficial de la Contaduría General pide al Prior que para el día 23 de ese mes tenga dispuestos seis carros de leña partida y dos de carbón, cuyo costo se abonará oportunamente, para la cocina de la comida de la familia real. BRE, Caja XXIX/14, 2. En agosto de 1793 el marqués de Santa Cruz pide al Prior que se mejore la luz de las celdas y empanadas sin luz directa de la planta baja que ocupa la familia real, *Ibid*, Caja XXIX/52, 2; un año después el mismo marqués notifica que se añada una celda más para el Príncipe de Parma, a ser posible la del rector del noviciado (Maestro de Novicios), *Ibid*, Caja XXIX/69.

próximo posible al 4 de noviembre onomástico del monarca—, como el Cardenal-arzobispo de Toledo,¹⁵ el Nuncio,¹⁶ el obispo de Segovia,¹⁷ el Inquisidor General,¹⁸ y otros.¹⁹

Por lo dicho se comprenderá el enorme trastorno que las jornadas suponían para la vida cotidiana del monasterio. ¿Cómo compaginar vida monástica y vida palaciega en un mismo espacio? ¿Cómo armonizar realidades tan dispares que, sin embargo, tienen que convivir físicamente durante unas semanas? ¿Cómo pretender que cada uno de los miembros de ambos colectivos siga su ritmo y sus ocupaciones sin interferir en el mundo de la otra? Sinceramente «creemos que las jornadas en el Real Sitio de San Lorenzo, por la estrecha relación existente, casi promiscuidad, entre corte y monasterio, familia real-corte-monjes, turba, perturba y conturba la marcha de la comunidad religiosa, y de una orden tan austera como los jerónimos».²⁰

Las reuniones, las veladas, las tertulias, las meriendas, los paseos, los favores, las recomendaciones... se buscaron por miembros de ambos grupos; en las celdas vivieron y convivieron nobles y monjes, alterando notablemente el ritmo y ocupaciones de la vida religiosa del monasterio, cuando no rompiendo los horarios comunitarios, la asistencia al oficio coral y las demás obligaciones.

Ratifica nuestra opinión la insistencia con que el Prior aprovecha la celebración de un capítulo conventual inmediato al inicio de las jornadas para insistir a los religiosos que cuiden en extremo su porte y el compor-

¹⁵ «... su alojamiento en la celda rectoral del seminario, como ha ocupado en iguales ocasiones». BRE, Cajas XXIX/31, 1; XXXII/28, 4.

¹⁶ Arzobispo de Perge (Filippo Casoni), unos años; el arzobispo de Nicea (Pietro Gravina), otros. Piden también cochera y cuadra; en otras ocasiones, alguna habitación más para el secretario o mayordomo, y algún año, para un familiar, miembro de la nobleza italiana. BRE, Cajas XXX/34, 1; XXX/40, 1; XXXI/60; XXXII/1, 3; XXXII/28, 2.

¹⁷ Se alojaba en la parte del seminario, cfr. BRE, Cajas XXX/34, 2; XXX/40, 2.

¹⁸ Ruega se le hospede como en años anteriores dentro del monasterio y donde menos incommode a la comunidad, cfr. BRE, Caja XXX/34, 4.

¹⁹ Don Patricio Martínez de Bustos, BRE, Caja XXX/34, 3; el señor Campo lo pide como miembro de la Secretaría de Estado, que es a quien se le reserva alojamiento, Ibid, XXX/34, 5 y 6; el Ayo de los hijos del Infante don Francisco de Paula, Ibid, Caja XXXII/11.

²⁰ F. J. CAMPOS, «La Corte y la Comunidad en las 'Jornadas' anuales...», a.c., p. 162. En la necrología del prior fray E. de la Llave (+ 1728), se recuerda que «esmeróse también en el trato político y civil con los ministros y grandes que acompañan a sus majestades en las jornadas que hazen a este Sitio; punto no menos crítico, que el precedente, pues ya se ha visto que, por una leve falta de Cortesanía a estos, han hecho sufrir a la Comunidad muchos pesares...». *Las Memorias Sepulcrales de los Jerónimos del Escorial*, San Lorenzo del Escorial, Eds. Escorialenses, 2001, vol. I, p. 259. Transcripción, introducción y notas, de F. Pastor.

tamiento, así como el prohibir taxativamente ir a palacio, exhortando a fomentar las virtudes monásticas como son el silencio, la clausura y el recogimiento en las celdas, la modestia, etc.,²¹ «en atención a que los seglares aunque nos quieren atentos, y políticos, desean más vernos virtuosos y modestos».²² También recuerda que en las celdas está prohibido dar de comer o cenar a ningún seglar y, menos aún, que puedan pernocrtar.²³ En parte de la comunidad todo este ambiente tuvo que servir para aumentar el desasosiego de la época y fomentar los grupos y divisiones internas; aunque puntual, tenemos un hecho significativo como fue la protesta anónima de algún monje o grupo de ellos que, las noches de los días 16 y 17-I-1802, pegaron en lugares públicos de la clausura pasquines contra el monasterio y el prior.²⁴

En la primavera de 1803 se anuncia una visita canónica a los regulares por el arzobispo de Toledo, cardenal Borbón, según la circular enviada al P. General de la Orden; la comisión mixta, pontificia y real, exhortaba a que se reformasen los miembros de la comunidad de aquellas cosas no propias del estamento religioso.²⁵ Ignoramos si se llevó a cabo, porque dos años después, por real orden, se programó una visita canónica extraordinaria al monasterio y la comunidad jerónima, que llevó a cabo el confesor real don Félix Amat, arzobispo de Palmira y abad de la colegiata de San Ildefonso, que la comunidad aceptó sumisamente.²⁶

La presencia de destacadas personalidades de la corte hace que algu-

²¹ A.C., 2-X-1786, vol. II.2, p. 615; 14-IX-1792, vol. II.2, p. 678. «Advirtiéndolo Ntro. Rmo. P. Prior Fr. Isidro de Jesús algunas cosas concernientes a la próxima jornada de Sus Majestades en este sitio, que algunas de ellas están mandadas guardar en el capítulo de 14 de este mismo mes del año pasado de 1792», 11-IX-1793, vol. II.2, p. 691; 27-IX-1794, vol. II.2, p. 700; 8-VIII-1800, vol. II.2, p. 753; 26-IX-1801, vol. II.2, p. 765; 16-X-1817, vol. III, p. 62; 7-IX-1827, vol. III, p. 179; 4-VIII-1828, vol. III, p. 185; 2-IX-1829, vol. III, p. 193.

²² A.C., 26-IX-1797, vol. II.2, p. 723; otras referencias de la visita de los regulares, F. J. CAMPOS, *Epistolario del P. Muñoz Capilla. Agustino y cordobés liberal (1771-1840)*, San Lorenzo del Escorial, Eds. Escorialenses, 1998, pp. 138 (carta de 10-I-1803), y 140 (carta de 16-VI-1803).

²³ A.C., 14-IX-1792, vol. II.2, p. 678; 11-IX-1807, vol. II.2, p. 813.

²⁴ Teniendo en cuenta la gravedad de los hechos el prior fray José de Manzanares declaró que aplicaría la pena canónica establecida si no aparecía/n el/los culpable/s declarando su «crimen»; tras las dos nuevas convocatorias, pronunció la excomunión mayor contra el autor/res de los citados pasquines, cfr. A.C., 23 y 27-I, y 6-II-1802, vol. II.2, p. 767

²⁵ A.C., 16-V-1803, vol. II.2, p. 777.

²⁶ AGP, *Ibid.*, leg. 1677. La visita comenzó el 27-II-1805, cfr. A.C., vol. II.2, pp. 793-794. Posteriormente el prior recibió un cuestionario con nueve preguntas importante sobre el ejercicio de su mandato como superior religioso, sus ausencias del monasterio, su gestión administrativa de los bienes del monasterio, su actuación durante las últimas jornadas y el libro de costumbres, según se puede ver el texto completo de las respuestas, remitido el 23-III-1805, en J. ZARCO, *Los Jerónimos*, o.c., pp. 190-194.

nos religiosos intimen con ellos, según sus especialidades y aficiones. Muchas veces, estos cortesanos serán los que reciban representaciones, informes, peticiones, sobre cosas internas de la comunidad, y así les están dando pié para que puedan actuar e inmiscuirse en asuntos privados que nunca debieron salir del ámbito intracomunitario.²⁷ Incluso el mismo monarca será también destinatario de estos memoriales.²⁸

Todo hace que en la corte se hablase con demasiada frecuencia de los jerónimos del Escorial, y se criticase, tanto sus defectos como algunas actuaciones equivocadas.²⁹ En otro momento de unas jornadas, el prior reúne a la comunidad para informar que algunas personas le habían dado quejas por no celebrar un funeral por Carlos III, en el aniversario de su muerte —14 de diciembre—, como se hace en la real capilla de palacio; el prior afirma que respondió indicando los muchos sufragios que se decían por los reyes difuntos. La comunidad decide que se tendrá el funeral solemne y establece que, en el futuro, se mantendrá ese funeral por el último rey fallecido.³⁰

Muchas de las advertencias —quizás todas— que los respectivos priores hacían a la comunidad como preámbulo a los días de jornada no causaban el efecto deseado entre buena parte de los religiosos, que les debía sonar a un asunto que se repetía anualmente de forma mecánica: «Hizo también las advertencias acostumbradas para la próxima jornada y venida a esta Real Casa de sus M.M.».³¹ También esa presencia abundante de seglares por las diversas dependencias del monasterio estaba unido a las necesidades y exigencias de estar habitando en él SS. MM. y hacerlo de forma oficial y pública, lo que generaba en el edificio un trasiego humano difícil de controlar y evitar. Las cosas debieron empeorar noto-

²⁷ En una ocasión el prior avisa a la comunidad que deben cuidar sus actuaciones externas, ya que «se había echo bastante reparable en la corte esta inmodestia», A.C., 13-X-1791, vol. II.2, p. 664.

²⁸ En otro momento el prior comunica a la comunidad que se ha enterado que hay religiosos que piensan hacer y enviar «representaciones» a S. M. cuando venga a las jornadas, lamentando tal propósito y avisando que tanto él como la comunidad sabrán defenderse, A.C., 14-IX-1792, vol. II.2, p. 679.

²⁹ La decisión de edificar la Casa del Nuevo Rezado, en la calle del León de Madrid, hoy sede de la Real Academia de la Historia, con cierto despilfarro, en la segunda mitad del siglo XVIII, fue «un proyecto que empobreció a la comunidad, escandalizó a la corte y no ha producido resultado ninguno en el porvenir administrativo de esta casa... con la edificación de esta casa se consiguió que todos se escandalizasen del lujo que allí desplegaba la comunidad de San Lorenzo». J. QUEVEDO, *Historia*, o.c., pp. 196 y 197, respectivamente.

³⁰ A.C., 12-XII-1794, vol. II.2, pp. 702-703.

³¹ A.C., 11-IX-1807, vol. II.2, p. 813.

riamente porque intervino el mismo rey, quien por medio del ministro de Gracia y Justicia, marqués de Caballero, en un oficio de 3-III-1807, pedía al padre prior que propusiese medios para corregir los abusos que se habían introducido especialmente en tiempo de jornada. El 15 de mayo el P. Crisanto de la Concepción tiene redactado un detallado informe.

El prior va pasando revista a todas las dependencias por las que los seglares transitan abundante y descaradamente, aprovechando algunas veces la penumbra del tránsito o la hora del atardecer donde no hay buena claridad: panteón, camarín de la Sagrada Forma y sacristía, deambulatorios de los altares menores de la Basílica, coro bajo, torre de las campanillas, cimborrio, cornisas de la iglesia y coro y patio de reyes.³² El documento está firmado en San Lorenzo el día 15 de mayo, y una nota en el mismo documento asegura que se entregó en Aranjuez el 22. El rey respondió el 10 de junio haciendo suyas casi todas las sugerencias del prior según se puede comprobar en el decreto que envió al monasterio y que el P. Crisanto ordenó leer en el capítulo que celebró la comunidad el día 15 de mayo (sic), cuyo texto se inserta en el libro de actas.³³

El ambiente del Escorial durante la jornada es un poco ficticio porque todo es provisional y todos están fuera de su lugar, aunque traten de aparentar normalidad; no cabe duda de que son días alegres porque la idea de

³² La subida a la torre, cimborrio y cornisas «es ya muy frecuente, y la casa más expuesta a grandes inconvenientes y desórdenes, como se deja conocer de la oscuridad de tantas escaleras y mezcla de hombres y mujeres, que forman una soga interminable, donde los que de nuevo suben no dejan bajar a los que están arriba. Y comúnmente es ya de noche y muy oscurecido cuando ocurre esto... Por veces han atado los picaportes los que suben y luego los que acuden quebrantan las puertas... creemos que hay sus citas para estas concurrencias. Y al fin turban el coro con sus ruidos... Los buletos [autorizaciones para pasar al monasterio] son males de todo el año. La curiosidad de correr todos los claustros, oficinas las más retiradas, y aun las celdas de los religiosos son las verdaderas preces que habían de exponer las señoras mujeres, y no la devoción. Habiendo buletos, el convento y toda la casa es profanada, duran algunos mucho tiempo... en el mismo tiempo de jornada se ha notado por la gente prudente esta mezcla que yo no puedo remediar por la recomendación que tienen o traen con algunos monjes, que casi siempre son los menos morigerados...». BRE, Caja XXXII/33.

³³ A.C., 15-V-1807, vol. II.2, pp. 810-812. Se establece un horario para enseñar lo que se puede enseñar y cuándo, reservando la clausura, teniendo en cuenta la estricta prohibición que había en este campo, tanto del rey como del prior y ampliándola a la torre de las campanillas, cimborrio y cornisas del coro e iglesia, así como la restricción de expedir licencias [buletos] para visitar ciertas dependencias del monasterio, la prohibición de que crucen por el coro mujeres durante el rezo del Oficio Divino, de que se juegue a la pelota en el Patio de Reyes clausura que ya se había hecho anteriormente, ordenando al prior que vuelva a poner portero en el Pórtico y Patio de Reyes, como siempre hubo, que cuide de la limpieza y el orden de aquel espacio. A.C., 10-X-1800, vol., p. 755; cfr. AGP, Ibid, leg. 1677. El desajuste existente entre la fecha del decreto regio y la inserción en el acta capitular, posterior la primera a la segunda, se debe de tratar de un despiste del secretario, P. Tomelloso, a la hora de consignarlo en el libro.

entretenimiento es el móvil que llena el programa y el motor que mueve a la mayoría de las personas. Ese pasatiempos lo llena cada uno dependiendo del lugar que ocupa en el organigrama de la jornada y según el motivo que hace que esté en el Real Sitio —porque los hay que están por razón del cargo, y otros que acuden por causa de ver y ser vistos, esperando la oportunidad para lograr una entrevista, una promesa y tantas otras cosas que se pueden lograr de personas influyentes que se mueven en el área de las decisiones.

Aunque la ocupación externa es la distracción, no todo es ocio; no se olvide que aquí se daban cita todos los protagonistas del poder y todos los grupos de peso tenían sus correspondientes representantes, tanto nacionales como extranjeros. Observar y escuchar todo, tratando de saberlo todo otorgaba una enorme seguridad a los protagonistas; de ahí que la intriga fuese un componente activo de estos días, trasladado de la capital y la corte a las puertas de la sierra, porque en estas residencias temporales la vida era lo mismo dentro de un ambiente más reducido.

En este ambiente se había redactado y firmado pocos años antes el primer tratado escrito realizado entre España y los Estados Unidos, tratado de San Lorenzo o Pinckney (27-X-1795),³⁴ como otro acto más de gobierno; incluso por intereses del momento se silenciará, aprovechando lo discreto del lugar, según relatará el propio Godoy.³⁵ «Por este tratado Inglaterra se aprovechó, sin derecho, de la navegación por el Misisipí, conservando su presencia y contacto con las tribus indias y monopolizando el comercio de las pieles. El acuerdo negociado por Jay marcará decisivamente el proyecto hispano-norteamericano. Se nombró ministro plenipotenciario en la corte de S. M. Carlos IV al embajador en Londres, Thomas Pinckney; a principios de verano ya estaba instalado en Madrid y comenzaron inmediatamente las conversaciones, rechazándose una alianza franco-hispano-norteamericana para quedar en un tratado de amistad, que Godoy justifica como un gran logro».³⁶

³⁴ «Tratado original de amistad, límites, comercio y navegación entre España y los Estados Unidos del Norte de América», siendo ratificado en Aranjuez, el 25 de Abril de 1796. Como recuerdo de este acontecimiento al Príncipe de la Paz se le hizo regalo de un gran retrato del presidente J. Washington, de Perovani, hoy en la Real Academia de San Fernando.

³⁵ Firmado «por mí mismo y por el ciudadano Tomás Pinckney sin más persona intermedia y tenido con gran secreto casi un año», *Memorias*, o.c., t. I, p. 126.

³⁶ F. J. CAMPOS, «La vida y el ambiente cotidiano en el Escorial durante la época del 'Tratado de San Lorenzo', 27-X-1795», en *Anuario Jurídico y Económico Escorialense* (San Lorenzo del Escorial), 29 (1996) 904.

La Librería era uno de los destinos más buscados por muchas de las personas que residían en San Lorenzo durante los días de las jornadas. Los bibliotecarios fueron generalmente religiosos doctos y atentos para atender a los visitantes —cortesianos y embajadores, españoles y extranjeros, ilustrados y curiosos— que recalaban en sus dependencias para consultar o distraerse, como fray A. de San José, fray J. de Villegas, fray J. Núñez, Fray J. de Cuenca, etc. Hay constancia de cómo catalogaron e inventariaron los ricos fondos allí conservados, siendo admirados por sus contemporáneos y colegas.³⁷

No era extraño que al terminar las jornadas se echasen de menos algunas obras que no habían sido solicitadas de manera ordinaria, o que inadvertidamente (?) no habían sido devueltas; el asunto preocupó a la comunidad y decidieron preservar la integridad de la Librería ordenando que se “cerrasen todos los plúteos con rejillas de alambre para con este medio impedir quiten otros en adelante y lograr así no digan los que siguen la corte (que es cosa que debemos mirar) lo que años hace», que algunos comentaron lo mal atendida que estaba la Biblioteca.³⁸

Los miembros jóvenes de la familia real circulaban con toda libertad por el monasterio, con la complacencia de la comunidad que se desvivía por entretenerlos, jugar y satisfacer sus caprichos. Veamos una escena:

«En este Real Monasterio de San Lorenzo, en once días del mes de Octubre de Mil setecientos sesenta y uno. Yo, Fr. Joseph de Alcalá, Bibliotecario de dicho Real Monasterio Certifico, que entre las curiosidades que se guardan, y Manifesté a los Señores Infantes, Don Antonio Pascual; don Francisco Xavier. Y Señoras Ynfantas Doña María Josepha, y Doña María Luisa, quienes por Recreo vinieron a esta Real Biblioteca, una fue la Caveza del Pigmeo arriva expresado; la que haviéndola tomado su Alteza Real Don Francisco Xavier de Borbón, se la caió al suelo, y del golpe recibido, se abrió por medio, de lo que dicho Señor y Señoras Hermanas, quedaron mui sentidos, monstrando mucho sentimiento. De todo lo qual doi fee, como presente que fui, en dicho Real monasterio, dicho día, mes y año. Fr. Joseph de Alcalá (rúbrica)»³⁹

También había otro tipo de diversiones, además de las habituales, como juego de la pelota, columpios, bolos, veladas musicales, paseos, etc.;

³⁷ J. NÚÑEZ, *Quinta Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo (1676-1777)*, San Lorenzo del Escorial, Eds. Escorialenses, 1999, vol. II, p. 365, ed. de F. J. Campos.

³⁸ A.C., 13-VIII-1756, vol. II.1, p. 261. Eran hijos de Carlos III, BRE, Ms. L.I.18, ff. 124-124v.

³⁹ Hijos de Carlos III. BRE, Ms. L.I.18, ff. 124-124v.

especialmente las partidas de caza eran fundamentales por la enorme afición de Carlos IV, como veremos más adelante. Años antes fue muy celebrada la fiesta que tuvo lugar en 1773; en verano de ese año llegó a Cádiz la fragata ‘Venus’ que transportaba un elefante embarcado en Manila como regalo a Carlos III; se trasladó directamente a La Granja, donde estaba el rey y la corte que se divertieron de forma similar a como se hizo en San Lorenzo donde el monarca lo envió a primeros de octubre para solaz de la comunidad. El bibliotecario P. Núñez recogió por escrito la crónica del suceso:

«... y subió a la citada Plaza [o picadero del Bosquecillo] muy ataviado y adornado de varios paños con un sobretodo de grana galoneado de oro y lleno de colgantes, y campanillas, y en los pies y manos los zapatos, o borceguíes de que habla la relación anterior. Los dos Indios y marineros que le conducían asimismo con sus vestidos de gala, y los soldados de marina custodiándole con vayoneta calada. Puesto el elefante a presencia de Nuestro Padre y Comunidad hizo sus cortesías arrodillándose, y después de puesto en pie dio un gran bramido, como que saludava a los circunstantes; le montó el Indio Francisco de la Cruz, se echó en el suelo tendido a la larga, y tomó con la trompa quantos comestibles le ofrecían: significando, y explicando mayor gusto y agrado con los que tenían algo de dulce.

Este mismo día [11 de octubre] a las 3 de la tarde entró por el Pórtico, y Portería del convento, subió por la escalera principal, entró en la celda Prioral, que es la de un medio del Claustro por la vanda de medio día, y en la Vicarial, que es la que media entre aquélla y el Arca, en donde le regalaron frutas, bollos, y sequillos; de todo lo que dio quenta en brebe, llevándolo a la boca con la trompa, y repitiendo las genuflexiones y saldos que en el Bosquecillo; salió a los Claustros, se paseó por ellos, visitó la Librería, bajó por la escalera principal, en cuyas repisas se comió muchas sandías y melones asegurándose con la mano, despedazándolos con la trompa, y con la misma los llevaba a la boca sin desperdiciar cáscara; y desde allí, sacándole por las mismas puertas por donde avía entrado, le condujeron por el sitio a su posada».⁴⁰

⁴⁰ BRE, Ms. &. II.15, ff. 172 bis-172 5°. Está archivado dentro de las «Memorias de fray J. de San Jerónimo» junto al relato de la llegada al Escorial de otro elefante que le regalaron en 1583 a Felipe II. Después de pasarlo por Madrid, por cédula de 17-VII-1773, fue trasladado al Real Sitio de Aranjuez, falleciendo el 17-XII-1777, destinando la piel y los huesos al Real Gabinete de Historia, donde se conserva según el testimonio de un testigo. Los gastos del elefante —manutención y salario de 5 (?) personas que le cuidaron (se habla de tres indios y el ms. dice dos, más dos españoles)— ascendieron a 70.891 reales y 12 maravedíes. F. MÉNDEZ, *Noticias sobre la vida y escritos del Rmo. P. Mtro. Fr. Enríquez Flórez*, Madrid 1860, pp. 173-174.

Figura importante en el mundo artístico español del siglo XVIII, e indiscutible en panorama musical, el fue el P. Antonio Soler, monje jerónimo en el Escorial. Sin duda su actividad en los días de jornada tenía que ser intensa por las ocupaciones inherentes a su cargo de maestro de capilla, más los compromisos ineludibles de sus amistades con miembros de la familia real (fue maestro del Infante don Gabriel y para el que compuso gran parte de su producción instrumental), y de destacadas figuras del gobierno. Del gran conocedor y catalogador de su obra tomamos la siguiente descripción:

«Su celda era el lugar donde se daban cita los músicos que acompañaban a los reyes en las jornadas. Allí se discutía del arte musical y de sus problemas; se comentaban las últimas novedades llegadas de Madrid de este o de aquel país extranjero, sobre todo de Italia, ejecutándolas en el clave o con los instrumentos que requería cada caso. Esto que, ciertamente, se hacía ya antes de llegar al padre Soler al Escorial adquirió en su tiempo categoría de gran academia musical. Es muy presumible que allí, o al menos bajo su asesoramiento, se preparan las veladas musicales que tuvieron lugar algunos años en las habitaciones de sus altezas en los meses de su estancia en El Escorial.

En la celda del padre Soler presenciaron por los años de 1770 el siguiente hecho curioso los músicos que acompañaban a la corte. Tenía fray Antonio un gato “tan sensible a la armonía simultánea que aun estando dormido al amor de la lumbre en lo más erizado del invierno, lo mismo era oír modular a su amo o a otro alguno de sus discípulos que lo hiciese con alguna semejanza, que abandonando el lugar ocupaba se colocaba encima del clave, aplicaba su oído y se quedaba inmóvil; pero si el modulante desbarraba saltaba como un rehilete (sic) y si por humorada proseguía haciendo lo mismo el instrumento, desordenadamente llegaba a enfurecerse si no hallaba la puerta de la celda abierta para escapar».⁴¹

Algunos miembros de la comunidad mantenían estrecho contacto con los reyes que, en muchas ocasiones, demostraban la intimidad del trato y la asiduidad de la relación, como podemos ver las conversaciones de Fr. Juan de Cuenca, contemporáneo de Soler, según cuenta él mismo.⁴² Se

⁴¹ S. RUBIO, *Antonio Soler. Catálogo Crítico*, Instituto de Música Religiosa de la Diputación Provincial de Cuenca, Madrid 1980, p. 24.

⁴² «Estudioso y cortésano, helenista y arabista», como se le define en un importante trabajo, cfr. B. JUSTEL, *El monje escurialense Juan de Cuenca*, Cádiz 1987. El también se consideraba «profesor de música», cfr. Archivo Histórico Nacional, Consejos, Caja 5552, leg. 22. Se trata de una «censura» de edición que había remitido el 17-VII-1786, previa solicitud, a una obra de M.

trata de unas escenas correspondientes a dos jornadas diferentes —1788 y 1789— con los mismos personajes que, el primer año son príncipes y, el segundo, ya son los reyes:

- 13-XI-1788: «... Oy le he regalado [a la princesa M.^a Luisa de Parma] miel de cinco años y un cántaro de azeytunas riquísimas, y me ha dicho que cuándo voy a Madrid, y la respondí que para Sta. Leocadia, según me dixo S.I., y me respondió que allí nos veremos, si no todos los días, a lo menos muchos...».⁴³
- ?-XI-1788: «Primeramente recibí el relicario... y quando la huve de entregar, tuve aviso de los Príncipes que fuese a las 8 de la noche, y me estuve hasta las diez y media con Sus Altezas... Ayer, día de la batida general, no fue S. A. a ella, y me llamó a las tres de la tarde, en cuyo quarto y compañía permanecí hasta las seis, con la Sra. Tabares...».⁴⁴
- ?-X-1789: «Esta mañana, a la ocho y media, estando y a en mi celda solo, continuando el segundo tomo, se entró impensadamente la Reyna en mi celda, con Montijo y otros dos que no conocí, y vio y preguntó qué era lo que hacía... Me hizo tocar un pasage de flauta travesera y que le pusiese en un papel todos los instrumentos que he tocado, y quando vio que eran veynte, dixo que era imposible que hubiese echo otra cosa en toda la vida, y con esto salimos de la celda...».⁴⁵
- 19-X-1789: «Esta mañana en el claustro me entró la Reyna, con su acompañamiento, que era bastante, al tiempo de entrar al quarto del Príncipe, y de allí salimos por la puerta de la Compañía y fuimos hasta la casa del Infante Don Gabriel».⁴⁶
- ?-X-1789: «He recibido el caxón de granadas, cuios árboles plantó V.S.I. [Campomanes] y en cuerpo y alma lo pasé a la Reyna, a la que hoy no he visto, por haber ido a buscar al Rey camino de Guadarrama...».⁴⁷
- 25-X-1789: «Al salir yo del quarto del Príncipe, pasaba S.M. por el claustro, y lo mismo fue verme que darme las gracias por las granadas:

Cabaza, titulada «El Músico Censor del Censor no Músico, o Sentimientos de Juicio Vero Hispano, contra los de Symplicio Greco y Lyra».

⁴³ Estos pasajes están tomados de la abundante correspondencia mantenida entre el monje jerónimo y su amigo protector D. Pedro Rodríguez Campomanes, conservada en la Fundación Universitaria Española. Cfr. J. CEJUDO, *Catálogo del Archivo de Campomanes. Fondos C. Dorado y R. Gasset*, Madrid 1975, Caja 29, leg. 28.

⁴⁴ *Ibid.* 29/28.

⁴⁵ *Ibid.* 29/28.

⁴⁶ *Ibid.* 29/28.

⁴⁷ *Ibid.* 29/28.

yo la respondí que, como otra vez me avergonzase S.M., reñíamos agriamente. Lo riyó mucho y dixo: yo no quiero reñir con V.m.».⁴⁸

- 30-X-1789: «... la Reyna N.S. y yo hablamos de música y de otras cosas en el paseo del claustro o (como V.S.I. llama) puerta del sol, y llegó el lanze, pues quando el P. Prior fue a tomar la razón de si Sus Majestades vendrían a la Biblioteca para desde allí lograr la perspectiva de la iluminación, le digeron los Reyes que sí y que yo les tendría mi orquesta, como se lo había prometido.

Con esta razón vino el Rmo. a mi celda y me lo dijo: y para no molestar, se la tuve de aficionados y monges, mui cumplida; y estuvieron [los monarcas] tan gustosos, que pasó de hora; y yo toqué la flauta travesera, y las Infantas (el Príncipe no vino) se pusieron junto a mí, y dixo la Reyna al P. Prior: ¡Qué divertidas están las chicas con el P. Cuenca! El Rey estuvo mirando uno por uno a los que componían la orquesta, y mucho más se alegraron quando vieron que los más éramos monges».⁴⁹

Por voluntad de Felipe II el monasterio se erige como un patronato real desde sus orígenes; deseo que encaja con la pasión absolutista y la obsesión teocrática del fundador y se continúa con los monarcas sucesores.⁵⁰ En nombre de los grandes intereses del Estado y de la Iglesia, o por «la soberana potestad real», los Borbones encontraron argumentos legales para intervenir en asuntos internos, cuando no era como paternal y solícita respuesta a los frecuentes memoriales que diferentes miembros

⁴⁸ *Ibid.* 29/28.

⁴⁹ *Ibid.* 29/28.

⁵⁰ Para este fin, Felipe II se reservó la facultad legal, tanto de inspeccionar para ver si se cumplían todos los apartados de la fundación, como de modificar —añadir o quitar— en adelante cuanto creyese oportuno con relación a «su monasterio», competencia que en el futuro tendrían los monarcas sucesores. Y así se señala tajantemente este privilegio en la Carta de Fundación, n° 87; 1ª y 2ª Cédula Real, epílogos; Advertencia para una nueva Carta de Fundación, epílogo; Testamento, n° 47; 2º Codicilo, n° 21. El texto íntegro de estos documentos puede verse, en J. ZARCO, *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial*, Madrid, Imp. Helénica, 1917, t. II Un estudio crítico, en F. J. CAMPOS, «Carta de Fundación y Dotación de San Lorenzo el Real, 22-IV-1567. Estudios críticos», en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 197 (1988) 295-382. Con la acentuación del regalismo borbónico este aspecto se incrementará más; ya hemos visto que uno de los roces más serios durante el siglo XVIII entre monarcas y comunidad laurentina será el tema de la elección del prior. En todas estas relaciones L. Gil piensa que los jerónimos sacan la peor parte porque sufren «las vejaciones a que quedaban expuestos los religiosos de una comunidad palaciega». *Campomanes, un helenista en el poder*, Madrid 1976, p. 104. Aunque sólo sea curiosidad no haya nada de regalismo; recordemos que Fernando VII presidió un Capítulo conventual del monasterio, «por ver cómo se hacía», cfr. A.C., 23-IX-1828, vol. III; p. 186, nota 90. Trató de la admisión al hábito de Cesáreo Millán. Para todos los aspectos jurídicos, cfr. G. DEL ESTAL, «El Escorial en la transición de San Jerónimo a San Agustín. (Titularidad jurídica y circunstancia histórica)», en *Monasterio de San Lorenzo el Real El Escorial*, Patrimonio Nacional, San Lorenzo del Escorial 1964, pp. 561-616.

descontentos de la comunidad enviaban a palacio y a los Secretarios del Despacho, fruto manifiesto de los enfrentamientos Prior-Comunidad, o de varias facciones de ésta.⁵¹ La adhesión de los jerónimos a la corona fue institucional, total, continua y sincera, recibiendo como respuesta un trato de especial afecto y distinción, dato que la orden supo valorar, aprovechar y difundir con orgullo.⁵²

En 1791 Carlos IV comunica por una Real Cédula de Carlos IV que, por un Breve de Pío VI, se ha restituido a los reyes el derecho de elegir y confirmar a los priores de San Lorenzo derogando lo ordenado el 11-VII-1781.⁵³ En 1804 el prior fray Eugenio de Valverde, informa a la comunidad de haber recibido un oficio por el que el rey prohíbe al P. General de la orden que pueda hacer algo en el monasterio sin permiso de él o del prior.⁵⁴

⁵¹ «Relación de lo sucedido entre los Monges y su Prior», BRE, Ms. Z-IV-18, ff. 165-169. Una de tantas prohibiciones del prior para que con la llegada de la jornada no se vaya a palacio, cfr. A.C., 10-IX-1792, vol. II.2, p. 678.

⁵² Desde Sigüenza se había insistido en el honor de servir al rey siempre y por encima de todo, ya que esto había sido una característica de la orden jerónima. «Con la realeza, como religión muy particularmente adicta y muy cordialmente dinástica, la tenemos que considerar... una Orden leal, nada entrometida y sin sombra de intromisión extranjeriza en ella». E. TORMO, *Los Jerónimos. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1919, p. 32. Como símbolo se puede tomar la casa del Escorial, donde «jamás el Monasterio de San Lorenzo flaqueó en el amor y agradecimiento de sus Reyes y Patronos». J. ZARCO, *Los Jerónimos*, o.c., p. 24. La tesis de Chueca Goitia es que «la monarquía española se sintió ligada a las órdenes monásticas, las vinculó a su patrimonio y se gozó en fundirse con ellas». *Casas Reales y Conventos Españoles*, Real Academia de la Historia, Madrid 1982, p. 13. En el caso de los jerónimos esto es aún más profundo, más pleno. Una simbiosis total; tan llamativa, que nunca se ha dado otro caso semejante; todo un arquetipo. Las dos instituciones se beneficiaron, las dos se buscaron, las dos se utilizaron para sus propios fines. «La orden jerónima parece consistir en una religión dependiente de la Monarquía española, algo así como hijuela suya, creada para lustre y ornamento de los Católicos Reyes, para el servicio de un determinado concepto sacral de la Monarquía». *Ibid.*, p. 110. Así justifica Sigüenza el hecho: «Vea cuan suya es, desde su principio toda esta religión». *Segunda Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo*, primera dedicatoria, 1-IV-1599; repite más ampliamente la misma idea en la segunda dedicatoria y lo mantiene en la *Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo*, Consejería de Educación y Cultura la Junta de Castilla y León, Valladolid 2000, vol. II, pp. 24, 74, 97 y 123. Terminamos con una frase del P. A. Navalmoral, General de la Orden en la que confiesa «que los eficaces deseos de sus súbditos no eran otros que hallar y que se les presentasen ocasiones que acreditasen su amor y celo al real servicio». J. NÚÑEZ, *Quinta Parte*, o.c., vol. I, pp. 497-498; cfr. E. TORMO, *Los Jerónimos*, o.c., pp. 21-23. Tuvieron los reyes, con miembros de esta orden, detalles que muestran su afecto y predilección, no solamente en la amplia lista de jerónimos elevado a mitras españolas e hispanoamericanas, sino que Isabel la Católica le escribiese al prior de Guadalupe —carta autógrafa— el mismo día de la toma de Granada contándole la rendición y que ordenase en su testamento que el texto original se conservase en el monasterio extremeño, o que Felipe II, entre el reducido número de importantes y linajudos albaceas testamentarios, incluya al prior del Escorial, etc.

⁵³ AGP, *Ibid.*, leg. 1791.

⁵⁴ A.C., 23-VII-1804, vol. II.2, p. 788; copia de la Real Orden, BRE, Ms. h-I-9, ff. 327-327v. Debió ver lo fuerte de la intromisión y, poco después, la modificó en el sentido de que el P. General

Como buenos patronos, los monarcas fueron confirmando a San Lorenzo los privilegios otorgados por el fundador y las mejoras añadidas por sus sucesores; trámite que diligentemente se encargaban de solicitar al comienzo de cada uno de los reinados el prior respectivo.⁵⁵ A cambio de esos privilegios, los monarcas recurrieron muchas veces al monasterio en situaciones difíciles de la Hacienda Real; bajo el concepto de «donativo al rey», «inversiones» y/o «préstamos», se puede rastrear la aportación efectiva que los jerónimos del Escorial hicieron a S. M. Más interesante y meritorio, sabiendo que en esta época atravesaban unos años malos, como no los habían conocido nunca, e incluso en varias ocasiones tienen que pedir dinero prestado a unos intereses fuera de lo corriente. Acerquémonos al tema:

- 6-III-1793: El Prior quiere ofrecer al rey 50.000 ducs. de acuerdo con los PP. Diputados, para que haga frente a los gastos extraordinarios para defender al país de los peligros de la revolución francesa.⁵⁶
- 4-V-1798: Carta del rey exponiendo las necesidades de la Corona, e informando que se crea un fondo común de amortización al 3% anual. Al día siguiente se decide ofrecerle 200.000 rs., 10 arrobas de plata, y 30.000 pesos, o tomar 1.000.000 rs. y ponerlos en el fondo.⁵⁷
- En vista de esta situación el Prior de San Lorenzo, como prelado de un territorio 'cuasi nullius dioecesis', se dirigió a todos sus súbditos exhortándoles a que contribuyeran en la medida de sus posibilidades a la Real Cédula de S. M. de 19-VI-1798.⁵⁸

no pudiese enviar a monjes laurentinos con cargos en el Escorial a empresas de la orden, aunque podían ser nombrados los demás, A.C., 22-II-1805, vol. II.2, p. 793.

⁵⁵ Felipe III lo ratificó el 22-I-1599; Felipe IV, el 27-IV-1621; Mariana de Austria, gobernadora, el 1-IV-1666; Carlos II, el 20-IX-1668; Felipe V, el 24-V-1701, etc. Traslado notarial de la Carta de Privilegios, BRE, 130-VI-2, n° 30. Cuando finalice la Guerra de la Independencia, el prior Fr. Fco. Cifuentes se apresurará a que la legalidad sea restablecida y solicita la confirmación de los privilegios por parte de Fernando VII, obteniéndola, según la confirmación del Presidente del Consejo Real, el 24-VIII-1814, cfr. AGP, *Ibid*, leg. 1841.

⁵⁶ «Este Monasterio está muy favorecido de sus patronos los reyes de España, a ellos se lo deven todo y con todo devemos contribuir...», A.C., vol. II.2, p. 685.

⁵⁷ A.C., vol. II.2, p. 685. Se cambió por 10 arrobas de plata, 5 libras de oro, 200.000 rs. y lo que se sacase de la venta de las haciendas de Quijorna y Juanilla, cfr. A.C., 25-V-1798, vol. II.2, p. 729. El Rey respondió agradecido pidiendo que se hiciese efectivo cuanto antes. Esto que se había concebido como préstamo patriótico al 3%, se le dona gratuitamente, cfr. 17-VII-1798, vol. II.2, p. 731. La venta de Quijorna se hizo a los Hermanos Blake y Joyes, malagueños y vecinos de Madrid, en 50.000 ducs., cfr. A.C., 16-X-1798, vol. II.2, p. 734. Poco después tienen que recoger objetos de plata no necesarios al culto para acuñarla, cfr. A.C., 7-IX-1799, vol. II.2, pp. 742-743.

⁵⁸ *Carta Pastoral del Rmo. Padre fray Diego de la Mota, Prior del Real Monasterio de San Lorenzo, de Santo Tomé del Pié del Puerto y Abad de Párraces, dirigida a todos sus muy amados Hijos, Hermanos y Súbditos, así eclesiásticos como seculares, sobre la obligación de suscribir al*

- 1-XII-1798: Se da lectura a una carta del P. General en la que comunica que el rey pide a todos los religiosos de España algún donativo para las urgencias del país.⁵⁹
- 19-IX-1800: Ante la presencia de la escuadra inglesa en las costas del norte y la tensión existente en las relaciones con Portugal, el rey pide «dinero efectivo con brevedad».⁶⁰
- 2-IX-1808: El Prior comunica que le ha llegado una carta pidiendo alguna contribución para las tropas.⁶¹
- No habían terminado aquí las cosas. En septiembre de 1799 reciben notificación de que en el reparto de la Caja de descuentos se habían asignado a Madrid la cantidad de 20.000.000 rs., y, hecha la distribución, tocaban al monasterio 100.000 rs., que deberían hacer efectivos antes de ocho días. No hay dinero y tienen demasiadas deudas; en el capítulo se toma el acuerdo de acuñar plata no necesaria para la decencia y dignidad del culto de la basílica, y así poder hacer frente a la situación.⁶²

Estos acontecimientos extraordinarios venían a sobrecargar el estado de cosas que pesaba sobre el monasterio haciendo la situación insostenible;⁶³ pocos días después, en el capítulo conventual del 27-IX-1799, el prior fray José de Manzanares informa que, para el abastecimiento diario, la comunidad cuenta con un déficit de 200.000 rs.⁶⁴ En septiembre del año siguiente ante la presencia de la escuadra inglesa en las cosas de Galicia el rey pide «dinero efectivo con brevedad». En el aula capitular del Escorial un vocal pide la palabra y expone que «en nuestra situación más

donativo, o préstamo gratuito que ha abierto S. M., Madrid, Imprenta de la Viuda e Hijo de Marín, 1798. AGP., *Ibid*, leg. 1779.

⁵⁹ A.C., vol. II.2, p. 735.

⁶⁰ Se le responde diciendo la prodigalidad con la que se ha atendido a la corona y que «nuestra situación más a propósito era para pedirle al rey que para darle», *cfr.* A.C., vol. II.2, p. 754. Se recuerda que el portapaz de la basílica, hecho con el primer oro que vino de las Indias, y de gran valor artístico, se le había entregado con otra cantidad de plata. El 26-IX-1800, se informa que no tienen trigo ni dinero para comprarlo, y que si lo piden prestado es a un 6% y con la caución de escrituras, *cfr.* *Ibid*, p. 755. Sin embargo, el 15-XI-1800, el P. administrador de la dehesa de Górcquez dice que hay oportunidad de comprar unas tierras que tenía a censo perpetuo el Hospital General de Madrid, en 5000 rs.; la comunidad autoriza la adquisición, *Ibid*, p. 758.

⁶¹ Se determina entregar especies -paños y vales reales- por valor de 150.000 rs. A.C., vol. II.2, p. 820.

⁶² A.C., 7-IX-1799, vol. II, pp. 742-743.

⁶³ F. J. CAMPOS, «La vida y el ambiente cotidiano...», a. c., pp. 910-912. En la segunda mitad del siglo XVIII solamente el día de Viernes Santos se repartían 1000 ducs. de limosna a los pobres, pero por los problemas de inseguridad y desorden que se ocasionaba por la ingente masa de pobres y vagabundos que acudían —en torno a 4000 personas—, Carlos IV autorizó a modificar el reparto invirtiéndolo en dotar a 10 doncellas pobres naturales de los pueblos donde el monasterio tenía posesiones, A. C., 30-I-1792, vol. II.2, p. 668; AGP, *Ibid*, leg. 1779.

⁶⁴ A.C., vol. II.2, p. 743.

a propósito era para pedir al rey que para darle... por la prodigalidad con que los superiores habían acudido a dar a S.M. los grandes donativos que eran notorios a la comunidad...».⁶⁵

III. EL 'PROCESO DEL ESCORIAL'

Las vinculaciones de Fernando VII con el Real Sitio del San Lorenzo fueron constantes y profundas, como príncipe y como rey. El hecho de haber nacido allí —no es extraño todavía encontrar monografías donde se dice que nació en la Granja de San Ildefonso—, le dotó de una garantía absoluta para moverse por el monasterio como por su casa,⁶⁶ sabiendo que la fidelidad de los jerónimos estaba fuera de duda,⁶⁷ y alcanzando

⁶⁵ «... los grandes donativos que eran notorios a la comunidad de seis años a esta parte, en cuyo intervalo se había dado el valor de la hacienda de Quijorna, que ascendió a medio millón doscientos mil reales en vales, muchas arrobas de plata de la sacristía, el portapaz del primer oro que vino de las Indias, que era de gran valor, y hasta el pie de la custodia en que se exponía a Su Divina majestad, el cual ha sido sustituido en otro de madera forrado de hoja de lata, con otras cosas de plata que importan muchos cientos de miles», A.C., 19-IX-1800, vol. II.2, p. 754. En semejantes términos se lo comunicó el prior en carta del 21-IX-1800, cfr. BRE, Caja XXXI/4, 1. A pesar de todo ofreció el producto de la venta de una casa, si había comprador, que la comunidad poseía al pie del puerto de Somosierra, valorada en 300.000 rs. Desde San Ildefonso respondía dos días después don Cayetano Soler dando las gracias y aceptando el ofrecimiento de la casa, esperando que, en poco tiempo, ingresasen el fruto en cualquiera de los fondos expresados en la Real Orden de septiembre, *Ibid*, Caja XXXI/4, 2.

⁶⁶ El príncipe «criado, puede decirse así, dentro de su recinto (monasterio), pues por lo común pasaba en él seis meses al año, lo miraba como su propia casa... en este tiempo, como joven y criado entre los monges, los miraba con la confianza de amigos, y no pocas veces (ayudando para ello la disposición del alojamiento que ocupaba, que era la celda prioral), se subía por la escalera interior al noviciado a participar de la compañía e inocentes diversiones de los religiosos». J. QUEVEDO, *Historia*, o.c., p. 204. Un testigo y protagonista de la intimidad con el príncipe Fernando en sus estadias escorialenses fue el jerónimo Fr. Juan de Cuenca. En la correspondencia con su protector Campomanes refiere que le cogieron in fraganti jugando con el príncipe a las brochas y afirma que va todas las mañanas a su cuarto (23-XI-1789); en otra carta le comunica la fiebre que ha tenido el príncipe la noche anterior, que ha celebrado de madrugada misa por él y que luego de día estaba jugando con él encima de la cama, donde fueron sorprendidos por la reina (27-IX-1790), J. CEJUDO, *Catálogo del Archivo de Campomanes*, o.c., 29/28.

⁶⁷ Ya desencadenada la guerra, el P. General de los jerónimos, Fr. Antonio Cordero, escribe una carta común a toda la orden, el 13-VIII-1808. Cree que la situación de España —prisión del monarca en Francia— es «justo castigo de nuestras culpas». y continúa: «No, Padres, no, no basta para expiarlas una cualquiera pérdida, sino aquella que fuese irreparable, única en su esfera, equivalente a todas y realizada en toda verdad, perdiendo, como hemos perdido, a lo menos por algún tiempo a nuestro legítimo Soberano. Sí, Padres, el más grande, el más justo, el más incomparable de todos nuestros Reyes, el tierno, pero inflexible Fernando VII...». Texto, en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo del Escorial), 86 (1908) 202. En la breve introducción nos dice el transcriptor M. Gutiérrez, que «escritas estas cartas comunes a estilo de sermón, pues estaban destinadas a ser leídas públicamente en los Monasterios, su interés principal está en ser la expresión de los sentimientos que tenían», *Ibid.*, p. 200. Un buen lugar donde se refleja la mentalidad institucional de la Orden que seguía fiel a los principios mantenidos durante siglos, cfr. nota 52.

este aprecio y cariño a la población civil del lugar y de los pueblos de alrededor, que posteriormente utilizará como argumento.⁶⁸ Después de la Guerra de la Independencia se volcó en restaurar el Monasterio que había sido muy maltratado y restablecerlo en su antiguo esplendor, por lo que la comunidad le consideró en capítulo «muy especial patrono», otorgándole los mismo sufragios que a los monarcas de la Casa de Austria.⁶⁹

Las jornadas del otoño de 1807 no estaban resultando normales; se inscriben en lo que el profesor Artola ha llamado período de «desmembración» (XI-1707/III-1808), respecto a los planes de Napoleón para España.⁷⁰ Un importante tratado secreto hispano-francés se firmaba en Fontainebleau (27 de octubre) y se ratificaba pocos días después en el Escorial (8 de noviembre),⁷¹ en el que se pactaba un reparto de Portugal, cuya provincia del Alentejo y el Algarbe quedaría como señorío del poderosísimo don Manuel de Godoy y Álvarez-Faria, que pasaría a ser príncipe de los Algarbes, engrosando, su dilatada nómina de títulos y dignidades,⁷² quizás como paso inmediato para conseguir el trono de España,

⁶⁸ Como lo manifestaron cuando la promulgación como rey de Fernando VII, una vez celebrada en Madrid, porque «no quisieron los del sitio quedarse en zaga». J. QUEVEDO, *Historia*, o.c., 213. A continuación relata la ceremonia y la fiesta. Veremos que el pueblo se solidarizó masivamente con él cuando los días del «proceso», cfr. AGP, *Ibid*, leg. 1840. Este argumento del paisanaje será el que se utilice en los bandos de 8 y 10-IX-1808 cuando se piden voluntarios. «Habitantes de este Sitio, tenéis la gloria de que el él nació nuestro amado Rey Fernando Séptimo (q.D.g.); esta es una razón para distinguimos en el afecto a su persona y Trono. Pero también es un poderoso motibo para que lo acreditéis en las circunstancias presentes...», *Ibid.*, leg. 1840.

⁶⁹ A.C., 10-XI-1828, vol. III, pp. 187-188; J. QUEVEDO, *Historia*, o.c., pp.233-234.

⁷⁰ M. ARTOLA, *Los Afrancesados. Historia política*, Madrid, Turner, 1976, pp. 85-94.

⁷¹ Firmado por el general de división y gran mariscal del palacio imperial Miguel Duroc, representante del gobierno francés, y don Eugenio Izquierdo de Ribera y Lezama, consejero honorario de Estado y de Guerra de S. M. el rey de España; hombre de confianza de Godoy y bien visto por Napoleón desde que acudió con importantes socorros numerarios, en 1806. Posteriormente informó al rey de los propósitos del emperador, y, como encargado de negocios de España ante el gobierno francés sirvió a Carlos IV mientras el monarca estuvo en Bayona.

⁷² Como enumeran sus biógrafos, en su meteórica carrera intervinieron aspectos personales, físicos e intelectuales, el ambiente de los grupos y partidos de los ministros ilustrados de Carlos III y las circunstancias ajenas como la crisis revolucionaria de Francia. Sirvió con lealtad a los monarcas y ellos le colmaron generosamente: cadete, ayudante general, brigadier, mariscal de campo, sargento mayor de la Real Guardia de Corps (= teniente general), gentilhombre de cámara, consejero de Estado, superintendente de Correos y Caminos, comendador mayor de la orden militar de Santiago, gran Cruz de la orden de Carlos III, duque de la Alcudía y Sueca con grandeza de España de primera clase, caballero de Toison de oro, primer secretario de Estado y del Despacho Universal (= primer Ministro), príncipe de la Paz, generalísimo de los ejércitos y almirante de la armada, concedido el 13-I-1807; a todo eso se le unía el gran regalo que le habían hecho SS. MM. de otorgarle el tratamiento de Alteza (dignidad que ni siquiera llegó a ostentar don Juan de Austria), además de una privanza y ascendente, públicos y notorios, sobre sus majestades, especialmente la reina.

teniendo en cuenta que la salud del rey empeoraba y don Fernando podía ser declarado inepto para recoger la corona según había corrido la especie por la corte meses atrás. Pero el príncipe de Asturias no solo empleaba el tiempo en traducir obras de literatura,⁷³ y en la «nauseabunda campaña que arrastró su honor por el barro»;⁷⁴ también preparaba el cambio, suponiendo una muerte inesperada del rey, en la que había que neutralizar la figura del príncipe de la Paz y anular su actuación.⁷⁵ Además, por esos días tropas francesas estaban penetrando en España, camino de Portugal, como consecuencia de una convención aneja al tratado, en la que se había planificado la ocupación del país vecino, cuyos territorios quedarían bajo cierta tutela de Carlos IV como protector de los nuevos pequeños Estados —reino de la Lusitania septentrional, principado de los Algarbes, y las provincias Beira, Tras-os-Montes y la Extremadura portuguesa, de momento en reserva y en espera de solución definitiva—, y emperador de las dos Américas;⁷⁶ otros contingentes militares, sin embargo, marchaban y ocupaban territorios distantes de la frontera.

⁷³ A instancias del preceptor Escóiquiz tradujo la *Histoire des revolutions arribes dans le gouvernement de la Republique romaine*, de R. A. de Vertot, que con mucho sigilo imprimió -autorizado condicionalmente por el juez de imprentas don Antonio Melón hasta tener la autorización preceptiva de S.M.- bajo las iniciales de 'F. de B.', en la oficina de Fermín Villalpando. Don Fernando ofreció el primer tomo bellamente encuadernado a su madre en la fiesta de san Luis rey, día de su onomástico (25 de agosto de 1807), causando horror por lo que significaba en las familias reales europeas la palabra 'revolución'. Carlos IV ordenó que la edición quedase retenida y sugirió a su hijo la posibilidad de traducir el *Estudio de la Historia*, que E. B. de Condillac había escrito para su tío Fernando de Parma, incluso proponiéndole que bajo el título pusiese esta sentencia tomada de la misma obra: 'Les hommes ne sont pas grands par leurs passions, mais par leur raisons', M. de GODOY, *Memorias*, o.c., t. II, pp. 191-192. Referente a la obra de Vertot, la primera traducción española fue la de D.S.C. Pagès, editada en Bruselas, por los Hermanos De Toumes, en 1734, 3 vols.; Condillac también compuso un *Curso de estudios para la instrucción del Príncipe de Parma*, traducido por A. Carsi, B. Roldán y J. Gorosarri, editado en Cádiz por Carreño, en 1813, 4 vols., cfr. PALAU Y DULCET, A., *Manual del librero Hispanoamericano*, Barcelona 1951. t. IV, p. 15; 1975, t. XXVI, pp. 289-290.

⁷⁴ C. SECO SERRANO, «Introducción», a M. ARTOLA, *La España de Fernando VII*, Espasa Calpe, Madrid 1999, pp. 25-26. Apoyó la creación de una obra gráfica soez e infamante contra los reyes y el favorito en la que colaboró Goya y otros dos pintores; impresa como hojas volantes con unos textos desvergonzados y procaces, corrió por los burdeles y muchos salones, cfr. H. CASTRO BONEL, *Manejos de Fernando VII contra sus padres y contra Godoy*, Imp. Sáez Hermanos, Madrid 1931.

⁷⁵ A finales de mayo de ese 1807 Escóiquiz se había entrevistado con el duque del Infantado para proponerle que don Fernando le nombraría in pectore jefe supremo del ejército de Castilla la Nueva, incluso Madrid y Sitios Reales; el decreto quedaría redactado oficialmente sin fecha para hacerse público inmediatamente después del fallecimiento del rey, cuando sucediese, basándose el nuevo monarca Fernando VII, entre otras cosas, según decía el texto, en que «recelosos por la voz pública de que algunos hombres díscolos puedan aprovecharse de estos primeros momentos de confusión para alterar la tranquilidad pública...», *Memorias*, o.c., p. 23 y 99-100.

⁷⁶ Texto del tratado, en *Memorias de tiempos de Fernando VII*, Atlas, Madrid 1957, vol. I, pp. 172-175, ed. de M. Artola, BAE, nº 97.

También hacía menos de un año que tras la muerte de la joven princesa doña M^a Antonia de Nápoles (21-V-1806), tuberculosa, y habiéndose agudizado su enfermedad después del segundo aborto —y no envenenada como corrió la voz y tuvo que desmentir el propio príncipe—, el valido planeó unas segundas nupcias del viudo príncipe de Asturias con doña Luisa de Borbón y Vallabriga —prima hermana de su padre y cuñada de Godoy⁷⁷—, pero la idea fue desaconsejada inmediatamente por Escóiquiz desde su destierro de Toledo, sugiriendo la idea al príncipe Fernando de intentar un acercamiento a Napoleón pidiéndole por esposa una princesa de la familia imperial (¿Estefanía, la sobrina de la emperatriz y del actual embajador, marqués de Beauharnais; Carlota, la hija de su hermano Luciano, antigua embajador en Madrid...?), cosa que en los contactos del antiguo preceptor con el embajador francés, mantenidos durante la primavera y el verano de 1807, habían visto conveniente para ambos países y, además, era la única forma de romper el cerco al que estaba sometido por Godoy, pero resultaba arriesgado marginar de este proyecto a los reyes. Definitivamente se da el paso adelante y la carta al emperador está escrita y firmada en el Escorial, el 11 de noviembre.

En este ambiente de abierto enfrentamiento entre el príncipe de Asturias y sus partidarios —y poco después todo el pueblo español— con el príncipe de la Paz y la reina que le apoya sin reservas —y algo más al parecer—, termina estallando la conjura como «obra maestra de maquiavelismo político»,⁷⁸ pero es donde aflora y se manifiesta, sobre todo, «el caos político» en que estaba sumido el país.⁷⁹ Al parecer todo comenzó cuando el rey encontró en sus habitaciones un anónimo en el que se le

⁷⁷ (Velada, 1783-París, 1846). Hija del Infante don Luis Antonio de Borbón, hermano menor de Carlos III, y doña Teresa de Vallabriga, sobrina del marqués de San Leonardo; por su matrimonio morganático fueron castigados por el rey a destierro de la corte. Doña Luisa -la niña pequeña que sostiene un ama en el retrato de Goya de la familia del Infante don Luis- se casó en 1817 con don Joaquín Melgarejo y Saurín, duque de San Fernando de Quiroga (1815), caballero de Toisón de Oro y de Calatrava, ministro de Estado y de la Real Academia de la Historia. Los restos de esta pareja reposan en un bello sepulcro labrado por A. Solá, en el palacio ducal de Boadilla del Monte (Madrid), no lejos de los de su hermana M^a Teresa, la desdichada condesa de Chinchón, mujer de Godoy. La postura del príncipe Fernando está en la 'Representación' enviada a la reina su madre —pero redactada por Escóiquiz—, en Aranjuez, durante la primavera de 1807, quien, por las circunstancias del momento y sus relaciones familiares, trata a Luisa con dureza, cfr. Archivo General de Palacio, Fernando VII, Papeles Reservados, t. I, ff. 140-149 (en adelante, AGP, *Ibid*); J. DE ESCÓIQUIZ, *Memorias*, o.c., p. 96.

⁷⁸ A. SALCEDO RUIZ, *La época de Goya. Historia de España e Hispano América desde el advenimiento de Felipe V hasta la Guerra de la Independencia*, Saturnino Calleja, Madrid 1924, p. 289.

⁷⁹ M. ARTOLA, *Los Afrancesados*, o.c., p. 79.

desvelaba la gravedad de la situación. Como el desarrollo de los hechos es conocido por las historias, los estudios monográficos y las obras de la época, optamos por transcribir un amplío resumen de cómo lo recogieron los propios monjes jerónimos del monasterio, puesto que vivieron los sucesos tan de cerca, enriquecido con notas aclaratorias y con información documental de la Librería Real de San Lorenzo.

El entonces monje jerónimo José Quevedo no fue testigo directo de los hechos que narra en su historia —tomó el hábito en 1825—, pero se informó de ellos por testigos oculares,⁸⁰ y relata substancialmente todo lo ocurrido desde una posición profernandina, con errores de fechas y confundiendo la actuación de personas importantes en los hechos de los primeros días de la causa.⁸¹ He aquí la descripción general de los sucesos, que frecuentemente en los papeles reservados de Fernando VII se los califica de ‘ocurrencias del/con el Serenísimo Señor Príncipe de Asturias’:

«Casi a un mismo tiempo vino la corte al Escorial en 22 de setiembre de 1807, y las legiones imperiales comenzaban a bajar el Pirineo por la parte de Vizcaya. Los que seguían la jornada, y particularmente los de la real servidumbre, parecían agitados, recelosos y tristes, y desde el principio se susurraba que tendrían lugar, acontecimientos de mucho bulto, pero sin que nadie se fijase en cuáles ni en cuándo... El primer síntoma de haber alguna novedad fue, que por mandado de la reina doña María Luisa se pusieron tabiques y puertas en las comunicaciones que la celda prioral tiene con las salas capitulares, jardines, cantinas, noviciado y otros puntos;⁸² pero a esta medida se dieron varias versiones, aunque

⁸⁰ «Todos los pormenores relativos a esta ruidosa causa de que haré uso en estas historias, los he tomado de los apuntes de varios monges, testigos presenciales de este hecho, y singularmente de uno sumamente curioso y aplicado que por su posición de secretario del prior, tocó y vio las cosas muy de cerca, y las oyó referir a los mismos que las manejaron, y que dejó escrito un libro con este título: Breve, sencilla y verdadera relación de la célebre causa llamada del Escorial, o prisión del príncipe de Asturias don Fernando de Borbón N.S., compuesta por el padre predicador Fr. Vicente Flórez, monge del real monasterio del Escorial y secretario del Rmo. prior Fr. Crisanto de la Concepción. Está manuscrito, y lo posee actualmente don Anto J. QUEVEDO, *Historia*, o.c., p. 208, nota 1.

⁸¹ IDEM, *Ibid*, pp. 206-211. Siguiendo muy de cerca esta narración, pero sin citarle, A. SALCEDO RUIZ, *La época de Goya*, o.c., pp. 284-292.

⁸² El príncipe tradicionalmente ocupaba la celda prioral baja (celda prioral de verano), situada en el cuadrado de la torre SE, por eso llamada del prior, al fondo de las Salas Capitulares, con escalera directa al claustro principal alto. Existe una «Relación de celdas que se ocupan en el monasterio con motivo de la jornada de la familia real», remitido por don Francisco Tadeo Calomarde, ministro de Estado, sin fecha, pero de fines del siglo XVIII, donde se indica que la celda prioral es para el señor Infante, debiendo entender don Fernando, porque tal vez corresponda a la

se conocía ya que al príncipe se le observaba muy de cerca.⁸³ Luego en 20 de octubre, nueve de los guardias de corps que acababan de salir de guardia del cuarto del príncipe, fueron presos en el cuartel, y conducidos en coches a Madrid, y con mucho misterio.⁸⁴

Esta novedad, algunas personas extrañas que habían venido al sitio y vagaban por los claustros a todas horas, el movimiento misterioso que se observaba en el cuarto de la reina, y en el palacio de don Manuel Godoy, anunciaban algún acontecimiento notable.⁸⁵ En efecto, el día 29 de octubre, después de haber pasado el príncipe don Fernando la mayor parte de la tarde en el coro cantando las vísperas y completas en compañía de los monges, a cosa de las siete fue llamado al cuarto de la reina,

relación unos años antes del acto oficial de la proclamación y jura del mismo como príncipe de Asturias. BRE, Caja XXX/44; J. QUEVEDO, *Historia*, o.c., p. 204.

⁸³ Una de las versiones más difundidas fue el anónimo de los ‘tres luego’ que encontró el rey en sus habitaciones. Dicho texto aparece difundido como real en las Memorias de Godoy, y su existencia fue rechazada, ya en el siglo XIX, por el conde de Toreno, y también lo niega el gran estudioso del tema, F. Martí. Apoyando esta tesis comprobamos que en el relato que hacen los jerónimos de aquellos acontecimientos tampoco citan el anónimo; sin embargo, en el primer decreto de 30 de octubre en el que Carlos IV informa oficialmente de los sucesos ocurridos alude a él al afirmar: «Vivía yo persuadido de esta felicidad [del amor y la veneración que le tenían], y entregado al reposo de mi familia, cuando una mano desconocida me enseña y descubre el más enorme, el más inaudito plan que se trazaba en mi mismo palacio contra mi persona», texto reproducido, en J. DE ESCÓQUIZ, *Memorias*, o.c., p. 98. Entonces se debe poner el comienzo de los sucesos en un día normal de las jornadas, teniendo en cuenta que era suficientemente conocido el trabajo nocturno de don Fernando, así como el trasiego de correspondencia y los contactos secretos que mantenía —indirectamente desvelados por la marquesa de Perijaá, aunque era algo que comentaba abiertamente el personal de servicio de su alteza—; un día, también, aprovechando que Godoy estaba enfermo, para que no pudieran acusarle de ser el autor material del escrito, aunque no pudo evitar ser tenido como mentor de la ‘causa del Escorial’. F. MARTÍ, *El proceso de El Escorial*, Universidad de Navarra, Pamplona 1965, pp. 203-205. En cualquier caso, el día 27 de octubre es la fecha.

⁸⁴ Error. No pudo ser el día 20, porque la detención de los guardias de Corps tuvo lugar tras la incautación de las papeleras, que se efectuó en la tarde del día 27, y cuyos nombres se conservan en los oficios de detención, AGP, *Ibid*, t. I, ff. 278.

⁸⁵ Error. Consta que Godoy estaba enfermo en Madrid, cfr. *Memorias*, o.c, pp. 189-190. En el Escorial don Manuel ocupaba —¿poseía?— una casa en las Tiendas —¿calle de las Tiendas?— generosamente instalada por la comunidad jerónima, BRE, Caja XXXII/35. Don Manuel de Godoy tuvo casa propia en el Real Sitio de San Lorenzo, en la manzana 61. El 29-VII-1784 se le concedió licencia a Juan de Villanueva para edificar una casa, según notificó el conde de Florida Blanca al prior. Por escritura de 16-X-1792 se la vendió al duque de Alcudía; el 2-II-1793 llegó una orden al gobernador del Sitio para que se incorporase a la propiedad una fuente que no se había mencionado en la escritura y una porción de terreno junto a ella para un gran salón. Ocupaba todo, 31.492 pies, en la calle Nueva, nº 2. El 31-I-1800 se efectuó en Madrid la permuta de la casa y picadero, con todos los efectos de puertas a dentro, entre S. M. y el Príncipe de la Paz, por ratificación de las memorias, firmadas por la marquesa de Guadalajara, dándosele posesión el 8-III-1800. Diligencia explicativa firmada el 1-IV-1808. Cuando el 31-VII-1808 el pueblo de San Lorenzo asaltó, saqueó e incendió la casa, ya era bien de la corona. Expediente de inventario finalizado el 2-IV-1808 y presentado el 30-V-1808. El 7-VII-1808 se ordenó que se archivara en la escribanía del gobierno, cfr. BRE, Caja XXXIII/7, 1 y 2; J. QUEVEDO, *Historia*, o.c., pp. 212-213; VARIOS, *Desarrollo Urbano*, o.c., pp. 195 y 197.

la cual personalmente le registró con mucha escrupulosidad, y le encontró en el bolsillo del frac un papel escrito en cifra.⁸⁶

A poco rato los criados de la reina condujeron a palacio las papeletras del príncipe, que fueron registradas en su presencia, y después de esta operación se le permitió volver a su alojamiento, en cuyas inmediaciones y puertas se habían multiplicado las centinelas. A las once de la noche fue llamado segunda vez a palacio, y mientras estaba en él, se practicó en su habitación un detenido y escrupuloso registro, y se apoderaron de todos sus papeles.⁸⁷

La comunidad y la corte estaban completamente aturridas a vista de aquella novedad, que ni comprendían ni se atrevían a preguntar,⁸⁸ cuando poco antes de media noche vieron pasar por el coro al príncipe don Fernando acompañado de su augusto padre, de los cuatro ministros de Estado, Marina, hacienda y Gracia y Justicia, con una escolta de doce guardias, y detrás un grupo de carpinteros y albañiles con las herramientas propias de su oficio, que seguían silenciosas a los augustos personajes. Llegados a la celda prioral, Carlos IV mandó a los carpinteros y albañiles, que clavasen o tabicasen todas las puertas... Tomadas estas disposiciones el rey intimó a su hijo hallarse en aquella habitación preso, e incomunicado de su orden; mandó situar un fuerte cuerpo de guardia en el extremo del claustro principal...⁸⁹

⁸⁶ También equivoca la fecha, la acción que indica y la persona que la hace. El registro tuvo lugar el día 27 y fue uno de los factores que desencadenaron los sucesos. El rey fue a la habitación del príncipe causando en él gran turbación su presencia, y dando origen a que el monarca decidiese registrar —los bolsillos o la habitación— de don Fernando, y confiesa en el primer decreto de 30 de noviembre que halló en su poder la clave con las reglas para escribir de forma cifrada. La actitud altanera del príncipe perturbó enormemente a don Carlos, que ordenó requisar los papeles y llevarlos a las habitaciones de la reina, y de que quedase retenido. J. DE ESCÓIQUIZ, *Memorias*, o.c., pp. 33 y 98; M. DE GODOY, *Memorias*, o.c., t. II, p. 192; AGP, *Ibid*, t. I, ff. 148-149.

⁸⁷ Sustancialmente coincide con lo sucedido pero cambiando cosas. Esos sucesos ocurrieron el día 27 por la noche como ya hemos visto, más dirigidos por el rey y sin la presencia del príncipe en el escrutinio de los papeles. Se procedió a clausurar las puertas y ventanas del cuarto del príncipe bajo la dirección de don José Merlo, aposentador mayor de palacio y hombre de confianza de la reina. Durante la noche de ese día 27 y parte del siguiente estuvieron examinando los papeles los reyes (fundamentalmente doña María Luisa), y el ministro de Gracia y Justicia, que fue llamado inmediatamente por don Carlos ya que le acompañaba en San Lorenzo los días de jornada. El día 28 llegó de Madrid don Arias Mon, gobernador interino del Consejo Real, que con autorización del rey comenzó actuar puesto que, dada la gravedad de las cosas, se quería poner el asunto en manos de la justicia. Ese segundo interrogatorio tuvo lugar el día 29.

⁸⁸ De «sometida y acobardada corte de El Escorial» califica la situación el conde de Toreno, cfr. *Historia del Levantamiento, Guerra y Revolución de España*, Atlas, Madrid 1953, p. 10.

⁸⁹ Dramatiza un poco. Efectivamente buena parte del día 29 continuaron revisando los papeles incautados a don Fernando y esperando la llegada al Real Sitio de las personas llamadas por el rey con carácter de urgencia, a instancias del ministro Caballero, para iniciar el proceso ya que se había decidido poner la causa en manos de la justicia; los convocados fueron: el gobernador interino del Consejo Real (Arias Mon Velarde) y los Secretario del Despacho don Pedro Cevallos (Estado), don Miguel Cayetano Soler (Hacienda), y Fr. Francisco Gil (Marina). Ese mismo día procedieron a interrogar al príncipe, quien después de la sesión quedó arrestado en sus aposentos,

A las seis de aquella misma tarde [29 de octubre] habían venido de Madrid por orden del rey, el señor don Arias Mon y velarde, gobernador interino del Consejo, el consejero don Domingo Fernández Campomanes, y don Andrés Romero Valdés, que era alcalde de casa y corte, y estos con los ministros y el rey se hallaron aquella noche reunidos en el cuarto de la reina...⁹⁰ En consecuencia se convino en publicar, como se hizo al día siguiente, el famoso decreto de 30 de octubre de 1807,⁹¹ que redactó el eclesiástico Estala, y con la cual se dio principio a aquella causa tan ruidosa del Escorial...⁹²

[Aparentemente la vida de la corte en el Escorial seguía su ritmo habitual, e incluso el rey no suspendió sus partidas de caza⁹³]. Apenas

y se efectuó un nuevo registro de su estancia, AGP, *Ibid*, t. I, f. 153. El príncipe pasó a estar arrestado en su cuarto -sin olvidar su categoría de heredero-, siendo custodiado por un retén de 24 guardias de Corps y se revisaron de nuevo y el cierre y la clausura de puertas y ventanas. Se cursaron órdenes para detener al canónigo Escóiquiz y al duque del Infantado, que ya habían sido informados de la situación por sendas cartas del propio don Fernando, vía marqués de Ayerbe.

⁹⁰ Según el relato, en aquella sombría reunión y delante de los ministros, la reina fuera de sí llegó a pedir la muerte de su hijo, pero predominó la postura de Arias Mon, gobernador del Consejo, que propuso celebrar la correspondiente causa criminal que juzgase los hechos, J. DE ESCÓIQUIZ, *Memorias*, o.c., pp. 34-35.

⁹¹ Para evitar males mayores con Francia el ministro José Antonio Caballero aconsejó a Carlos IV la conveniencia de informar a Napoleón de los acontecimientos —quizás precipitadamente porque era el día 29 y apenas se conocía la trascendencia real de los hechos—, y el rey aceptó el texto presentado por el marqués de Caballero, sin contar con Godoy, enfermo en Madrid; texto, en M. LAFUENTE, *Historia General de España*, Montaner y Simón Eds., Barcelona 1889, t. XVI, p. 196. El ministro también sugirió la idea de explicar al país lo ocurrido, y le entregó al rey un borrador de declaración cuyo texto si envió el monarca al príncipe de la Paz, quien lo retocó varias veces hasta redactarlo de nuevo que fue el que se publicó; texto, en sus *Memorias*, o.c., t. II, pp. 201-202.

⁹² El P. Pedro Escala Ribera (Daimiel, Ciudad Real, 1757 - Auch, Francia, 1815). Fue Escolapio y posteriormente se pasó al clero secular obteniendo una plaza de canónigo en Toledo. Desempeñó el puesto de bibliotecario de los Reales Estudios de San Isidro de Madrid, y durante años mantuvo una importante tertulia literaria apoyada por Godoy, que conocía al clérigo desde los años que llegó de Badajoz, en la que participaban destacadas personalidades de las letras, como L. Fernández de Moratín, J. A. Melón, J. Navarrete, L. Arroyal, J. Iglesias, y J. P. Forner. Con el pseudónimo de ‘Ramón Fernández’ comenzó a publicar en la Imprenta Real una *Colección de poetas españoles* de la que publicó 20 vols. aunque él solo revisó los seis primeros. Ignoramos las razones de la fuente jerónima para atribuirle el texto del decreto o manifiesto. C. LASALDE, *Historia literaria y bibliográfica de las Escuelas Pías*, Madrid 1925, vol. II, pp. 376-383; M^a E. ARENAS CRUZ, *Pedro Estala, vida y obra: una aportación a la teoría literaria del siglo XVIII español*, Madrid, Consejo Superior de. Investigaciones Científicas, 2003.

⁹³ Sabemos que el día 30 practicó jornada cinegética, y al regreso le informaron de que habían sido descubiertas las relaciones que el príncipe de Asturias mantenía con Napoleón y su embajador en la corte de Madrid, noticia que le trastornó profundamente, como lo había hecho antes con la reina, y por lo que tanto insistieron a Godoy para que acudiera al Real Sitio, *Memorias*, o.c., t. II, p. 203. Respecto a la caza, tenemos esta crítica, suave en la forma pero dura en el fondo, que hace Benito Pérez Galdós: «El primer espectáculo que se me ofreció a mi curiosidad [habla el protagonista, Gabriel], fue la salida del rey a cazar, lo cual no dejó de causarme extrañeza, pues me parecía que, atribulado y pesaroso Su Majestad por lo que estaba pasando, no tendría humos para aquel alegre ejercicio. Pero después supe que nuestro buen Monarca le tenía tan viva afición,

quedó arrestado el príncipe, cuando fueron presos todos los criados de su servidumbre: las personas de más categoría quedaron arrestadas en las mismas celdas que ocupaban durante la jornada; las demás fueron conducidas a la cárcel pública del sitio. Al día siguiente comunicaron al prior una orden, mandándole tuviese desocupadas habitaciones cerca de alguna de las torres, y con la posible independencia de la comunidad, pues habían de servir de cárcel para los presos que se fuesen trayendo...⁹⁴

A pesar del terror que la prisión del príncipe había infundido en todos los ánimos, los monges, que tanto le amaban, no dejaban de informarse, por medio de las muchas relaciones que siempre han tenido en la corte, de lo que se hacía e intentaba, para espiar una ocasión de comuni-

que ni en los días más terribles de su existencia dejó de satisfacer aquella pasión dominante, mejor dicho, su única pasión. Yo le vi salir por la puertas del Norte [la puerta inmediata al palacio de los Borbones, en el edificio del monasterio], acompañado de dos o tres personas, entrar en su coche y partir hacia la Sierra con tanta tranquilidad como si en Palacio dejase la paz más perfecta. Sin duda debía ser en extremo apacible su carácter y tener la conciencia más pura y limpia que los frescos manantiales de aquellas montañas. Sin embargo, aquel buen anciano, a pesar de su alta posición y de la paz que yo suponía en su interior, más me inspiraba lástima que envidia. Aquella se aumentó cuando vi que la gente del pueblo reunida en torno al edificio, no mostraba a su Rey ningún afecto, y hasta me pareció oír murmullos en algunos grupos y frases malsonantes que hasta entonces creo no se habían aplicado a ningún soberano de esta honrada nación». «La Corte de Carlos IV», en *Episodios Nacionales*, Aguilar, Madrid 1977, vol. I, pp. 308-309. Con el anuncio de la llegada de la familia real al Escorial, en septiembre de 1807, don Lorenzo de Mollinedo notifica al prior que «cuando vayan los monteros y demás dependientes de la Real Ballestería a ese Real Bosque ha de disponer lo que se necesite para la real servidumbre y diversión de S.M. no se le ponga impedimento alguno». BRE, Caja XXXII/28, 1. Para el protagonismo del embajador Beauharnais, C. SECO SERRANO, «El vacío bajo los pies: la conspiración del Escorial», en *La Época de la Ilustración, vol. II: Las Indias y la Política Exterior*. Historia de España fundada por Menéndez Pidal y dir. por J. M^a Jover, Madrid, Espasa Calpe, 1988, t. XXXI-1, pp. 712-719; F. MARTÍ, *El proceso*, o.c., pp. 175-200.

⁹⁴ El personal de servicio detenido había sido llevado a la cárcel del Real Sitio: don Fernando Selgas, don Andrés Casaña, don José González Manrique y don Pedro Collado (antiguo aguador de la fuente del Berro de Madrid que pasó al servicio del príncipe); en Madrid fue detenido don Manuel Ribero (mozo-ayuda del príncipe), que fue liberado por real orden. Los nueve guardias de Corps que habían puesto dificultades para ejecutar las órdenes del rey en el cuarto del príncipe fueron conducidos a Madrid y posteriormente dispersados en varios regimientos: don José Santos, don Antonio Huerta, don Mariano Echeverría, don Ángel Satoca, don Francisco Soto, don Juan Blanco, don Antonio Pérez, y los cadetes don José Moldes y don José Gascue. Los detenidos que fueron conducidos y encerrados en el monasterio, fueron: don Juan de Escóiquiz (arcediano de Alcaraz y canónigo de Toledo), don Pedro Alcántara de Toledo y Salm-Salm (duque de Infantado, grande de España, caballero del Toisón, mariscal de campo y teniente general), don Joaquín Crespi de Valdaura (conde de Orgaz, mariscal de campo y gentilhomme de S.M.), don Pedro Jordán de Uries (marqués de Ayerbe), don Joaquín de Haro (conde de Bornos, grande de España, gentilhomme de cámara de S. M., caballero mayor del príncipe y teniente general), don Juan Manuel de Villena (gentilhomme de S. M., primer caballero del príncipe y Brigadier de los Reales Ejércitos), don Pedro Giraldo de Chaves (brigadier de los Reales Ejércitos y coronel del Real Cuerpo de Ingenieros), don José González Manrique (comerciante de tejidos de la fábrica del duque del Infantado).

cárselo al preso; pero éste estaba tan vigilado que era de todo punto imposible hablarle...⁹⁵

No tardaron muchos días las celdas del noviciado en servir al objeto a que las destinaban. El canónigo don Juan Escoiquiz fue el primero que trajeron preso... El duque del Infantado, el marqués de Ayerve, los condes de Bornos y Orgaz, el brigadier don Pedro Giraldo, el comerciante don José Manrique y otros fueron llegando y se vieron reducidos a aquellos estrechos cuchitriles debajo de las pizarras... Se señaló mucho en la caridad e interés por la humanidad afligida el P. Vicente Flóres, secretario del prior, que personalmente logró ver a los presos, y los consoló, y les dio camas, braseros, abrigos y otras cosas de urgente necesidad, e influyó mucho para que personas tan respetables fuesen trasladadas a habitaciones más cómodas.⁹⁶ Lo consiguió por medio del prior y de algunos grandes de la corte, que interpusieron su poderoso influjo con los reyes, y fueron trasladados el duque del Infantado, a la celda del rector del colegio, y los demás a otras celdas más cómodas y abrigadas que las habían tenido, y que dejaron los monges, yéndose a vivir a la Compañía...⁹⁷

Aunque el príncipe don Fernando fue puesto en libertad en la noche del 5 de noviembre, por la aparente mediación del príncipe de la Paz, no por eso cesaron los temores.⁹⁸ La libertad del augusto preso no era más

⁹⁵ A pesar de todo se encontró una solución ingeniosa: «El Príncipe contaba con el apoyo de casi toda la comunidad, que protegió cuanto pudo a los presos y hasta establecieron con Fernando una correspondencia bien singular. Consistía ésta en llevar a sus manos algunas cartas por medio de unas cañas de pescar que llegaban desde las ventanas de algunas celdas a la de la persona interesada», ROTONDO, A., *Historia*, o.c., p. 183. Así lo comenta Galdós: «Usted no me conoce, y sin duda me confunde con esos bribones que se ocupan de traer y llevar papelitos a los que están presos en el noviciado. —¿Cómo? —exclamó con júbilo. ¿Estás seguro de que eso pasa? —Si, señor —respondí envalentonándome cada vez más—. Vaya usía ahora mismo con disimulo al patio de los Convalecientes, y verá que desde el piso tercero del monasterio echan cartas a la buhardilla valiéndose de unas larguísimas cañas. —¿Qué me dices? —Lo que usía oye: y si quiere verlo con sus propios ojos, corra ahora mismo, que ésta es la hora que escogen los malvados para su intento, por ser la de la siesta...», «La Corte de Carlos IV», en *Episodios Nacionales*, Aguilar, Madrid 1977, t. I, p. 325.

⁹⁶ Natural de Mombeltrán (Ávila), fue admitido a tomar el hábito el 28-VI-1784, profesando al año siguiente. Después de la Guerra volvemos a encontrarle en el monasterio desempeñando varios cargos y tareas: diputado, procurador al capítulo general de 1819, administrador del Nuevo Rezado en Madrid en 1820, y de la finca o granja de Górzez en 1823, y procurador de pleitos en 1824; no se conserva su necrología por lo que se desconoce la fecha su muerte. A. C., e.c., vols. II.2, p. 584, y III, pp. 54, 75, 91, 124 y 129.

⁹⁷ «... los buenos religiosos jerónimos de aquél Real Monasterio, que durante el curso de la causa, sin temer la venganza del tirano, desechados todos los respetos terrenos, habían ejercido con los presos, en cuanto habían podido, la más acendrada caridad, declarándose con alta cara, con intrépido celo, los panegiristas de su inocencia...», J. DE ESCÓQUIZ, *Memorias*, o.c., p. 54.

⁹⁸ Godoy pensó que tras el edicto de Carlos IV al país solo quedaba un camino viable para tratar de recuperar las riendas del asunto evitando que lo hiciese Napoleón: convencer al príncipe de que pidiese perdón con la garantía de que él intercedería antes los reyes para conseguirlo teniendo en cuenta que el onomástico del monarca era al siguiente día. El perdón fue concedido el día 5 según lo comunicó por oficio el marqués de Caballero y cuyo texto del decreto lo redactó el prin-

que de nombre. El gentil-hombre, don Manuel de Andrade y el ayuda de cámara Calatayud, que reemplazaron a Merlo y Lobo, eran el primero padrino, y el segundo protegido de Godoy, y nadie podía hablar al príncipe sino en su presencia, nadie se le acercaba que no fuese severamente espiado y observado por estos dos sirvientes.⁹⁹

Sin embargo, los enemigos del príncipe pudieron al día siguiente desengañarse de lo inútil de sus tramas, y del entusiasmo que todos tenían por Fernando. En la tarde del 6, en que por primera vez salió a paseo después de su prisión, los caminos se llenaron de gente, y al volver por el de Guadarrama recibió una ovación, que debió serle muy satisfactoria. El numeroso gentío que esperaba en él dejó pasar el coche de los reyes, guardando un silencio mudo; pero lo mismo fue llegar su coche, que lo detuvieron, prorrumpieron en tales vivas y demostraciones de júbilo, que tardó muchísimo rato en poderse abrir paso y llegar a palacio.¹⁰⁰ Los monges, que habían observado esta franca manifestación de cariño, corrieron a situarse en el antecoro, junto a la sala de Batallas, y

cipe de la Paz. AGP, *Ibid.*, t. I, ff. 154-154v y 156-156v, respect.; M. DE GODOY, *Memorias*, o.c., t. II, pp. 204-210; J. DE ESCÓQUIZ, *Memorias*, o.c., p. 96.

⁹⁹ «Viéndose, pues, precisados la Reina y su favorito a seguir con formalidad la causa de los demás presos, hicieron que el Rey nombrase tres jueces para proceder a ella, a saber: el gobernador del Consejo, don Arias Mon y los dos ministros del mismo, don Domingo Fernández de Campomanes y don Sebastián de Torres, y por secretario al nombrado alcalde de Corte, don Benito Arias de Prada. Tuvo también la gloria de esta acertada elección el marqués Caballero, que ya, desengañado de la pretendida conspiración, tomaba un verdadero interés en que no se hiciese una tropelía, y mucho más que no se le imputase. La Reina no se opuso a ella por consideración a Caballero, a quien, como el favorito, dejó obrar, contando ambos con que su padre haría torcer la vara de la Justicia cuando llegase el caso, sin que nadie se atreviera a resistírseles. Contentóse el Príncipe de la Paz con tener por suya, digámoslo así, la llave del Tribunal, haciendo nombrar por fiscal a don Pedro Simón de Viegas, que lo era del Consejo, y humilde servidor suyo», J. DE ESCÓQUIZ, *Memorias*, o.c., p. 42.

¹⁰⁰ La entusiasta acogida que recibió el príncipe y el frío silencio que acompañó a los reyes demostraba de manera evidente cuál era la respuesta que daba el pueblo, y su valoración, a los acontecimientos de los últimos días, haciendo un juicio paralelo al proceso oficial que se libraba tras los muros del monasterio. J. DE ESCÓQUIZ, *Memorias*, o.c., p. 46. Tradicionalmente se solía celebrar los primeros días de la jornada un besamanos oficial que servía también para conmemorar la próxima festividad de san Carlos Borromeo (4 de noviembre), onomástico del rey, para cuyo acto acudían expresamente muchas autoridades, según hemos visto las comunicaciones que el arzobispo de Toledo, el obispo de Segovia, los diferentes Nuncios, etc. hacían al padre prior para solicitarle alojamiento; ese año de 1807 se debió celebrar el día 22 de septiembre, según la carta del Nuncio al prior, cfr. BRE, Caja XXXII/28, 2. Por los acontecimientos vividos se ordenó celebrar en todas partes actos de acción de gracias a Dios que había librado la vida de S. M. mediante el canto de un *Te Deum*; la orden fue expedida el día 3 de noviembre y se adjuntaba el texto del decreto de 30 de octubre. En el Real Sitio de San Lorenzo revestía especial interés el acto teniendo en cuenta que era el foco de los acontecimientos; sabemos que la ceremonia resultó fría y casi espectral demostrando el rechazo explícito que la corte hacía a los reyes y a su primer ministro, según lo recogió el embajador francés para transmitirlo puntualmente a París; AGP, *Ibid.*, t. I, f. 669; F. MARTÍ, *El proceso*, o.c., pp. 249-250; BRE, Caja XXXII/28, 4.

lo mismo fue salir de ella, que felicitándole aclamándole, y dándole mil pruebas de cariño, le acompañaron hasta la celda prioral...¹⁰¹

En este continuo temor y agitación se pasaron los meses de noviembre y diciembre, y en los últimos días de éste el rey comunicó al prior una orden, avisándole que los señores que componían el tribunal y todos los presos continuarían en el monasterio hasta la total terminación de la causa,¹⁰² y desde luego se dio la orden para que la jornada marchase a Aranjuez el día 30.¹⁰³ Mucho sentía el príncipe salir del Escorial, porque estaba segurísimo de que allí en cada uno de los monges tenía un amigo sincero, y un defensor que velaría por su existencia...¹⁰⁴

¹⁰¹ Desde el palacio de los Borbones, vía Sala de Batallas, se accede al piso superior de la Basílica, y atravesando el coro se sale al claustro principal alto, próximo a la escalera imperial del monasterio, en cuya planta baja estaba la celda prioral, junto a las Salas Capitulares, que eran las dependencias ocupadas tradicionalmente por el príncipe de Asturias, que ese año por, estar viudo, volvió a ocupar. Por eso Quevedo afirma que «poco antes de media noche vieron pasar por el coro al príncipe don Fernando acompañado de su augusto padre, de los cuatro ministros... con una escolta de doce guardias, y detrás un grupo de carpinteros y albañiles... que seguían silenciosas a los augustos personajes. Llegados a la celda prioral...», *Historia*, o. c., pp. 206 y 207. El prior se queja al marqués de Caballero de que durante las jornadas pasan personas y cosas por el coro, del monasterio al palacio y viceversa, cuando propone medios para que el rey corrija los abusos introducidos, BRE, Caja XXXII/33.

¹⁰² Fue más bien a mediados. «Era ya primeros de enero de 1808, y la Corte se había trasladado a Aranjuez, dejando los presos en El Escorial, y también el Tribunal, aumentando a instancia del mismo, por la importancia de la causa, con siete Consejeros de Castilla, y uno de Órdenes, compuesto en todo de once jueces, que fueron los señores don Arias Antonio de Mon y Velarde, gobernador del Consejo de Castilla; los ministros del mismo don Domingo Fernández de Campomanes, don Sebastián de Torres, don Antonio González Yebra, don Gonzalo José de Vilches, don Antonio Villanueva y Pacheco, el Marqués de Casa-García, don Andrés Lasauca, don Antonio Álvarez de Contreras, don Miguel Alfonso de Villagómez y el fiscal del Consejo de Órdenes, con honores de Castilla, don Eugenio Álvarez Caballero [que falleció aquellos días]. Fiscal de la causa don Pedro Simón de Viegas, que lo era de Castilla y Secretario, el mismo de la causa, el alcalde de Corte don Benito Arias de Prada, que dando para custodia de los presos en el mismo sitio un grueso destacamento de voluntarios de Aragón», J. DE ESCÓIQUIZ, *Memorias*, o.c., p. 52.

¹⁰³ El día 18 de diciembre el marqués de Caballero se dirigió al P. Cristanto de la Concepción para que le informara de los gastos ocasionados con motivo de la estancia de los ministros y su personal de servicio desde el 29 de octubre, gastos que le serían abonados por la Hacienda. El prior respondió al día siguiente que la estancia de esos señores obedecía a una orden del rey, y su mayor satisfacción era poder atenderles. A partir de esa fecha hay un cruce de cartas en las que el ministro insiste en que la administración debe pagar los gastos, y el prior manteniendo el criterio del primer día, salvo que lo ordenase el rey. Don José Antonio Caballero vuelve a dar las gracias en nombre de todos e informándole que es orden de su majestad pagar los gastos ocasionados. Por fin se le envió una relación detallada de los gastos ocasionados por 41 personas (18 señores y 23 criados) durante 17 días —¿fueron solo esos días los que trabajaron y residieron en el Escorial los miembros del tribunal?—, ascendiendo el total a 55.168 rs. BRE, Caja XXXII/43, 1-9. Cuando cuarenta y un años después J. Quevedo escribe su historia asegura que «aunque luego se dio orden para que se pagasen, nunca se llegaron a cobrar», p. 211.

¹⁰⁴ Así lo describe Rotondo, con mucha imaginación y en clave romántica ya decadente: «Marchóse la corte, y lo avanzado de la estación parecía recrudecería a medida de las escenas que acababan de pasar en el Escorial, y como señalarla con su mano escuálida y descarnada. La nieve invadía los campos, los bosques y las calles, y la naturaleza, muda y yerta ofrecía un aspecto extrañamente sombrío. Atravesábanse aquellas calles y aquellos paseos sin hallar mas que alguno que otro cami-

Los jueces que habían quedado en el Escorial, continuaban la causa sin levantar la mano, y el 8 de enero de 1808 vino un decreto del rey para que el 14 del mismo estuviesen reunidos en el Escorial todos los consejeros y camaristas, a fin de oír las defensas de los reos y fallar definitivamente la causa... Al día siguiente (15 de enero), se dijo misa del Espíritu Santo en el oratorio de la celda prioral, donde se hallaron todos los señores del Consejo, y enseguida pasaron al salón grande, que con anticipación se había adornado y preparado para que sirviese de tribunal. A las diez de la mañana se comenzaron a oír las defensas, que continuaron en los días 18, 19 y 20. El 25 volvieron a reunirse los jueces; pero lo hicieron en la celda de Juanelo,¹⁰⁵ por haberse puesto enfermo de alguna gravedad el consejero de Castilla don Eugenio Caballero.¹⁰⁶ Al lado de su cama, y en aquella pequeña habitación se falló tan ruidosa y comprometida causa, y acordaron la sentencia definitiva, por la que se declaraba a los encausados enteramente libres».¹⁰⁷

Una vez que el sumario estuvo concluido, fue nombrado Fiscal don Pedro Simón de Viegas por ser simultáneamente el miembro más antiguo del Consejo y persona de total confianza del valido, lo que supuso un golpe a la esperanza de los detenidos que dudaban de que se buscase

nante en cuyo rostro se leían los deseos de adquirir noticias. Los montes parecían promontorios de hielo que empinaban su cabeza encanecida sobre una sábana cuajada por el frío. Los árboles destilaban gotas de agua cristalizada; y las cruces de las torres se asemejaban a la figura de un religioso orando con los brazos abiertos, y cubierto hasta la cabeza con albo capuz. Solo se oía el lúgubre tañido de la campana, y el agrio castañeteo que la violencia del huracán produce en las pizarras de los tejados», *Historia*, o.c., 183.

¹⁰⁵ Así llamada porque sobre el dintel de entrada estuvo y está colocado un retrato de Juanelo Turriano, relojero, matemático y arquitecto de Carlos V. Es una sala situada en la fachada principal (poniente) en el claustro alto de la antigua hospedería a pocos metros del salón principal de la Librería. Desde el último cuarto del siglo XIX, poco antes de la llegada de los agustinos al Escorial, fue transformada por el director de la Biblioteca, don Félix Rozanski, en sala de estudio para los investigadores, función que sigue desempeñando en la actualidad. G. ANDRÉS, *La Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1970, p. 13; B. JUSTEL, *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes*, Madrid 1987, pp. 75-78 y 80. Juanelo Turriano pasó por el Escorial llamado por Felipe II, posiblemente en 1578, para informar sobre las campanas encargadas a Flandes, cfr. L. CERVERA VERA, *Documentos biográficos de Juanelo Turriano*, Fundación Juanelo Turriano, Madrid 1996, pp. 153-155

¹⁰⁶ Estando postrado en la cama pidió al presidente que se reuniesen en su cuarto porque no quería renunciar a votar a favor de la inocencia, criterio compartido por los demás magistrados. Recibió a los miembros de tribunal incorporado en el lecho y revestido con la toga e insignias del cargo, AGP, *Ibid.*, t. I, ff. 1135 y 1319. Don Eugenio Manuel Álvarez Caballero falleció el día 31 de enero; por ser fiscal del Consejo de Órdenes, el padre prior lo comunicó al presidente de dicho organismo, el duque de Híjar y conde de Aranda, quien se apresuró a responder (3-II-1808), agradeciendo a la comunidad el trato que le habían dado y pidiéndole que lo tuviesen presente en sus oraciones, BRE, Caja XXXIII/4, 1 y 2.

¹⁰⁷ El desarrollo de la causa está perfectamente recogida y estudiada por F. Martí, cfr. *El proceso*, o.c., pp. 269-308.

la justicia en aquella causa. Atento a la situación, Viegas quiso mantenerse en el difícil equilibrio de no defraudar a su señor Godoy, por lo que le pudiera pasar, pero, por lo mismo, tampoco debería irritar al príncipe de Asturias, cuyo acceso al trono se veía cada día más próximo. Le expuso al príncipe de la Paz que no podía redactar una acusación contraria a justicia; la podía escribir don Miguel Cayetano Soler - ministro de Hacienda, presente en el Escorial desde el comienzo de la causa por indicación del ministro Caballero al rey y hombre de absoluta confianza para doña M^a Luisa de Parma-, pero simultáneamente preparó un escrito en el que contaba las presiones recibidas para incriminar a los acusados, que él creía inocentes, teniendo que asumir el texto de Soler, y que entregó reservadamente al prior del monasterio hasta que un día se pudiera saber la verdad.¹⁰⁸

Tres días después de la caída del valido y la abdicación de Carlos IV, Viegas envió un Memorial al presidente del Consejo de Castilla justificando su actuación en el proceso del Escorial, implicando a don Carlos y acusando a Godoy de haber sido intransigente en este asunto porque tenía preparados los términos de la acusación que habían aprobado los reyes.¹⁰⁹ Una semana después escribió una Representación al nuevo monarca Fernando VII, explicando la historia de la acusación y logrando que por su influencia pudieran ser retirados algunos papeles de la causa original y añadir otros en la copia.¹¹⁰ A pesar de la rapidez con la que actuó no consiguió salvarse; cuarenta y ocho horas más tarde el rey concedía licencia al señor Fiscal del Consejo para que se ausentase de Madrid y los Sitios Reales durante seis meses, pudiendo elegir lugar de residencia, y por real orden se lo comunicó el ministro Caballero al Presidente del Consejo Real.

A pesar de que el acto se celebró a puerta cerrada, la sentencia fue conocida por los monjes que la difundieron inmediatamente por el Real Sitio y con la misma rapidez llegó a Madrid. Oficialmente el rey recibió al día siguiente el texto original de la misma de manos del decano del Consejo, don Arias Mon, para su ratificación y publicación. Carlos IV debía cumplir el trámite como culminación del respeto debido a las decisiones judiciales y para mostrar que olvidaba las sospechas vertidas

¹⁰⁸ J. DE ESCÓIQUIZ, *Memorias*, o.c., pp. 47-49 y 100.

¹⁰⁹ AGP, *Ibid*, t. II, f. 653.

¹¹⁰ AGP, *Ibid*, t. I, f. 1248.

en los decretos del 30 de octubre¹¹¹ y 5 de noviembre,¹¹² cuya voluntad había manifestado públicamente en el mismo segundo decreto en el que se adjuntaban las indignas cartas de don Fernando: «En vista de ellas y a ruegos de la reina, mi amada esposa, perdono a mi hijo y lo volveré a mi gracia cuando su conducta me de pruebas de una verdadera reforma de su frágil manejo...»¹¹³

De nuevo la reina y el príncipe de la Paz urdieron una última actuación creyendo torpemente que las críticas recaerían en el rey —como le hizo ver su confesor con respeto y contundencia en un memorial¹¹⁴—, sin darse cuenta de que eran ellos contra los que se acentuaría la ira popular. Presionaron al monarca para que la sanción de la sentencia no fuera absoluta, sino que, apoyado en su autoridad —«movido de su piedad»—, ordenase la ejecución de la misma de manera injusta ya que castigaba con el destierro a los que se había absuelto sin cargos de los delitos comprendidos en la acusación contra ellos formulada, despreciando en el fondo el fallo del tribunal, pero los que de esta forma quedaban acusados y condenados eran María Luisa y Godoy.

La sentencia no llegó a publicarse.¹¹⁵ Los miembros del partido fernandista incurridos en el proceso recibieron un oficio en el que se les co-

¹¹¹ «Dios que vela sobre las criaturas, no permite la consumación de los hechos atroces cuando las víctimas son inocentes: así me ha librado su omnipotencia de la más inaudita catástrofe... La vida mía, que tantas veces ha estado en riesgo, era ya una carga para mi sucesor, que preocupado, obcecado y enajenado de todos los principios de cristiandad que le enseñó mi paternal cuidado y amor, había admitido un plan para destronarme...». Texto, en AGP, *Ibid*, t. I, ff. 153; J. DE ESCÓQUIZ, *Memorias*, o.c., p. 98.

¹¹² «La misma voz de la naturaleza desarma el brazo de la venganza, y cuando la inadvertencia reclama la piedad, no puede negarse a ella un padre amoroso. Mi hijo ha declarado ya los autores del plan horrible que habían hecho concebir unos malvados...». Texto, en AGP, *Ibid*, t. I, ff. 156-156v; M. DE GODOY, *Memorias*, o.c., t. II, pp. 209; J. DE ESCÓQUIZ, *Memorias*, o.c., p. 98.

¹¹³ *Ibid*. «Ciertamente, atinó Godoy en dejar escribir libremente al príncipe, porque las cartas salieron más viles y miserables de lo que habría concebido el más pérfido libelista», P. VOLTES, «El proceso de el Escorial», en *Fernando VII. Vida y reinado*, Juventud, Barcelona 1985, p. 39; cuando Fernando VII explicó al país lo ocurrido, se afirma en el documento que el texto de las cartas que firmó fue el que le presentó el príncipe de la Paz, cfr. J. DE ESCÓQUIZ, *Memorias*, o.c., p. 102.

¹¹⁴ Don Félix Amat, arzobispo de Palmira, abad de San Ildefonso y confesor de S.M., siempre se mantuvo al margen de los temas políticos; en contadas ocasiones intervino en asuntos de carácter público y lo hizo desde hombre que buscaba el bien, la verdad y la justicia. Texto citado por F. MARTÍ, *El proceso*, o.c., pp. 160-162.

¹¹⁵ Para conocimiento de la misma y de los hechos constitutivos de la acusaciones hecha contra el príncipe de Asturias, siendo ya Fernando VII, el 8-IV-1808, ordenó su publicación, junto con una breve explicación de los hechos y de los documentos encontrados en su cuarto del Escorial y del escrito de perdón dirigido a sus padres los reyes, cfr. J. DE ESCÓQUIZ, *Memorias*, o.c., pp. 102-103.

municaba el destierro de Madrid y Sitios Reales, se les pedía que indicasen el lugar donde fijarían su residencia —a 40 ó 60 leguas de la corte— y en el que deberían permanecer hasta nueva orden. El viaje a los respectivos destinos sería inmediato, debiendo ser acompañados en el trayecto por un oficial, no pudiendo pasar por Madrid, hacer parada en pueblos grandes o escribir cartas. Estos fueros los destinos elegidos con sus distintas peculiaridades:

- El duque del Infantado fue desterrado de la corte y Reales Sitios a más de 60 leguas; eligió Granada y el rey lo cambió por Écija, con el apercibimiento de que si escapaba sería considerado traidor. AGP, Fernando VII, Papeles Reservados, t. I, ff. 1170-1170v y 1186-1186v.
- J. de Escóiquiz, «... considerando antes el estado de v.m. que de su persona, ha resuelto vaya v.m., sin entrar en Madrid ni Sitios Reales, a aprender a vivir y morir como cristiano y eclesiástico al convento del Tardón [Constantina (Sevilla), de la Orden de San Basilio]... en donde seguirá v.m. los actos de la comunidad, sin que pueda v.m. salir de él sin expresa orden de S.M.», AGP, Ibid, ff. 1173-1173v.
- Conde de Orgaz, confinado explícitamente a Valencia, AGP, Ibid, ff. 1172-1172v.
- Marqués de Ayerbe, Barcelona, que el rey substituyó por Calatayud, AGP, Ibid, ff. 11770 y 1186-1186v.
- Conde de Bornos, Logroño; Juan M. de Villena, Barcelona; P. Giraldo, Córdoba; J. González Manrique y F. Selgas, Castañal (Concejo de Salas, Asturias); A. Casaña y P. Collado, Zaragoza, AGP, Ibid, f. 1177.

Aunque inicialmente en la sentencia figura el nombre de Manuel Ribero —mozo/ayuda del príncipe— como preso y acusado sin culpa, luego no consta que fuese desterrado como si lo fueron los otros compañeros comprendidos con la misma calificación de la acusación fiscal: J. M. de Villena, P. Giraldo y el conde de Bornos; por real orden fue puesto en libertad.¹¹⁶

La compensación moral vino años después; una vez finalizada la guerra de la Independencia y a los pocos meses de haber recuperado el trono, Fernando VII creó por Real Decreto de 5-XII-1814 la ‘Cruz de Distinción de El Escorial’ por la que honraba a los miembros de la camarilla o partido fernandista que fueron involucrados en el proceso. «Queriendo a impulsos de mis paternas deseos, y de todo lo que ofrecí

¹¹⁶ AGP, Ibid, ff. 1134-1135, 1174-1174v. y 1177.

en decreto de 24 de Marzo de 1808 a mi exaltación al trono de las Españas, manifestar el aprecio que me merecen los sujetos que por su fidelidad y adhesión a mi real persona sufrieron en el tiempo de mi detención en el Real Sitio de S. Lorenzo prisiones y confinaciones fuera de la corte, dictadas por el influjo y arbitrariedad de D. Manuel de Godoy, he venido en concederles el distintivo de una cruz de oro, pendiente del ojal de la casaca con cinta encarnada, la cual tendrá en el centro de su cara principal unas parrillas y un palma entrelazada conforme al diseño que acompaña; y en el reverso un letrero que diga: *Por el Rey: Premio a la inocencia...*»¹¹⁷

La causa vivida en el Escorial durante el otoño-invierno de 1807-1808, fue la manifestación de la situación crítica por la que atravesaba España en los días inmediatos al comienzo del proceso de dismantelar el Antiguo Régimen —porque el sistema estaba ruinoso y era imposible restaurarlo—, cuyas fechas inmediatas más simbólicas serán el 17 de marzo (motín de Aranjuez) y 2 de mayo (levantamiento del pueblo de Madrid).¹¹⁸ Sin olvidar que esto sucedía en el recinto de un monasterio formado por una amplia comunidad religiosa que pretendía mantener su ritmo de vida conventual.

¹¹⁷ Y continua el Real Decreto: «en el concepto de que todos los que aspiren a obtenerla deberán acreditar su prisión y confinación con certificación de juez a quien fue cometida. Tenéis entendido, y lo comunicaréis a quien corresponda para su cumplimiento. Señalado de la Real mano de S.M.. En Palacio, a 5 de Diciembre de 1814. A D. Francisco Eguía» [Ministro de la Guerra en el gobierno del duque de San Carlos]. *Gazeta de Madrid*, 5-XII-1814, p. 2266. Cfr. A. DE CEBALLOS-ESCALERA y F. GARCÍA MERCADAL, *Las órdenes y condecoraciones civiles del Reino de España*, Madrid, Ed. del Boletín Oficial del Estado, 2003, pp. 217-218; *Colección de las Órdenes Militares, Cruces, y medallas de distinción de España*, Madrid, s.a., ed. facsímil, Valencia 1995, lám. 4. n° 4. En 1985 con motivo del I Centenario de la llegada de los agustinos al Escorial se restauró esa distinción, por parte de los agustinos, para distinguir a grandes personalidades que hubiesen destacado —o lo hagan en el futuro— en sus relaciones con la orden agustiniana. Creemos que se hizo sin conocimientos históricos y con notable descuido.

¹¹⁸ En palabras de su gran estudioso, lo vivido en el Escorial, «es el primer acto de un drama en el que intervienen un rey blando, sin voluntad ni preocupación alguna por el gobierno; una reina con mala fama y con deseos de mando; un valido omnipotente por la escandalosa protección de María Luisa; un príncipe tímido y sin experiencia, enemistado fuertemente contra Godoy; y un pueblo entusiasta partidario de un príncipe heredero, que, si al principio hace el papel de espectador, representará finalmente un papel importante decisivo», F. MARTÍ, *El proceso* o.c., p. 335; no hace muchos años el profesor E. Martínez Ruiz afirmaba que «la conjura no está suficientemente esclarecida en todas sus tramas y abundan las explicaciones sin faltar las contradicciones», *La España de Carlos IV (1788-1808)*, Madrid, Arco Libros, 1999, p. 50.

IV. APÉNDICE

4.1. *Anónimo a Carlos IV*

Sobre un atril del cuarto de S. M., el 27 de octubre de 1807, encontró Carlos IV un pliego que, entre admiraciones, tenía escrito con letra temblona y sin firma:

«¡Luego! ¡Luego! ¡Luego!

El príncipe Fernando prepara un movimiento; la corona de V.M. peligra; la reina María Luisa corre riesgo de morir envenenada, urge impedir tales intentos sin dejar perder los instantes; el vasallo fiel que da este aviso, no se encuentra en posición ni en circunstancias para poder cumplir de otra manera sus deberes».¹¹⁹

4.2. *Carta del Príncipe Fernando (VII) a Napoleón*

«Señor: El temor de incomodar a V. M. I. en medio de sus hazañas y grandes negocios que le ocupan sin cesar, me ha privado hasta ahora de satisfacer directamente mis deseos eficaces de manifestar a lo menos por escrito los sentimientos de respeto, estimación y afecto que tengo al héroe mayor que cuantos le han precedido, enviado por la Providencia para salvar la Europa del trastorno total que la amenazaba, para consolidar los tronos vacilantes, y para dar a las naciones la paz y la felicidad.

Las virtudes de V. M. I., su moderación, su bondad aún con sus más injustos e implacables enemigos, todo, en fin, me hacía esperar que la expresión de estos sentimientos sería recibida como efusión de su corazón lleno de admiración y de la amistad más sincera.

El estado en que me hallo, de mucho tiempo a esta parte incapaz de ocultarse a la gran penetración de V. M., ha sido hasta hoy segundo obstáculo que ha contenido mi pluma, preparada a manifestar mis deseos. Pero lleno de esperanzas de hallar en la magnanimidad de V. M. I. la protección más poderosa, me determino no solamente a testificar los sentimientos de mi corazón para con su augusta persona, sino a depositar los secretos más íntimos en el pecho de V. M. como en el de un tierno padre.

Yo soy bien infeliz de hallarme precisado por circunstancias particulares, a ocultar, como si fuera un crimen, una acción tan justa y tan loable; pero tales suelen ser las consecuencias funestas de un exceso de bondad, aún en los mejores de los reyes.

Lleno de respeto y de amor filial para con mi padre (cuyo corazón es el más recto y generoso), no me atrevería a decir a V. M. sino aquello

¹¹⁹ Texto, en M. DE GODOY, *Memorias*, o.c., t. II, p. 189. Tema controvertido el de la existencia de este escrito como hemos visto en la nota 83.

que V. M. conoce mejor que yo; esto es, que estas mismas calidades suelen con frecuencia servir de instrumentos a las personas astutas y malignas para confundir la verdad a los ojos del soberano, por más propia que sea esta virtud de caracteres semejantes al de mi respetable padre.

Si los hombres que le rodean aquí le dejasen conocer a fondo el carácter de V. M. I. como yo le conozco ¡con qué ansias procuraría mi padre estrechar los nudos que deben unir nuestras dos naciones! ¿Y habrá medio más proporcionado que rogar a V. M. I. el honor de que me concediera por esposa una princesa de su augusta familia? Este es el deseo unánime de todos los vasallos de mi padre, y no dudo que también el suyo mismo (a pesar de los esfuerzos de un corto número de malévolos), así que sepa las intenciones de V. M. I. Esto es cuanto mi corazón apetece; pero no sucediendo así a los egoístas pérfidos a mi padre, y que pueden sorprenderle por un momento, estoy lleno de temores en este punto.

Sólo el respeto de V. M. I. pudiera desconcertar sus planes abriendo los ojos a mis buenos y amados padres, y haciéndonos felices al mismo tiempo que a la nación española y a mí mismo. El mundo entero admirará cada día más la bondad de V. M. I. quien tendrá en mi persona el hijo más reconocido y afecto.

Imploro, con la mayor confianza la protección paternal de Vuestra Majestad, a fin de que no solamente se digne concederme el honor de darme por esposa una princesa de su familia, sino allanar todas las dificultades y disipar todos los obstáculos que puedan oponerse en este único objeto de mis deseos.

Este esfuerzo de bondad de parte de V. M. I. es tanto más necesario para mí, cuanto yo no puedo hacer ninguno de mi parte, mediante a que se interpretaría insulto a la autoridad paternal, estando, como estoy, reducido a sólo el arbitrio de resistir (y lo haré con invencible constancia) mi casamiento con I, sea la que fuere, sin el consentimiento de V. M.; de quien yo espero únicamente la elevación de esposa para mí.

Esta es la felicidad que confío conseguir de V. M. I., rogando a Dios que guarde su preciosa vida muchos años. Escrito y firmado de mi propia mano y sellado con mi sello.

En El Escorial, a 11 de octubre de 1807.

De V. M. I. y R. su más afecto servidor y hermano, Fernando”»¹²⁰.

¹²⁰ Texto, en M. LAFUENTE, *Historia*, o.c., t. XVI, pp. 168-169.

4.3. *Solicitud de perdón*

En bastantes historias y monografías, incluso obras literarias, se han reproducido los textos de las cartas remitidas por don Fernando de Borbón Parma al rey Carlos IV y a la reina M^a Luisa, sus padres, aceptando su culpabilidad, y pidiéndoles perdón por los hechos sucedidos las semanas anteriores en el Real Sitio de San Lorenzo. Son textos indignos de un hombre adulto, que, además, es Príncipe de Asturias, y basando su arrepentimiento en la delación de sus compañeros:

«Señor. Papa mío: he delinquido, he faltado a V.M., como rey y como padre, pero me arrepiento, y ofrezco a V.M. la obediencia más humilde. Nada debía hacer sin noticia de V.M.; pero fui sorprendido. He delatado a los culpables, y pido a V.M. me perdone por haberle mentado la otra noche, permitiendo besar sus reales pies su reconocido hijo, Fernando».

«Señora. Mamá mía: Estoy muy arrepentido del grandísimo delito que he cometido contra mis padres y reyes, y así con la mayor humildad le pido a V.M. se digne interceder con papa, para que permita ir a besar sus reales pies a su reconocido hijo Fernando».¹²¹

4.4. *Sentencia*

El 25 de enero de 1808 el jurado nombrado especialmente para la causa emitió la sentencia en estos términos:

«En el Real Sitio de San Lorenzo, a 25 de Enero de 1808 el Ilmo. Sr. Don Arias Antonio Mon. Decano Gobernador interino del Consejo; los Ilustrísimos Señores Don Gonzalo José de Vilches, Don Antonio Villanueva, Don Antonio González Yebra y los Señores Marqués de Casa-García, Don Eugenio Manuel Alvarez Caballero, Don Sebastián de Torres, Don Domingo Fernández de Campomanes, Don Andrés Lasauca, Don Antonio Álvarez de Contreras y Don Miguel Alfonso Villagómez, Ministros del Consejo Real, nombrados por S. M. para sentenciar la causa formada contra los que se hallan presos con motivo de las ocurrencias con el Príncipe, nuestro Señor: visto el proceso, con la acusación puesta por el Señor Fiscal más antiguo del mismo tribunal Don Simón de Viegas, nombrado al efecto por Real Orden de 30 de Noviembre último; en la que pretende se imponga a Don Juan Escóiquiz, Arcediano

¹²¹ Texto, en AGP, *Ibid*, t. I, ff. 157 y 158. También se inserta el texto de las cartas en el 2º decreto de perdón para el Príncipe de Asturias redactado por Godoy, *Ibid*, ff. 156-156v; J. DE ESCÓIQUIZ, *Memorias*, o.c., pp. 98-99; F. MARTÍ, *El proceso*, o.c., pp. 253-255, que expone el juicio que merecieron esos textos a los autores contemporáneos.

de Alcaraz, dignidad de la Iglesia de Toledo, y al Duque de Infantado, la pena de traidores que señala la ley de partida, y otras extraordinarias por infidelidad en el ejercicio de sus empleos y destinos al Conde de Orgaz, Marqués de Ayerve, Andrés Casaña, Don José González Manrique, Pedro Collado y Fernando Selgas, casilleros los dos últimos con destino al cuarto de S. A. R., presos todos ellos por esta causa, y lo pedido y expuesto por ellos en sus respectivas defensas y exposiciones, dijeron que debían de declarar y declararon no haberse probado por parte del Señor Fiscal los delitos comprendidos en su citada acusación; y en su consecuencia que debían absolver y absolvieron libremente de ella a los referidos Don Juan Escóiquiz, Duque del Infantado, Conde de Orgaz, Marqués de Ayerve, Andrés Casaña, Don José González Manrique, Pedro Collado y Fernando Selgas. mandándoles poner en libertad: igualmente a Don Juan Manuel de Villena, Don Pedro Giraldo de Chaves, [Don Joaquín de Haro], Conde de Bornos, y Manuel Ribero, presos también aunque no comprendidos en la referida acusación fiscal, por no resultar culpa contra ellos: declarando asimismo que la prisión que unos y otros han padecido no puede ni debe perjudicarles ahora ni en tiempo alguno a la buena opinión y fama de que gozaban, ni para continuar en sus respectivos empleos y ocupaciones y obtener las demás gracias a que la inalterable justicia y clemencia de S. M. los estime acreedores en lo sucesivo; y ordenaron, que en cumplimiento de lo mandado por el Real decreto de 30 octubre de 1807, se imprima y circule esta sentencia, para que conste haberse desvanecido por las posteriores actuaciones judiciales los fundamentos que ocasionaron las providencias que en dicho Real Decreto y el de 5 de Noviembre siguiente se expresaron. Póngase en noticia de S. M. esta sentencia, para que, si mereciere su Real aprobación, pueda llevarse a efecto, y así lo acordaron y firmaron...».¹²²

4.5. *Vida cotidiana de la Corte*

Así describe Godoy los usos y costumbres que guardaban los miembros de la familia real en palacio y nos aproxima el trasiego de gente en el monasterio durante las jornadas:

«Conviene aquí dar una idea de la distribución del tiempo y de las etiquetas del palacio, a que el príncipe y los infantes se encontraban sujetos, no por innovación, sino de tiempos muy antiguos. Hechas sus devociones y oída la santa misa, podían recibir visitas. A las once y media de la mañana iban de ordinario a hacer la corte a los reyes y acompaña-

¹²² Texto, en AGP, *Ibid*, t. I, ff. 1134-1135 (siguen las firmas); F. MARTÍ, *El proceso*, o.c., pp. 302-304. Según lo consignado en último lugar, al día siguiente de hecha pública la sentencia se entregó a Carlos IV la documentación para que obrase según su real agrado.

ban a Sus Majestades hasta la hora de comer. Se volvían después a sus cuartos, y cada uno comía en el suyo. Por la tarde salían a paseo, cada cual en su coche, y se dirigían de ordinario a un mismo lugar. Por la noche hacían también la corte a los reyes por más o menos tiempo, un cuarto de hora o media hora. Vueltos a sus cuartos podían recibir personas de su agrado. Cuando salían a paseo iban siempre escoltados por una partida de guardias: el príncipe llevaba ocho, un cadete y un exento, por su mayor dignidad; los infantes, cuatro, un cadete y un exento. Para salir por el palacio iban siempre acompañados por un gentilhombre de la respectiva servidumbre de cada uno; el nombramiento de personas para su servicio se hacía siempre por el rey, y claro está que no elegía Su Majestad sino a sujetos que mereciesen su augusta confianza. Sin embargo, visto está no haber sido Su Majestad muy riguroso en este punto, puesto que los más de los individuos de la servidumbre del príncipe de Asturias fueron cómplices de don Juan de Escóquiz y del duque del Infantado en las intrigas que urdieron en su cuarto».¹²³

4.6. *Las cocinas de palacio*

Sin entrar en el debate de si los «Episodios nacionales» son novela histórica o historia novelada, Galdós refleja con fidelidad de cronista el ambiente de la jornada escurialense del otoño de 1807 y los hilos que se mueven en la vida cotidiana del monasterio y su entorno. Su protagonista ‘Gabrielillo’ logró meterse en las cocinas y esto es lo que vio y escuchó:

«Seguí hablando con el pinche, por no perder tan buena coyuntura de relacionarme con la gente de escalera abajo, y pregunté a mi abastecedor cuál era la opinión más extendida en las reales cocinas sobre los sucesos del día. Afortunadamente se aproximaba la hora de cenar, y llevándome mi amigo al aposento destinado al efecto, me hizo ver que el cuerpo de cocineros seguía a todo el país en la senda trazada por los directores del partido fernandista...

Aquella noche fue para mí muy interesante, porque presencié la prisión de Pedro Collado [el aguador de la fuente del Berro ya empleado en el servicio de don Fernando... desempeñaba el principio las funciones de espía en todas las regiones baja de palacio. De este modo llegó a ser, respecto a los cocineros piches y lacayos un verdadero cacique...]. El favorito del príncipe comunicaba a los más autorizados entre sus amigos las impresiones del día, cuando un alguacil, seguido de algunos soldados de la guardia española, entró a prenderle... le condujeron a la cárcel

¹²³ M. DE GODOY, *Memorias*, o.c., t. II, p. 188, nota 190.

del Sitio, porque a causa de su baja condición no podía alternar con el duque de san Carlos ni con el del Infantado, presos en las buhardillas de la parte del edificio llamado del noviciado.

La prisión del aguador produjo en la cocina cierto terror y sepulcral silencio. Interrumpiéndolo después las voces de mando que, cual la de los generales en la guerra, sirven para dirigir la estrategia de las cocinas reales, no menos complicada que la de los campos de batalla. Una voz decía: 'Cena del seor infante don Antonio Pascual'. Y al punto la más rica menestra que ha incitado el humano apetito pasó a manos de los criados que servían en el cuarto del Infante. Después se oyó la siguiente orden: 'La sopa hervida y el huevo estrellado de la señora infanta doña María Josefa'. Luego: 'El chocolate del señor Infante don Francisco de Paula'. Y nuevos movimientos seguían a estas palabras. Hubo un instante de sosiego, hasta que el cocinero mayor exclamó con voz solemne: '¿Está la polla asada de su eminencia el señor Cardenal?'... Por último, un señor muy obeso y vestido de uniforme con galones, que era designado con el estrambótico nombre de guardamangier, se paró en la puerta y, dirigiendo su mirada de águila hacia los cocineros, exclamó: 'La cena de Su Majestad el Rey'. Era cosa de ver la multitud de platos que se destinaron a aliviar la debilidad estomacal diariamente producida en la naturaleza de Carlos IV por el ejercicio de la caza... una vez que llena bien el buche [dijo el pinche], pide un baso de agua helada como la misma nieve, coge un panecillo, le quita la corteza, empapa bien la miga en el agua y se la come después. Jamás toma más postre que ése

Un buen rato después de haberse pedido la cena del Rey pidieron la de la Reina, y esta diferencia de tiempo llamó tanto mi atención, que pregunté a mi amigo la razón de que no comieran juntos los Reyes y sus hijos.

—Calla, tonto —me dijo—; eso no puede ser. En las casas de todo el mundo comen padres e hijos en una misma mesa. Pero aquí, no. ¿No ves que eso sería faltar a la etiqueta?...»¹²⁴

V. BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía sobre Carlos IV y Fernando VII es muy abundante; aquí solo recogemos aquellos trabajos amplios que guardan relación directa con el monasterio del Escorial y con los sucesos vividos desde el finales de octubre de 1707 hasta finales de enero de 1808.

Recordamos que la principal fuente documental es el vol. primero del archivo secreto de Fernando VII, formado por cuatro cajas con 1500 fols. donde que recogen reales órdenes, modelos de juramento, declaraciones

¹²⁴ B. PÉREZ GALDÓS, «La Corte de Carlos IV», e.c., t. I, pp. 311-312; BRE, Caja XXIX/14, 2.

y defensas de los acusados, y la sentencia del tribunal; representaciones, cartas, notas y oficios varios, y los papeles incautados al príncipe de Asturias¹²⁵.

Sin lugar a dudas el trabajo fundamental sigue siendo la monografía de F. Martí Gilabert, *El proceso del Escorial*; se trata de una obra en la que realiza una completa descripción de los protagonistas y personas implicadas en el caso, un detallado análisis del complicado e intrigante ambiente político de la época, y la narración minuciosa del desarrollo de los acontecimientos de aquellas semanas, basado en un detallado estudio de fuentes y bibliografía.

Las *Memorias* de los diferentes protagonistas —Godoy y Escóiquiz—, hay que leerlas sin olvidar el papel jugado por sus autores, y las *Historias* y *Memorias* de otros autores de esa época que describen los sucesos —conde de Toreno, Muriel, García de León, Alcalá Galiano, Llorente, etc.—, también tienen que ser valoradas teniendo en cuenta la situación política de los respectivos historiadores.

ARCHIVO GENERAL DE PALACIO, Madrid, Fernando VII, Papeles Reservados, t. I, cuatro cajas.

ALCALÁ GALIANO, A., *Memorias*, Madrid, E. Rubiños, 1886, 2 vols..

CAMPOS, F. J., «La Corte y la Comunidad en las 'Jornadas' anuales del Real Sitio de San Lorenzo», en *La Música en el Monasterio del Escorial*. San Lorenzo del Escorial, Actas del Symposium. Ediciones Escorialenses, 1993, pp. 145-168.

CAMPOS, F. J., «La vida cotidiana en el Monasterio de San Lorenzo el Real del Escorial a fines del Antiguo Régimen (1780-1830)», en *Monjes y Monasterios Españoles*. Actas del Symposium. San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 1995, vol. III, pp. 833-903.

CAMPOS, F. J., «La vida y el ambiente cotidiano en el Escorial durante la época del 'Tratado de San Lorenzo', 27-X-1795», en *Anuario Jurídico y Económico Escorialense* (San Lorenzo del Escorial), 29 (1996) 893-926.

¹²⁵ Durante mucho tiempo toda esta documentación fue recogida y mantenida como «Archivo Secreto de Fernando VII», aunque hubo unos años que si pudieron ser consultados, según asegura A. Rotondo en 1862: «De creer es que un cajón sellado que existe en el Real archivo de S.M., y que fue traído del Escorial por el Sr. Calvet, Secretario de la Mayordomía mayor, en 1827, contenga todos los pormenores de esta célebre causa. La prohibición que hay de registrar este cajón nos ha obligado a buscar materiales en otras obras, donde seguramente no escasean: y esto no debe extrañarnos, si calculamos que por espacio de 20 años han podido ser registrados los documentos que hoy con tanto cuidado se guardan», *Historia*, o.c., p. 182, nota 2.

- CEBALLOS-ESCALERA, A. DE, y GARCÍA MERCADAL, F., «Cruz de Distinción de El Escorial o Premio a la Inocencia», en *Las órdenes y condecoraciones civiles del Reino de España*, Madrid, Ed. del Boletín Oficial del Estado, 2003, pp. 217-218.
- CEBALLOS-ESCALERA, A. DE, y GARCÍA MERCADAL, F., *Las Órdenes y Condecoraciones civiles del Reino de España*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2003, p. 217.
- ESCÓIQUIZ, J. DE, «Memorias», en *Memorias de tiempos de Fernando VII*, Atlas, Madrid 1957, vol. I, pp. 11-60 y 79-103, ed. de M. Artola, BAE, nº 97.
- ESCÓIQUIZ, J. DE, *Representación escrita por ... Maestro del señor don Fernando VII, siendo Príncipe de Asturias, principal fundamento de la Causa del Escorial... Acusación ... por don Simón de Viegas, fiscal del Consejo Supremo de Castilla, contra... Escóiquiz..., por don Juan de Madrid Dávila, abogado...*, Carreño, Cádiz 1809.
- FRASER, R., *La maldita Guerra de España. Historia social de la Guerra de la Independencia, 1808-1814*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 35-38, 58, 68, 74 y 134.
- GARCÍA DE LEÓN PIZARRO, J., *Memorias*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, ed. de A. Alonso Castrillo.
- GODOY, M. DE, Príncipe de la Paz, *Memorias*, Madrid, Atlas, 1965, vol. II, pp. 187-301, ed. de C. Seco Serrano, BAE, núms. 88 y 89.
- IZQUIERDO HERNÁNDEZ, M., «Informes sobre España (diciembre 1807 a marzo 1808) del gentilhombre Claudio Felipe, conde de Tournon-Simiane, al Emperador Napoleón I. Traducción, comentarios y notas, de ____», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 137 (1955) 315-357.
- IZQUIERDO HERNÁNDEZ, M., *Antecedentes y comienzos del reinado de Fernando VII*, Madrid 1963.
- LAFUENTE, M., y VALERA, J., *Historia General de España*, Barcelona, Montaner y Simón Eds., 1889, t. XVI, pp. 148-206.
- LLORENTE, J. A. (Nellerto), *Memorias para la Historia de la Revolución Española con documentos justificativo*, París, Plassan, 1814-1816, 3 vols.
- MARTÍ GILABERT, F., *El Proceso de El Escorial*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1965.
- MARTÍNEZ RUIZ, E., «La vertiente política de la crisis del reinado de Carlos IV (1788-1808). Intento de valoración bibliográfica», en MOLAS RIBALTA, P. (ed.), *La España de Carlos IV. I Reunión científica de la Asociación de Historia Moderna*. Madrid, Tabapress, 1991, pp. 141-167.

- MURIEL, A. *Historia de Carlos IV*, Atlas, Madrid 1959, 2 vols., ed. de C. Seco Serrano, BAE, núms. 114 y 115.
- NELLERTO, J. (J. A. Llorente), *Memorias para la Historia de la Revolución Española con documentos justificativos*, Plassan, París 1814-1816, 3 vols.
- PÉREZ DE GUZMÁN, J., «El primer conato de rebelión precursor de la Revolución en España», en *España Moderna*, 250 (1909) 105-124; 251 (1909) 18-68.
- PÉREZ GALDÓS, B., «La Corte de Carlos IV», en *Episodios Nacionales*, Aguilar, Madrid 1977, vol. I, pp. 255-355; eds. recientes, Barcelona, Crítica, 1995, y Madrid, Alianza, 1996 y 2002.
- QUEVEDO, J., *Historia del Real Monasterio de San Lorenzo, llamado comúnmente del Escorial*, Madrid, Est. Tip. de Mellado, 1849, pp. 206-211.
- ROTONDO, A., *Historia descriptiva, artística y pintoresca del Real Monasterio de S. Lorenzo comúnmente llamado del Escorial*, por E. Aguado, Madrid, Impresor de Cámara de S.M. y de su Real Casa, 1842, pp. 182-183.
- SECO SERRANO, C., «De Trafalgar a Fontainebleau y Aranjuez», en *La Época de la Ilustración, vol. II: Las Indias y la Política Exterior*. Historia de España fundada por Menéndez Pidal y dir. por J. M^a Jover, Madrid, Espasa Calpe, 1988, t. XXXI-1, pp. 677-729, esp. 712-719.
- TORENO, CONDE DE, *Historia del Levantamiento, Guerra y Revolución de España*, Atlas, Madrid 1953, pp. 1-19 (años 1806-1807), BAE, n^o 64.
- TORRES AMAT, F., *Vida del Ilmo. Señor D. Félix Amat Arzobispo de Palmyra, Abad de San Ildefonso, confesor del Sr. D. Carlos IV...*, Madrid, Imp. que fue de Fuentenebro, 1835.
- VILLA-URRUTIA, MARQUÉS DE, *La reina María Luisa, esposa de Carlos IV*, Madrid, Tip. Artística, 1927.

RAMIRO FLÓREZ Y ARIAS MONTANO: DOS ERUDITOS, DOS HUMANISTAS

Por ISABEL BALSINDE
Fundación Universitaria Española

Cuando me encargaba de la sección de libros antiguos de los siglos XVII y XVIII en la biblioteca del Palacio Real, a principios de los años noventa, tuve ocasión de conocer a Ramiro Flórez, que frecuentaba la biblioteca para consultar sobre todo textos de Arias Montano. Día a día teníamos ocasión de charlar y, a veces, cuando terminaba mi jornada laboral, nos acercábamos al Café de Oriente a tomar un pincho. En 1995, Consolación Morales, patrona delegada de la Biblioteca de la FUE, me propuso colaborar por las tardes en esa institución. Fue entonces cuando mi relación con Ramiro Flórez se hizo más frecuente.

Un año después me incorporé a la dirección de la biblioteca de la Fundación Universitaria Española, a jornada completa, y abandoné definitivamente el Palacio Real. Eso fue en octubre de 1996, y recuerdo que Ramiro Flórez se alegró de tener ocasión de verme más a menudo y de este modo poder iniciar algún trabajo juntos. Así surgió el libro *El Escorial y Arias Montano: ejercicios de comprensión*. Nos reuníamos en algún restaurante a cambiar impresiones, luego en su casa de Madrid y, por último, en su casa de El Escorial, donde pasábamos ratos estu-
pendos con su mujer, Amparo. Me propuso entonces encargarme de la edición de este libro, y contribuir a él con la parte bibliográfica y bibliotecaria de Arias Montano. Así lo hicimos, y el libro salió adelante. Un par de años después, Don Ramiro me comentaba alegre que el libro “se había agotado”.

Después de este trabajo, nuestra relación continuó siendo cálida y charlábamos en su despacho de la Fundación de sus próximos artículos o de su interés por el tema de la globalización, entre otros. Y de cine, que en él era más que una afición. Disfrutaba compartiendo sus conocimientos y, como buen filósofo, trataba de analizarlo todo desde diferentes puntos de vista, para lo que implicaba a su interlocutor. Siempre centraba su discurso en el ser humano.

Tras la desaparición de Don Ramiro, no quiero dejar pasar la ocasión que me ofrece el Seminario de Pensamiento para contribuir al homenaje de uno de sus más importantes representantes.

Por consiguiente, trataré de recordar el interés de Don Ramiro por todo lo relativo a Arias Montano y El Escorial, basándome en nuestras conversaciones y en el libro que preparamos juntos.

En el panorama cultural de la España de Felipe II destaca la figura de Benito Arias Montano (1527-1598), teólogo, político, esteta y transmisor entusiasta de conocimientos. Participante activo en los problemas de Flandes, vistorio de Portugal, destacado en el Concilio de Trento y director de la magna *Biblia Regia* (o *Políglota de Amberes*), fue sacado de su retiro por Felipe II para dirigir la biblioteca de El Escorial y adoctrinar a los frailes en el saber de las lenguas orientales. A su actividad política y diplomática unió una formación humanística muy amplia, que abarcaba el conocimiento de ocho lenguas y estudios de teología, artes y filosofía en las universidades de Alcalá de Henares y Sevilla. Su estancia en Flandes le permitió conocer a figuras ilustres de la talla de Justo Lipsio, Plantino u Ortelio, entre otros, así como imbuirse del ambiente protestante, que pudo contrastar con su formación católica y sus planteamientos contrarreformistas.

Arias Montano, como humanista y cristiano, adopta el principio hermenéutico como arranque metodológico. La Escritura bíblica era intérprete de sí misma. Así parte siempre de la literalidad pura sin abandonar los sentidos simbólicos, por lo que sigue siendo también una de las claves de comprensión del Escorial definitivo y último.

Nos habla bastante de sí mismo en sus obras, de sus amistades, de sus estudios, de sus aficiones, de sus habilidades diplomáticas, de sus anhelos de vida retirada, etc. Sin embargo, da la impresión siempre de que algo queda por decir o que hay algo detrás de sus palabras.

De personalidad seductora, creaba admiradores inquebrantables y fidelidades a toda prueba, a la vez que adversarios despiadados. Se habla de que tuvo algunos discípulos, pero realmente fueron alumnos deslumbrados, incapaces de adoptar posiciones críticas ante las sentencias de su maestro.

Pero en el libro que estamos comentando no se ha pretendido (no hubiera sido posible) descifrar todas las incógnitas. Arias Montano nunca quiso ser, ni fue, filósofo, pero no pudo evitar la toma de una postura con relación a la Filosofía, que había condicionado la casi totalidad de los saberes de su tiempo. En este sentido, es un claro exponente del tipo de intelectual que caracteriza las inquietudes mentales de su época. Es el humanista, el pensador condicionado por su biblismo esencial.

No puede decirse que su formación filosófica fuera deficiente, dado el ordenamiento pedagógico que le tocó vivir. A sus estudios de Artes en Sevilla, llevados dentro de un tomismo de legal observancia, añade y superpone sus estudios en Alcalá, en el marco de la apertura de las tres vías (tomismo, escotismo y occamismo). En muchas había criticado la vacua palabrería de muchas materias en el sistema educativo. Por lo que toca a las disciplinas filosóficas, sólo alaba el estudio de la Lógica y la Dialéctica porque ordenan el ejercicio de la razón y porque son auxiliares de la Retórica.

Su atracción bíblica estaba alimentada por su amor a la Teología. Por ello fue llevado a Trento, donde se le admiró. Pero esa vocación biblista exigía unos grandes conocimientos del pasado y de las lenguas clásicas y orientales, que Arias Montano tenía. Con la tarea de biblista nace su obligada condición de humanista. Su metodología consiste en adoptar el género llano, familiar y sencillo de interpretación del texto bíblico, partiendo de la misma significación de las palabras.

Desde muy temprano en su vida de escritor, alentó el deseo de escribir una obra que resumiera y mostrara lo más íntegramente posible su pensamiento, nacido y fundamentado en sus conocimientos bíblicos.

Según fray José Sigüenza, Arias Montano iba mucho más allá de una actitud desdeñosa hacia la Escolástica. Se trataba de una crítica razonada: según él, lo sagrado de la Teología quedaba desnaturalizado al haber sido encapsulado en conceptualizaciones de la Filosofía clásica o pagana. Quedaba así fuera de la razón reconciliadora del Renacimiento. Pero el texto bíblico era también texto literario y sería demoledor que esta crítica

a una filosofía se deslizara hacia una crítica integral de toda la razón inquisitiva, de toda aplicación y función constituyentes de la racionalidad humana. Esa actitud de Arias Montano hacia la filosofía, precisamente por no estar teorizada adecuadamente en sus escritos, nos resulta hoy demasiado esclavizada al sistema de necesidades intelectuales e inmediatas del momento. Ahora bien, mirar sólo a Arias Montano desde el lado de su desdén por la Filosofía sería empobrecerlo; este aspecto hay que restringirlo al ámbito de la religiosidad. A ello hay que unirle su humanismo cultural, que consiste en centrarse en el hombre como ser histórico y en la apertura ilimitada a todos los ámbitos temporales del saber humano. Hay que sumar también su simpatía por un neoestoicismo (siguiendo a Justo Lipsio) que se esfuerza en ser religioso. Es un humanismo que desea concordia, reconciliación y tolerancia.

En cuanto a El Escorial, se mire como se mire, ha de pensarse siempre en la completa y entera visión de sí mismo. De ahí la dificultad de aislar temas o estudios parciales que ofrezcan una comprensión adecuada en su exposición. El Escorial es plural y ante todo presencia del poder, y por ahí debe comenzar cualquier intento de comprensión de la obra en sí. Como centro cultural posibilitado por la magnificencia de la obra fundada por Felipe II no rindió los frutos deseables, con eficacia proyectiva hacia el futuro.

Seguramente Arias Montano fue el primero o uno de los primeros en tener noticia oficial y directa del deseo del rey de establecer una biblioteca en El Escorial. La cosa iba más allá de una biblioteca útil y necesaria y se hace a Arias Montano el supervisor y seleccionador, además de responsable financiero de todos los libros. En los documentos existentes puede comprobarse la seriedad y actividad febril con que se apresuró a cumplir el mandato del rey, en todos los lugares por donde fue (Italia, Francia, Alemania, Flandes). No sólo se preocupa del envío de los libros, sino también de los datos materiales con los que han de cuidarse.

Pero las novedades que intentó introducir, por necesidad de la biblioteca y por otras, como fueron los estudios filológicos (en concreto el árabe y el hebreo) trajeron disensiones y, aunque se dieron órdenes claras para su desarrollo, nunca se cumplieron institucionalmente. Por otra parte, la ausencia de una actitud puramente teórica contribuyó a reforzar el estancamiento y paralización ante lo nuevo. Unido a la idolatración de la letra bíblica iba el desdén por la razón discursiva, por toda filosofía que

no fuera el acercamiento hacia un estoicismo devoto como forma de vida y una religiosidad interior, pero sin coherencia estimulante para todo el ámbito del conocimiento humano, como postulaba el gran monumento. Arias Montano tuvo sin duda motivos para sentir temor y no arriesgarse a flexibilizar las estructuras existentes. Era una época poco propicia para la especulación y la conceptualización. Por eso, testigo de un modo de sentir y pensar de su época, fue a la vez su esclavo y sólo le incitaba a hacer obras literarias o plásticas.

Hay un apartado en el libro que estamos comentando dedicado a la obra *Humanae Salutis Monumenta*, realizada por Arias Montano. Se trata de un libro devocional, que puede parecer ingenuo, pensado para enseñar y para deleitar. Se caracteriza por su horacianismo de base y por la presencia de muchos otros autores clásicos. Su autor sentía la poesía y quería ser un poeta, y poeta cristiano. Conocía perfectamente los modos y formas poéticas de la Biblia. Tenía igualmente interiorizados los modos y formas de los poetas clásicos. El problema que se le planteaba era ¿cómo construir una literalidad que se ciñera a la finalidad deseada de sincero mensaje cristiano? Cuando hace gala de los amplios conocimientos de los poetas clásicos que cita en su obra, siempre los ubica en el contexto elegido del mensaje que trata de exponer, obviamente cristiano.

La ambigüedad del poeta se complica por su afán de escribir en latín. Ya en su tiempo le criticaban por no querer apearse de su latín, y él se justificaba diciendo que era lo normal, porque escribía para latinos. Cuando los mejores intelectuales intentaban escribir en castellano para hacer de él una lengua culta, Arias Montano escribe un castellano que deja mucho que desear, si lo comparamos con el de sus colegas de las mismas inquietudes intelectuales y religiosas. A él le venía mejor escribir en una lengua aprendida y que dominaba hábilmente.

El éxito del libro en Europa se puede deducir de las numerosas impresiones hechas en vida del autor. Es la obra más popular de Arias Montano. En España, sin embargo, fue un fracaso rotundo. El libro había sido editado en Amberes y refleja perfectamente el ambiente espiritual y bíblico de Flandes, cansado y aburrido de confrontaciones ortodoxas, que buscaba lecturas artísticamente atrayentes y espiritualmente relajantes. Iba dirigido lo mismo a clérigos que a laicos, y llevaba bien claro en la portada una de sus finalidades: “para recrear el ánimo de las personas piadosas”. Pero en España, el concilio de Trento limitó la lectura de la

Biblia. Además, el hecho de estar escrita en latín, cuando en España ya había surgido una literatura de libros de piedad escritos en castellano y accesibles a todos los públicos, fue un obstáculo más.

En todo caso, el libro es representativo de su tiempo, lo que refleja el clima cultural y espiritual de Europa. Y el de España, que en ese momento vive una tensión y preocupaciones distintas.

También analizó Ramiro Flórez el lado artístico de Arias Montano, al que calificó de esteta en su modo de contemplar la vida. Pero siempre supeditó el arte a la función didáctica de atracción y a la iluminación de contenidos religiosos, políticos y sociales. Sus acciones artísticas serán proyectos de transmisión de saberes para el ennoblecimiento de la interioridad espiritual.

Estamos en la España del siglo XVI, en la que la religiosidad era el entramado más aglutinador y definitorio de la vida social, el clima que se respiraba y el canon discriminatorio de conductas y comportamientos tanto individuales como colectivos. En esa sociedad le tocó vivir a Arias Montano.

Como escritor debutó con la poesía. La poesía es para él el arte en que la mente humana es más libre. No obstante, considera que la pintura es el arte más útil porque es también el que mejor expresa la hermosura natural, hasta el punto de poder engañar a los sentidos. En cuanto a la escultura, va precedida por la fase previa del dibujo y la pintura. En ella prima como punto de partida el contenido y configuración de la mente. También recomienda encarecidamente el conocimiento de la arquitectura. Sin embargo, no suele considerar de forma aislada y singular a la música.

Acorde con su atención a las artes está su relación con los artistas. Insiste en la necesidad del aprendizaje artístico ante los artistas creadores. Sabemos que el mayor círculo de amistades artísticas lo reunió en Flandes y en Roma, pero no tenemos sin embargo noticia de las relaciones, que debieron de existir, con los artistas de El Escorial.

Arias Montano establecía de forma rápida e intimista una corriente de empatía con los artistas que encontraba en su actividad de estudioso. Con algunos el encuentro se tradujo en colaboración. Su forma de relación con los creadores podríamos calificarla de humanista, en el sentido en que abarcaba e implicaba comunicación con las vivencias estéticas, y a la vez tolerancia y respeto ante las intencionalidades iconológicas. Por encima de la competencia por destacar, los humanistas buscaban crear

un mundo comprensivo. Hoy esto puede parecerse a amaneramiento o exceso de retórica, pero Arias Montano, dentro de ese clima, reorientaba la vibración de la vivencia estética hacia la didáctica y la pedagogía religiosa.

Define el arte como la razón que trata de emular a la naturaleza (*Aemula naturae ratio*). Pero en él no se da nunca una disociación entre belleza natural y belleza artística.

Termino aquí y concluyo recordando, como al principio, el interés de Ramiro Flórez por enfocar sus estudios desde el punto de vista del hombre. Así, Arias Montano, a la vez que ha sido estudiado en su faceta externa de político y diplomático, ha sido visto en su interior, en su faceta humana, en su melancolía y en sus renunciaciones.

«EL MAGO DE LA PALABRA»
IN MEMORIAM:
EXCMO. SR. D. RAMIRO FLÓREZ

Por ÁNGELES LÓPEZ MORENO
*Catedrática de Filosofía del Derecho y Filosofía Política
Universidad Complutense de Madrid*

I. EVOCANDO LOS ENCUENTROS CON DON RAMIRO: «EL MAGO
DE LA PALABRA»

Como cada noche, al traspasar la pesada puerta de acceso a la entrada de carruajes que precede al cuadrado patio interior del edificio de la Fundación Universitaria Española, me dirigí hacia el ascensor, ansiosa por llegar al pequeño palomar de mi vivienda y desprenderme de la pesada bolsa de libros que, durante la laboriosa jornada, había reunido para la investigación que durante meses venía elaborando. Todo alrededor permanecía quieto y en silencio, cuando mis ojos se dirigieron súbitamente a una de las ventanas que daban al patio interior, atraídos por la luz que reinaba en su interior. Inmediatamente identifiqué la habitación iluminada con el despacho donde incansablemente y día tras día estudiaba y escribía D. Ramiro.

Mecánicamente mis pies dirigieron mi cuerpo hasta situarlo frente al alargado ventanal que permanecía iluminado y abierto de par en par. De forma espontánea brotó de mi boca el saludo nocturno con que en otras ocasiones le solía interrumpir y al que seguía una breve y siempre afectuosa y luminosa conversación. Giré la cabeza al creer percibir un sonido de palabras a mis espaldas, una voz cariñosa que contestaba a mi

saludo quedamente. Cuando volví la vista descubrí que esa voz se alejaba envuelta en un aletear denso y suave que se escuchaba ahora como perdido en la distancia. Un azul turbador, un negro frío, un amarillo hiriente y un verde paralizante quedaron incrustados en mi retina y en mi memoria. Ya en el ascensor asumí la certeza de que no lograría dormir. Y así fue: la oscuridad se rompió con el alba. Los sonidos incipientes de la ciudad al desperezarse comenzaron a rasgar el silencio, el mundo emergía del sueño, y yo continuaba despierta y exhausta. La mente plagada de recuerdos de tan admirado amigo y maestro, el pulso ralentizado, los latidos del corazón casi inaudibles.

Durante la noche todo aconteció como una sucesión incontrolada de brumas espesas, como un largo y agotador éxodo a través de páramos desiertos, como una singladura hacia no se sabe dónde surcando nieblas opacas: la búsqueda infructuosa de la salida de un laberinto circular cuyo arquitecto lo había diseñado de imposible por inexistente escapatoria. El laberinto del cúmulo de preguntas con que se enfrenta el pensamiento en la búsqueda de respuestas que ansiaba obtener de aquél que, en otro tiempo no muy lejano, había contribuido con generosa gratitud a esclarecerlas. Como Ariadna me preguntaba ¿quién prefieres que te encuentre antes: el minotauro para así permanecer el resto de tu vida en el laberinto, o Teseo, que te sacará de nuevo al mundo? Me respondí: hay que elegir entre una prisión que, aunque sea segura y divertida como un laberinto, no deja de ser cárcel, y el vasto mundo, inseguro y lleno de riesgos, pero donde se puede ejercitar el bien de la libertad, tan afecta, tan conocida y tan llena de contenido valioso para D. Ramiro.

Como tantas otras ideas, el lenguaje ocupó el centro de nuestro interés. El maestro hablaba, yo escuchaba fascinada sus palabras, porque D. Ramiro era un «mago de las palabras», un gran dominador del lenguaje. Su amor por el lenguaje y esa pasión suya por el texto escrito, especialmente el que procede del pensamiento y la poesía mística, se traducían siempre en su forma de hablar, embrujadora y envolvente, acariciante y convincente, y, sobre todo, precisa y clara. Exigencia de claridad que, en coincidencia con García Morente, debe acompañar a todo pensamiento bien dirigido y, «no sólo, porque la claridad sea la cortesía del filósofo, sino porque, de hecho, a quien bien concibe nunca le faltarán las palabras y modos apropiados para expresar lo concebido»; frente a

la superficialidad, exigencia de precisión, exactitud, orden, medida y figura.¹

No es extraño, pues, que al escucharle parecía como si el pensamiento y la poesía cobrasen vida, como si dejaran de ser esas materias complejas, inútiles y abstractas que pocos comprenden y muchos desprecian y que, tratadas por él, se convertían en algo que nos obliga a sentir y a vivir hasta el punto de desembocar en una necesidad ineludible a la que dedicar lo mejor de uno mismo. La dedicación a pensar, la tarea de pensar, a él tan afecta, aunque difícil, es lo único fructuoso; se aprende sólo pensando, «el arte de pensar sólo se alcanza ejecutándolo», y se enseña a pensar facilitado la situación que nos obligue a pensar, «enseñar a pensar es apuntar a la situación que nos ponga en trance» lo cual no puede conseguirse «sin la previa ejecución ya del pensar».²

Por esta razón D. Ramiro comprendió muy bien la inquietud que despertaba el lenguaje en Heidegger y supo captar el lugar que ocupa en su pensamiento, así como los «virajes» que en torno a él se producen.³ Primero como «existenciario» incorporado en la trama difícil del «encontrarse» («*Befindlichkeit*») y del «comprender» («*Verstehen*»), el habla y el lenguaje, en línea con el «*lógos apofantikós*» aristotélico, es el logos como «patentización» de lo que dice el ser en su modo peculiar de aparecer en el mundo; después como «decir del ser», como «correspondencia con el ser», como morada de la esencia del hombre, como llave que abre la puerta de la casa del ser («el lenguaje es la casa del ser y en ella habita el hombre», repite machaconamente Heidegger); mas tarde como «experiencia andada al caminar» y, por último, como «lógica del silencio» o «lenguaje de la esencia», a la que D. Ramiro califica como epifanía sacral y de salutación, de amor y de temor, de profecía o anuncio místicos, es la presencia de lo numinoso, de lo anonadante y arrebatador, es, en definitiva, el destello de la divinidad anunciándose desde su permanente ausencia. Es, concluye D. Ramiro, «la maravilla sentida por el alma y los sentidos, de que algo sea» de la que habla el poeta Jorge Guillén y que representa el contrapunto del sentir de León Felipe quien, con cruda dureza, nos presenta así a la palabra:

¹ R. FLÓREZ FLÓREZ, «Misión del pensamiento en García Morente», *Cuadernos de Pensamiento*, nº 2, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, p.82.

² *Ibid.* pp. 82 y 83.

³ R. FLÓREZ FLÓREZ, «El enredo del lenguaje en Heidegger», *Cuadernos de Pensamiento*, nº 14, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2001, pp. 225-258.

«¿Pero, ¿qué están hablando esos poetas ahí de la palabra?
 Siempre en cuestiones de modisto:
 Que si desteñida o apretada...
 Que si la túnica o la casaca...
 ¡Basta ya!
 La palabra es un ladrillo. ¿Me oísteis?...
 ¿Me ha oído Vd.,
 Señor Arcipreste?
 Un ladrillo, el ladrillo para levantar la torre...
 y la torre tiene que ser
 alta...alta...alta...hasta que no
 pueda ser mas alta.
 Hasta que llegue a la última cornisa
 de la última ventana
 del último sol
 y no pueda ser mas alta.
 Hasta que ya entonces no quede mas que un ladrillo solo,
 el último ladrillo...
 la última palabra
 para tirársela a Dios
 con la fuerza de la blasfemia
 o de la plegaria...
 y romperle la frente..Haber si dentro de su cráneo
 está la Luz...o está la Nada.»

II. CONTENIDO DE LOS ENCUENTROS: APRENDER A PENSAR

Ahora, pasado el tiempo, yo también he comprendido la presencia de esta inquietud en el maestro.

—¿Qué te sugieren los nombres «filosofía» y «poesía»? me preguntó en una ocasión.

Sin pensar le contesté:

—Verde y azul.

—¿Cómo? —su gesto de extrañeza me cohibió—. Te pregunto por unas palabras, cargadas además de tanta significación y tú me hablas de dos colores. No comprendo.

Sintiendo un rubor ardiente poblar mis mejillas, con voz casi inaudible

me atreví a explicarle que desde pequeña me sucede con las letras algo que te parecerá insólito:

—No soy capaz de verlas todas iguales, quiero decir todas del mismo color, sino que a cada una le atribuyo, no me preguntes en virtud de qué, un color distinto, el suyo, de forma que al ver o pensar una palabra la identifico, mucho más que por su sentido real, por uno o más colores, dependiendo de las letras que la componen.

—Esto es realmente curioso, por decirlo de alguna manera.

Sonrió y la ironía le incendiaba unos ojos, pequeños y cansados, que atónitos me miraban por encima de las gafas.

—Desde que tenía pocos años y aprendí a leer —añadió— he estado enamorado de una mujer, la filosofía, y de su hija no reconocida, la poesía; ambas son mis dos amores; he devorado, y creo que asimilado bien, cientos de libros extraordinarios; he escrito muchos libros y artículos como sabes y todos parecen haber tenido muy buena aceptación; creo haber sido un buen profesor de filosofía y ahora resulta que durante todo ese tiempo se me ha estado escapado una clave esencial de los textos filosóficos y poéticos, lo que podríamos llamar su cualidad cromática, ¿no es así?

—No era mi intención ofenderle ni, mucho menos, enseñarle nada —repuse—. Simplemente le he contado algo, como usted ha dicho, curioso.

—Disculpa, mujer, pero tengo la cabeza bastante cansada. Pensaré sobre este asunto. Ya continuaremos en otra ocasión.

Se alejó con su andar pausado sin volver la vista ni una sola vez, mientras yo quedaba naufragando en una extraña sensación donde se mezclaban vergüenza, remordimiento y tristeza.

A los pocos días, en el pasillo de entrada al edificio de la Fundación, nos volvimos a encontrar. Era media tarde y D. Ramiro, como en otras ocasiones, caminaba hacia la Sala de Conferencias ubicada en la primera planta. Se iniciaba un nuevo Seminario de Pensamiento y corría a su cargo presentar al conferenciante. Levantó la mirada y la fijó en mis ojos: no había en ella rastro de ironía, tan sólo la sombra de una inmensa interrogación aún no satisfecha.

—Ven, ven, me gustaría que habláramos un poco sobre lo que me dijiste el otro día, porque bien pensado me resultó fascinante cuando medi-

té sobre ello, pero lo cierto es que no he llegado aún a comprenderlo muy bien. Según tú, si no lo entendí demasiado mal, a cada letra le corresponde un color, pero no uno cualquiera, caprichoso o cambiante, sino precisamente el suyo, y es a través de esta forma tan original como tú percibes las palabras, las frases, mas que por el significado convencionalmente admitido. ¿Voy bien?

—Sí, me has comprendido perfectamente, respondí. La A es rojo, la I es verde, la O es azul, la E es amarillo, etcétera.

—Entonces estamos de acuerdo en algo aunque tú lo has llevado mucho más lejos —respondió con su rostro sonriente—: el mundo, y todo lo que éste contiene, sea animal, vegetal o mineral, se presente estado líquido, sólido o gaseoso, no existe realmente hasta que aparece la palabra que lo nombra, creada por la inteligencia humana, que es por tanto lo único que escapa y es anterior a lo demás, algo así como los dioses que las diversas religiones predicán. Hasta aquí mi idea. Y tu ampliación del fenómeno, habría que decir mejor, complejización del fenómeno, consiste en levantar un escalón más: las cosas no son hasta que no son nombradas, pero a su vez la palabra, cada palabra, tiene su color o colores distintos, de modo que no es originaria: lo prístino es el color que confiere el tono a la palabra para que ésta nombre, ¿no es así?

—No lo sé —repuse—, la verdad es que nunca he pensado en todo eso unido, ni con tal intensidad, ni desde luego tan rápido. Diría que lo mío es básicamente intuición y sensibilidad. En este momento me siento confusa.

—No te preocupes —contestó—: si unimos nuestras capacidades de intuición y sensibilidad, las tuyas mayores que las mías, y nuestra capacidad de pensamiento, aunque sólo sea por años la mía mayor que la tuya, tal vez lograremos un resultado fabuloso, no sólo para el conocimiento, sino sobre todo para nuestras propias vidas. Asimila mi pensamiento, yo asimilaré tu intuición y continuaremos hablando.

Transcurrieron varias semanas sin que volviéramos a encontrarnos cuando inesperadamente, en esta ocasión por una amplia calle ruidosa y llena de gente, le vi venir de frente; su vista cansada y deteriorada por la edad le impidió reconocermé ni siquiera en la corta distancia. Me detuve a su lado, le salude y, de inmediato, al escuchar mi voz me tomo del brazo, como buscando apoyo, retomando de inmediato el diálogo.

—He pensado —le dije—.

—Yo también. Bueno, quiero decir que he sentido.

—¿Y?

—Me he dado cuenta de algo que nunca se me había ocurrido observar, a pesar de que es tan evidente que parece imposible no verlo: todo lo que nos rodea, sin excepción, tiene un color; si la palabra, cuando nombra, crea el ser, y en eso ya coincidimos el otro día, es evidente que ella misma ha de poseer un color, aunque éste no sea estrictamente físico o material, pues quizá se represente tan sólo en nuestra imaginación.

—Exacto. Siempre ha sido claro para mí que lo peor de la ceguera no es el no poder percibir las figuras, sino la incapacidad para apreciar los colores. De igual manera, la ceguera espiritual se manifiesta en la ausencia de mirada interior para diferenciar los colores de las letras, que se ven todas negras, como el ciego lo ve todo negro.

El mundo es lo que las palabras dicen que es —esto es lo que he pensado gracias a ti— y, por lo tanto, el desconocimiento o incomprensión de la vida o de la muerte, de la ternura o el sentimiento, de la sabiduría, se traduce en que las letras pierden su color y consiguientemente gran parte de su sentido. ¿Tú has pensado sola todo lo que has dicho?

Replique ¿tú has sentido sólo todo lo que dices?

Me miró con complicidad y sonrió.

—Chiquilla, quiero verte en mi despacho el próximo miércoles. ¿Vendrás?

—Si —respondí—.

—Hasta el miércoles, pues. ¡Ve con Dios!

III. RESULTADO DE LOS ENCUENTROS: SINTONÍA CREADORA

Ocupé mi pensamiento durante ese fin de semana en adivinar y predecir el rumbo que seguiría nuestro tema de diálogo. Ese sábado trabajé durante toda la mañana y ya bien entrado el día —emulando los largos paseos que D. Ramiro gustaba practicar por los alrededores del que consideraba su medio natural, El Escorial— decidí salir a caminar por El Retiro. La tarde era fría, aunque clara, con un cielo totalmente despejado,

alto y azul, que inspiraba una sensación de tranquila protección. Como en tantas ocasiones mis pies casi mecánicamente tomaron la ruta de «La Rosaleda». El colorear de las rosas de invierno se divisaba a bastantes metros y el aroma se hacía cada vez mas intenso en la cercanía. Junto al rojo pasión el amarillo intenso, el rosa cálido y el blanco limpio... Admiré la mixtura cromática y multitud de fragancias envolvieron mi espíritu revitalizándolo.

A mi regreso el sol era un enorme disco rojo anclado en las copas de los frondosos árboles, a cuyas hojas hacía variar por segundos sus tonos naturales. De nuevo rememoré el tema de nuestra charla, me detuve a contemplar el plural colorido que ante mí mostraba la naturaleza y sobre-cogida quedé apresada en ella. Ahora me resulta imposible describir el cúmulo de sensaciones que mantuvieron presa mi atención no sé por cuanto tiempo. Ningún comentario en prosa puede llegar a expresar la hermosura y alegría que experimentó mi espíritu y como «casa sosegada» fui capaz de captar con toda nitidez la presencia real afectiva de la divina hermosura que gratuitamente me obsequiaba con ese mágico momento. Comprendí entonces la hondura de las estrofas místicas del «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz comentadas magistralmente por D. Ramiro:⁴

«Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura
y, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura» .

Y llegó el temido miércoles.

—¿Qué somos nosotros? —me dijo al cerrar la puerta de su despacho.

—Tú, mi profesor y maestro; yo, una alumna que te admira.

—No me refiero a eso. Intenta distinguir entre tu persona y la mía basándote en alguna característica singular.

—Tu eres muy racional y yo muy intuitiva

⁴ R. FLÓREZ FLÓREZ, «Razón mística: la experiencia de la interioridad en San Juan de la Cruz y San Agustín», ponencia presentada al Simposio sobre San Juan de la Cruz, celebrado en Ávila durante el otoño de 1987, en *Cuadernos de Pensamiento*, 2, Madrid, FUE, 1988, pp. 161-208.

—Correcto. Esa es la razón por la que tu sentido natural de la estética prefiere las formas y sobre todo los colores —esto es, la pintura— y yo tiendo más a las construcciones necesariamente ordenadas que conforman el pensamiento y la creación literaria.

—Tú sólo ves, o hasta ahora veías, un color, mientras que yo los veo todos.

—De acuerdo. Y de ahí que algunos de los libros que he escrito tal vez no me parezcan tan buenos, porque les falta lo que desde ahora, sin ningún tipo de ironía, llamaremos cualidad cromática. ¿Se te ocurre algo más?

—Sí: tú eres un hombre, un gran pensador que contempla la vida desde la madurez serena y yo una mujer universitaria que vibra por expresar la verdad que, desde niña, siento viva en la realidad.

—Sí, pero tú has logrado algo que yo no he conseguido con la madurez que dan los años: has inventado un alfabeto de colores en el que has reunido armónicamente la racionalidad propia de la lengua con la necesaria pincelada de sensibilidad o instinto que ésta ha de poseer para, en verdad, ser expresiva. Tu alfabeto es un símbolo del equilibrio indispensable para vivir y crear, equilibrio del que nace la belleza, de la que a su vez nace el Arte, la suprema interpretación que del mundo hace el hombre.

—Ya no se me ocurre ninguna distinción más, D. Ramiro, dije un poco agotada.

—Piensa. Solamente queda una, que es la más sencilla y al mismo tiempo la más trascendente y fructífera.

—Tú eres un hombre y yo una mujer.

—¡Bravo! Mira chiquilla, como una habitación donde nunca penetra el sol, un hombre sin una mujer o una mujer sin un hombre acaban siendo devorados por las tinieblas, el desconcierto y el silencio, por la destrucción lenta pero corrosiva del tiempo, por el hastío y la inutilidad: sólo el amor puede vencer a la muerte; a la desaparición definitiva opone el recuerdo irrompible, a las pequeñas muertes cotidianas la resistencia de la espada bien forjada, a las tres o cuatro grandes muertes que toda persona sufre a lo largo de su vida. Sólo el amor, reconozco una vez más, como

máxima expresión de lo humano, une con cadenas de plata dos existencias hasta entonces errantes. Sólo el amor es vínculo entre los hombres; porque somos frutos del amor de Dios y, en Su búsqueda transcurre todo nuestro proyecto de vida. Su amor está en nuestra vida, en nuestra alma, en nuestra memoria. «In te supra me», del que da cuenta Agustín, «tú estás en mí, pero estás en ti por encima de mí».⁵

—¿Estás reconociendo, entonces, que el amor fecunda también al entendimiento? Si así es, habrás de aceptar que esa fecundidad tan sólo es posible por y con la mediación del reconocimiento a la peculiar mismidad del otro que al unirse a la tuya se torna fecunda dando como resultado una visión unitaria y completa de la realidad que no es posible lograr por separado. La mujer y el varón, aportando cada uno su modo de ser y actuar propios, se funden en un obrar común fecundo que fructifica de forma unitaria en la mujer, de aquí que Edith Stein en su interpretación del Génesis exprese un idea que ejemplifica muy bien lo que pretendo incorporar a tu razonamiento: «...la fertilidad creativa y plenificadora de Dios, podemos encontrarla también en la especificidad femenina de ser “madre de los vivientes”, de hacer brotar de su vida nueva vida y, cuando ha alcanzado autonomía existencial, ayudarla en orden a su más pleno desarrollo posible...El Espíritu —referencia expresa al Espíritu Santo— que limpia lo manchado, que flexibiliza lo rígido, se refleja en la pureza y dulzura femeninas, que no sólo quiere ser ella misma pura y dulce, sino también expandir la pureza y la dulzura en torno a sí».⁶ Y concluye la Santa discípula de Edmund Husserl: «Así podemos ver en el Espíritu de Dios, derramado sobre las criaturas, el prototipo del ser femenino».⁷

—Acepto muy complacido —respondió sonriendo una vez más—.

Se acerco a mí lento y, con la mirada brillante, limpia, con rostro alegre y feliz levantó su mano rozando mi mejilla en expresivo gesto de sintonía creadora.

Salí del despacho y, mientras me alejaba del lugar, miré dentro de mí y descubrí la riqueza de puntos de vista que había aprendido en nuestros encuentros, las vivencias aleccionadoras de sus modos de ser y estar, la satisfacción contagiosa de practicar al unísono el pensar, el aprender y el

⁵ *Confesiones*, X, 26, 37.

⁶ E. STEIN, *La mujer*, Madrid, Ed. Palabra, 1998, p. 127.

⁷ *Ibid.*, p. 246.

enseñar que para él, como para Ortega y García Morente, configuran el «educar para la vida creadora». Estaba satisfecha porque —como el poeta mejicano González Martínez— había conseguido «llegar a la escondida playa de mi minúsculo universo y había logrado oír el propio verso en que palpita el alma de la vida».⁸

IV. EPÍLOGO

Lo narrado hasta aquí —poco o nada convencional, real o irreal— ha pretendido mostrar la figura de un hombre extraordinario que ejemplifica magistralmente la excelencia del amor a los demás y la sublime dedicación al pensamiento. Quienes tuvimos el privilegio de conocerle en la distancia corta, aquélla que nos brinda la oportunidad de estimar lo mejor de un ser humano, guardamos en nuestro recuerdo la imagen de un hombre íntegro, solícito y generoso, cercano, de sonrisa fresca, sincera y atractiva, mirada penetrante y chispeante, comportamiento señorial y trato exquisito, palabra mágica, precisa y envolvente, capaz de hacer asequible lo complejo y difícil, de saber enciclopédico, voraz lector y, sobre todo, católico de fe inquebrantable y ejemplar que practicó con permanentes comportamientos de amor y entrega a todos.

Destacaré, por último, un rasgo externo de su aspecto físico que permite una analogía precisa con la que es su cualidad o virtud principal. Podría decirse que su pequeña figura física se alió y acompañó su decidida vocación a pasar inadvertido, a no hacerse notar, a evitar aspavientos que pudieran atraer banalmente la atención de los demás. Humildad que también destacaba en las relaciones cara a cara y que, por otra parte, no le impedía exponer y defender con enérgica convicción aquello que comprendía y creía y a no desistir hasta hacerlo comprender, aunque para ello tuviera que repetir la idea o el concepto una y mil veces. No se sentía satisfecho ni cesaba en su empeño hasta lograr la comprensión plena de su interlocutor, fuera quien fuere, sin excluir a nadie.

En su amplísima obra escrita, integrada por más de trescientos trabajos, destaca con nitidez ese amor y esa entrega, cualificada por la crítica feroz ante planteamientos superficiales dirigidos a descolocar y anular el pensamiento y, en último término, a matar la palabra.⁹

⁸ Citado por R. FLÓREZ FLÓREZ, «Misión del pensamiento en García Morente», op. cit. p. 84.

⁹ En múltiples trabajos, entre los que destacaré: *Presencia de la verdad. De la experiencia a*

El amigo, profesor y maestro vive deleitándose ahora de la vida buena; en silencio continua conversando con nosotros y allí, en el Paraíso, prosigue su tarea, manteniendo largas charlas con aquellos que fueron siempre sus leales compañeros de viaje. Con sus dilectos Agustín de Hipona y Juan de la Cruz recorrerá «los originales ámbitos y sendas subterráneas por los que ha discurrido la razón mística»,¹⁰ y conocerá a través de ellos la «experiencia mística» que ya en su obra consideró como «la más universal y abarcadora de todo lo humano».¹¹

Gozará al corroborar con el primero que no interpretaba erróneamente cómo «la llamada a la interioridad se produce como llamada de la conciencia de ausencia del amado que se busca»,¹² y sonreirá al ver que estaba también en lo cierto cuando sostenía que esa búsqueda, con que se abre el «Cántico espiritual» del segundo —«¿Adónde te escondiste, // Amado, y me dejaste con gemido?», la «ciencia de voz», «la llama de amor viva» o «el hondón del alma», como la denomina D. Ramiro, compartida por Agustín de Hipona («en el interior del hombre habita la verdad»)¹³ —, se cifra «todo el juego dialéctico» porque, en primer lugar, «el Deus absconditus y su dolor de ausencia nos remite al Homo absconditus, al requerimiento de buscarse a sí mismo, perdido en la viscosidad del mundo o en cualquier alineación de la alteridad»¹⁴ y, en segundo lu-

la doctrina en el pensamiento europeo, Prólogo de A. Muñoz Alonso, Madrid, Librería-Editorial Augustinus, 1971; «Educación del pensamiento crítico», *Revista Española de Pedagogía*, vol. 40, n° 158, 1983, pp.323-348; «Pensamiento contemporáneo y hombre futuro», *Educadores*, n° 137, 1986., pp. 169-189; «Misión del pensamiento en García Morente», *Cuadernos de Pensamiento*, n°2, Madrid 1988, pp. 69-86; «Dos modos de pensamiento: Ortega y Heidegger», *Cuadernos de Pensamiento*, n° 4, Madrid, 1989, pp. 39-58; «El Escorial y el Creco: modos de realidad y pensamiento», *La Ciudad de Dios*, vol. CCVIII, Real Monasterio de El Escorial, mayo-diciembre, 439-472; «Trasunto del pensamiento europeo en El Escorial de Felipe II», *Cuadernos de Pensamiento*, n° 11, FUE, Madrid, 1997, pp.169-188; *El hombre, mansión y palabra: aspectos actuales del pensamiento místico occidental*, Madrid, FUE, 1997; «Voluntad de poder y pensamiento transeuropeo», *Cuadernos de investigación histórica*, n° 18, Madrid, FUE, 2002, pp. 9-46; *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Madrid, FUE, 2003; «Pensamiento educativo en el contexto de la globalización», *Cuadernos de Pensamiento*, n° 17, Madrid, FUE, 2005, pp. 29-45; y en uno de sus mas excelentes y últimos artículos «Pensamiento moderno: el hombre desorbitado», *Cuadernos de investigación histórica*, n° 22, Madrid, FUE, 2005, pp. 97-114; y, por último, el libro en el que trabajó afanosamente los últimos días de su vida: *Flecos de Teoría*, Madrid, FUE, 2006, en el que reúne una miscelánea de trabajos recientes solicitados o pedidos como colaboraciones a números especiales de revistas, conferencias, simposios,etc.

¹⁰ R. FLÓREZ FLÓREZ, «Razón mística: la experiencia de la interioridad en San Juan de la Cruz y San Agustín», op. cit. p. 162.

¹¹ Ibid.

¹² R. FLÓREZ FLÓREZ, op. cit. p.170.

¹³ *De Vera Religione*, 39, 72.

¹⁴ R. FLÓREZ FLÓREZ, op. cit. p. 171.

gar, por qué esa búsqueda de la verdad «trasciende al hombre que razona»;¹⁵ y comprenderá y experimentará plenamente el «amare et amari, dilige, no potest fieri nisi bene faciar» («ama y no es posible que hagas sino bien»), traducido en el «ordo amoris» («orden de amor») que D. Ramiro siempre practicó, así como la dicha infinita de encontrar quien sienta el amor con la entrega y generosidad que él lo sintió, «da amantem, et sentit quod dico; («¡dame quien ame y sentirá lo que digo!»).

Desde luego, no perderá la oportunidad de inquirir a sus pensadoras y místicas favoritas, a las Santas del Carmelo, Teresa de Ávila y Edith Stein, por la que sentía una especial predilección basada, sin duda, en el conocimiento profundo del contexto¹⁶ en que, con grandes obstáculos, se desarrolló la vida y la obra de la joven judía y mártir.

Y quien sabe si, entre tanto, en algún sitio apartado, le saldrán al encuentro los gigantes del pensamiento alemán y español. Retomara sus discusiones con Hegel¹⁷ o se producirá el reencuentro con la ontología existencial de Heidegger¹⁸ coincidiendo con él en esa casa del ser que es el

¹⁵ *De Vera Religione*, op. cit. a la que alude y comenta D. Ramiro en las pp. 169-170, de la obra antes citada.

¹⁶ Del mismo da cuenta en su excelente Conferencia —de la que guardo copia dedicada— en el Seminario de Pensamiento que, sobre la vida y la obra de Edith Stein, se celebró en la sede de la Fundación Universitaria Española de Madrid, en febrero de 1999, publicada muy pronto en *Cuadernos de Pensamiento*, 13, especial dedicado a la pensadora germana, Madrid, 1999, pp. 69-109. Al número anterior de *Cuadernos de Pensamiento* sigue el dedicado a conmemorar el IV Centenario de la muerte de Felipe II al que se incorporan, por falta e espacio en el número anterior, otras aportaciones sobre Edith Stein.

¹⁷ El diálogo con el padre del idealismo alemán queda recogido en las siguientes obras: *Dialéctica de la historia en Hegel*, su tesis doctoral, elaborada en la Universidad Libre de Berlín, dirigida por Muñoz Alonso, con la que obtuvo el Premio extraordinario de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid, publicada por la editorial Gredos en 1983; *Al habla con Hegel y tres lecturas españolas*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995; «La apelación actual a Hegel», *Arbor*, nº 269, 1968, pp.27-46; «El Dios de Hegel», *Archivo teológico agustiniano*, 1, 1969, pp.479-514; «La historia como realización de la libertad en Hegel», *Crisis*, 19, 1972, pp.271-334; «El arte como presencialización en Hegel», *Crisis*, 22, 1976, pp. 227-298; «La religión como configuración dialéctica del Espíritu Absoluto de Hegel», *Estudios Agust.* 12, 1977, pp.511-540; «Los filósofos y la historia de la filosofía en Hegel», *Miscelánea conmemorativa*, Madrid, Universidad Autónoma, 1982, pp. 237-258; «Lógica y racionalización de la historia en Hegel», *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, 1982; «El Hegel de Ortega», *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 252-174; «Die Tat des Weltgeistes», *Hegel-Jahrbuch*, 1981-1982, pp. 61-92; «La correspondencia entre Hegel y Schelling a propósito de la fenomenología», *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, Universidad Autónoma, 1984-85, pp.69-92; «La correspondencia entre Hegel y Hölderling», *Homenaje a Luis Morales Oliver*, Madrid, FUE, 1986, pp. 285-302; «Hegel y la dialéctica», incluido en *Flecos de teoría*, Madrid, FUE, 2006, pp. 41-59.

¹⁸ En los últimos años su mirada penetró en la intrincada obra del autor alemán en trabajos excelentes donde el lenguaje ocupa un lugar central: «Dos modos de pensamiento: Ortega y Heidegger», *Cuadernos de Pensamiento*, nº 4, Madrid, FUE, 1989; «La recepción de Heidegger por G. Marcel», *Estu-*

lenguaje, y se llenará de júbilo con el «saber pensado» de García Morente¹⁹ con el incisivo Ortega,²⁰ con el misterioso Unamuno²¹ se volverá a admirar ante el fino saber enciclopédico de Zubiri²² y también, desde allí, seguirá asistiendo, como siempre hizo aquí, a las sesiones de los Cursos, Ciclos y Conferencias que sigue organizando su amada Fundación Universitaria Española, y en la Sala de Conferencias se seguirá sentando en una esquina, junto a la pared... para seguir pasando inadvertido.

Como testimonio de afecto y de gratitud inmensa he tratado de plasmar los gratísimos recuerdos que el maestro fijó en mi memoria y que hoy se incorporan al amoroso Homenaje que, la Fundación Universitaria Española, a través de la Revista Cuadernos de Pensamiento —por feliz iniciativa de su Directora D.^a Lydia Jiménez y el esfuerzo de coordinación de la Profesora Dra. D.^a M^a. Teresa Cid— dedica a uno de sus mas leales patronos.

dios filosóficos, vol. XXXVIII, n^o 109, Valladolid, 1989, pp. 581-602; «Convergencia de dos centenarios: Marcel y Heidegger», *Cuadernos de Pensamiento*, n^o 6, Madrid, FUE, 1991, pp. 85-100; «Edith Stein y Martín Heidegger», *Cuadernos de Pensamiento*, n^o 14, Madrid, FUE, 1999, pp. 69-92; «El enredo del lenguaje en Heidegger», *Cuadernos de Pensamiento*, n^o 14, Madrid, FUE, 2001, pp. 225-258; «La historia del ser en Heidegger», *Cuadernos de investigación histórica*, n^o 18, Madrid, FUE, 2001, pp. 171-198; «El cogitare divina de San Agustín en Heidegger», *Cuadernos de Pensamiento*, n^o 15, Madrid, FUE, 2002, pp. 171-200; «El camino y la estrella en Heidegger», *Filosofía del camino y el camino de la filosofía*, *Actas V. En cuentros Internacionales de Filosofía del Camino de Santiago*, 2003, pp. 43-66; «Pensadores fronterizos: ¿cómo leyó Heidegger a San Agustín?», *Pensadores en la frontera. Actas VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago 2001*, 2003, pp.107-126; y, por último, el libro reeditado *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Madrid, FUE, 2006, cuya edición se agotó a los cuatro meses de su salida.

¹⁹ Ejemplo de tarea educativa y docente que admiró y describió en artículos como: «El último libro de García Morente», y «Misión del pensamiento en García Morente», ambos en *Cuadernos de Pensamiento*, n^o2 , Homenaje a García Morente, Madrid, FUE, 1988, pp. 223-226 y 69-86.

²⁰ De Ortega se ocupó con mayor insistencia, particularmente en trabajos que establecen nexos entre el pensamiento del filósofo español y el de Heidegger: «Motivos de El Escorial en Ortega», *Ciudad de Dios*, n^o 197, 1984, pp. 675-689; «La vida anónima en la sociología de Ortega», en *Cultura y existencia humana*, vol homenaje a J. Uscatescu, Madrid, Ed. Reus, 1985, pp. 19-39; «Temporalidad del arte en Hegel y Ortega», en *Estética y creatividad en Ortega*, vol. Homenaje a Ortega y Gasset, Madrid, Ed. Reus, 1984, pp. 19-39; «Historiología y hermenéutica en Ortega», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, n^o 14, 1987, pp.69-92; «Dos modos de pensamiento: Ortega y Heidegger», *Cuadernos de Pensamiento*, n^o 4, FUE, Madrid, 1989, pp. 39-58.

²¹ Unamuno atrajo su atención ya en sus primeros trabajos elaborados en los años sesenta: «Sobre la paradoja en Unamuno y su interpretación», *Idem*, n^o, 7, 1962, pp.233-258; «El Cristo español de Unamuno», *La Estafeta Literaria*, 300-301, 1962; y, más tarde retoma la temática en: «El eco de Fray Luís de León en Unamuno», *Rel. Cult.*, n^o 22, 1976; «La unidad de lengua y cultura en Unamuno», *Verdad y vida*, 39, 1981, pp. 25-44; «Sistema de pensamiento y razón educativa», *Cuadernos hispanoamericanos*, n^o 440-441, ejemplar dedicado a M. de Unamuno, 1987, pp. 187-204; «El eco de Fray Luís de León en Unamuno», *Rel. Cult.*, n^o 22, 1976, pp. 611-630.

²² «Metafísica y espíritu absoluto en Hegel, según Zubiri», *Cuadernos de Pensamiento*, n^o 1, FUE, Madrid, 1987, pp. 21-40.

EN LA AUSENCIA DE RAMIRO FLÓREZ

Por MANUEL MARTÍN SÁNCHEZ
Fundación Universitaria Española

(Con cariñoso recuerdo de
María Ariza y José M^a Álvarez)

Confieso que cuando me pidieron un artículo para este tomo de homenaje en memoria de Ramiro Flórez, lo primero que se me ocurrió fue escribir un artículo sobre las formas rimadas del español, algo erudito y académico, acorde con el tono de las colaboraciones de quienes, con más preparación que yo, iban a participar. Pero el caso es que los días iban pasando, yo no escribía el artículo y la persona encargada de recopilarlos me acuciaba cada vez con mayor urgencia a que lo entregara, recibiendo vagas excusas por mi parte junto a la reiterada promesa de que pronto se lo haría llegar.

Al principio achaqué mi tardanza al malestar que me causaba el tener que ponerme a escribir algo sobre Ramiro Flórez, como si el hacerlo significara la ratificación escrita de su muerte, algo que casi un año después de acaecida, aún me negaba a aceptar afectivamente, a pesar de que hacía meses que la dolorosa realidad de su definitiva ausencia me había obligado a aceptarla racionalmente.

Pero los seres humanos somos tan peculiares que aún así me negaba tercamente a asumir que ya no volvería a escuchar nuevamente su amable voz enronquecida por el tabaco y tamizada por la cortesía, dándome buenos consejos o maravillándome con sus reflexiones, que siempre iban un

punto más allá de lo previsible, adobadas siempre por una lógica tan aplastante que muchas veces me impelía a preguntarle sobre los temas más peregrinos, tan sólo por el placer de poder gozar escuchando su respuesta. Porque para mí, Ramiro Flórez, además de mi amigo, era algo así como mi sabio particular, un sabio amable y paternal que siempre estaba dispuesto a echar un rato conmigo, aunque eso le distrajera de su trabajo. Y yo, confieso que me aprovechaba, incluso más allá de lo prudente. Pero bajar a su despacho a hablar con él era un placer demasiado tentador como para no sucumbir, bajo la cobertura de cualquier excusa.

Pensando en eso fue cuando me di cuenta del motivo de mi renuencia a enviar un artículo aséptico y erudito para su homenaje. Se debía simplemente a que mi relación con él no había sido nunca fría y académica, sino profundamente humana y personal, de amistad recíproca, afianzada de manera entrañable a través de todos y cada uno de los años durante los que tuve ocasión de gozar de su trato. Por eso decidí que en lugar de escribir un artículo técnico, lo que debía hacer era hablar de la relación personal que mantuve a través del tiempo con mi amigo Ramiro Flórez, con el que tantas cosas compartí, a pesar de la diferencia de edad y de la inmensidad de su cultura y debo confesar que esa decisión me liberó, haciendo que me pusiera a escribir sin más dilación estas líneas que tenéis delante.

Pero antes de proseguir sería injusto no añadir que además de su sabiduría, Ramiro me regaló siempre con el tesoro inestimable de su amistad, una amistad que a veces adoptaba la forma de cariñosa regañina si estaba en desacuerdo con algo que yo hubiera hecho o dicho, circunstancia que aprovechaba para comentármelo, siempre de manera tan cariñosa y razonada que a veces llegaba a desear darle algún motivo para poder tener ocasión de escucharle y así poder replantearme mis actos bajo el prisma de su enorme humanidad y del afecto paternal que me dispensaba.

Porque Ramiro fue siempre conmigo un amigo leal. Siempre amigo y siempre leal. Alguien que me estimaba de verdad y que aunque en privado me hiciera reflexiones sobre mis actos, ante los demás, fueran quienes fueran, siempre me defendió con la firme bondad de su corazón puro e insobornable. Y eso se lo agradecí siempre y se lo agradezco ahora nuevamente, aunque ya no pueda leer este artículo nacido de su ausencia y tampoco haga ya maldita la falta, porque él supo siempre también del afecto filial que yo le profesaba y de mi absoluta admiración ante su ex-

traordinaria humanidad, que le desbordaba a pesar de su manera de afrontar la vida con esa elegante discreción que le hacía relacionarse siempre como si temiera molestar, sin levantar nunca la voz, como pidiendo perdón por ser tan sabio y bueno.

Y esto que digo aquí, los que le conocisteis y me conocéis, sabéis que no esta escrito al dictado del panegírico al uso, sino que es cierto, y que en mi caso me sale del corazón, porque Ramiro Flórez era, además de un sabio, fundamentalmente un hombre bueno, que además tuvo la suerte de compartir su vida con Amparo, un alma extraordinaria con la que siempre estuvo tan entrañablemente unido que enternecía a los que tuvimos la fortuna de convivir con ambos.

Hay un dicho que afirma que todos somos necesarios, pero nadie es imprescindible, algo que si bien es cierto en lo general, los logros de un deportista singular o un sabio eximio son siempre superados más tarde o más temprano por los de otro, sin embargo es totalmente incierto en el terreno personal, porque allí, donde el ser humano habita junto a los demás, es donde cada uno de nosotros adquirimos nuestra auténtica dimensión con respecto a los otros, y es en ellos, en los que quedamos tras su muerte, donde la ausencia es irremplazable y la persona que se ha ido insustituible. Un sabio puede reemplazar e incluso superar a otro, pero un padre, un marido o un amigo, son figuras irremplazables para quienes convivieron con ellos sintiéndose partícipes de su afecto y destinatarios de su amor o su amistad. Por eso precisamente en ese terreno de lo personal, de lo íntimo y cercano, donde el negro agujero de la ausencia se hace insoportable y tan solo el recuerdo de los días felices pasados junto al ausente puede paliar un poco la sensación de orfandad que su muerte nos deja. Ese es mi caso con la ausencia de Ramiro Flórez, como sé que lo es también el de tantos como somos los que le quisimos, subyugados por lo buena persona que era, más allá de su sabiduría y de su trato siempre exquisitamente amable, como correspondía a su modo de ser de caballero a la antigua usanza.

Pero no me quiero extender, porque para mí hablar de Ramiro Flórez es una historia interminable llena de anécdotas, como el día que se asomó inesperadamente a mi despacho y sin darme tiempo casi a saludarle, dejó sobre mi mesa un pequeño pergamino pegado sobre una tabla, en el que en letras góticas se leía: “Lo mejor de la vida son las ilusiones”, después,

y antes de que pudiera recuperarme de la sorpresa, añadido sonriente a modo de explicación y despedida:

-No lo olvides, porque el día que no tengas ilusiones, estarás muerto, aunque sigas vivo.

Y desde entonces ese lema preside mi despacho y yo lo veo cada vez que entro allí, y me acuerdo de mi amigo, y echo en falta sus consejos, y lamento su ausencia, e incluso aún hoy, después de casi un año de su muerte, a veces me sorprende con el teléfono en la mano intentando llamar a su despacho para bajar a verle y comentar con él la vida y preguntarle y aprender.

Pero entonces me doy cuenta de que mi amigo ya no está y no me queda más opción que colgar el teléfono, lamentar lo injusta que es la vida y tratar de encontrar en mi memoria, los amistosos consejos y los certeros comentarios que él me hubiera hecho con su ronca voz de fumador y su sempiterna sonrisa de hombre bueno.



1. Ramiro Flórez en el salón de actos de la Fundación Universitaria Española, acompañado de Lydia Jiménez, Directora del Seminario de Pensamiento «Ángel González Álvarez».



2. Ramiro Flórez pronunciando una conferencia en el salón de actos de la Fundación Universitaria Española.



3. 1975, Luis Morales Oliver, catedrático, primer Presidente de la Fundación Universitaria Española, felicita a Ramiro Flórez al término de la conferencia.



4. 1994, II Simposio de Educación Personalizada, en el que participó Ramiro Flórez, en el salón de actos de la Fundación Universitaria Española, el segundo por la izquierda, Víctor García Hoz; Lydia Jiménez; y Ángeles Galino.



5. 1987, en el salón de actos de la Fundación Universitaria Española, el Presidente, Antonio Garrigues Díaz-Cañabate; Isidoro Martín; y Gustavo Villapalos, Rector de la Universidad Complutense de Madrid pronunciando la conferencia «La Universidad en el futuro de España».



6. 1987, en la Fundación Universitaria Española, por la izquierda Lydia Jiménez; Amancio Labandeira, Director Seminario de Literatura «Marcelino Menéndez Pelayo»; José Cepeda Adán, Director Seminario Historia «Cardenal Cisneros»; Consolación Morales, Vicepresidenta de la Fundación; Antonio Garrigues Díaz-Cañabate, Presidente de la Fundación, Gustavo Villalpos; Isidoro Martín, miembro del Patronato; y Ramiro Flórez.



7.1988, en el salón de actos de la Fundación Universitaria Española, por la izquierda Lydia Jiménez, Directora del Seminario de Pensamiento «Ángel González Álvarez»; Consolación Morales, Vicepresidenta de la Fundación; Antonio Garrigues Díaz-Cañabate, Presidente de la Fundación; Mons. Mario Tagliaferri, Nuncio de Su Santidad en España; e Isidoro Martín, catedrático, y miembro del Patronato de la Fundación Universitaria Española.



8. 1988, en la sala de juntas de la Fundación Universitaria Española, por la izquierda Lydia Jiménez; Ramiro Flórez; Isidoro Martín; Mons. Tagliaferri; Antonio Garrigues Díaz-Cañabate, Presidente; y Mariano Yela, (segundo por la derecha).



9. 1988, en la sala de juntas de la Fundación Universitaria Española, por la izquierda, Lydia Jiménez; Ramiro Flórez,; Isidoro Martín; Mons. Tagliaferri; y Antonio Garrigues Díaz-Cañabate, Presidente de la Fundación Universitaria Española.



10. 1988, en la Capilla de la Fundación Universitaria Española, por la izquierda Isidoro Martín; Antonio Garrigues Díaz-Cañabate, Presidente; y Lydia Jiménez.



11. 1988, Santa Misa en la Capilla de la Fundación Universitaria Española, presidida por Mons. Mario Tagliaferri, Nuncio de Su Santidad en España.



12. 1986, Ramiro Flórez en su casa con Luis Ferrero Carracedo, discípulo y amigo.



13. 1968, Ramiro Flórez junto a la tumba de Hegel.



14. 1999, Ramiro Flórez ante la casa de Heidegger.



15. 1999, Ramiro Flórez junto a la tumba de Heidegger.

II. COLABORACIONES

EL SUJETO HUMANO EN EL DEBATE *MIND Y BRAIN* Y LAS CATEGORÍAS DE CREACIÓN Y DE PECADO

Por MICHAEL SCHULZ
Universidad de Bonn

¿Quién soy? Soy mi estómago o mi intestino, o mejor: ¿soy mi cerebro? ¿Quién es el que hace investigaciones empíricas acerca de sus condiciones evolutivas? ¿Qué es el hombre?¹

El debate sobre mind y brain, espíritu humano y cerebro, o el reciente debate sobre la evolución del hombre provocado por el artículo *Finding Design in Nature* del arzobispo de Viena, el cardenal Christoph Schönborn, publicado el 7 de julio de 2005 en la *New York Times*, y la discusión sobre la antropología de la sociobiología tienen un foco: siempre plantean la pregunta de si hay un sujeto y una libertad humana que son más que cerebro y más que las reacciones determinadas por la selección del ambiente y por las condiciones biológicas. Es evidente que cuestiones como éstas deciden, además, sobre la posibilidad de una justificación racional de la fe cristiana, es decir, sobre el carácter científico de la teología.

En este artículo estudio unas tesis filosóficas de la socio- y neurobiología sobre la esencia del ser humano y su libertad. Mi intención no es favorecer una conflictividad entre fe, teología y filosofía, por un lado, y

¹ A esta pregunta del hombre por sí mismo se dedica el pensamiento de Ramiro FLÓREZ FLÓREZ; él estudia las respuestas de la tradición filosófica y teológica para llegar a la conclusión de san Agustín: «el hombre es cuestión inacabada, anhelo por el reencuentro de su identidad, conflicto interior “de sí mismo contra sí mismo”»: *Flecos de teoría*, Madrid 2006, 33. Este artículo se dedica al mismo problema en el contexto de la sociobiología y de la neurociencia.

ciencias naturales, por otro. Por el contrario, prefiero una visión integral, en la que las distintas ciencias naturales y las ciencias del espíritu, las humanidades, se presentan como accesos —todos ellos legítimos— al mismo objeto que, en realidad, es sujeto: la persona humana.²

I. ¿QUIÉN SOY? RESPUESTAS DE LA SOCIOBIOLOGÍA, LA ETOLOGÍA, LA ÉTICA EVOLUTIVA Y LA NEUROBIOLOGÍA

Somos vehículos de los genes, proclamó el norteamericano Richard Dawkins en su libro bien conocido *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, versión española de la obra *The selfish gene*, publicada por primera vez en 1976.³ Dawkins actualiza en esta obra, de manera ideológica, la tesis del norteamericano Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis* (1975),⁴ según la cual todo el pensar y el actuar del hombre procede del código genético. Este código genético está programado para mejorar cada vez más la posibilidad de supervivencia en la lucha evolutiva de las especies. A partir de esta posición el pensar y actuar del hombre —y, por tanto, la filosofía y la religión— obedecen completamente a la estrategia de la supervivencia.⁵

El etólogo alemán Konrad Lorenz, conocido por sus investigaciones sobre el comportamiento de los ánsares comunes, reduce en su libro *La otra cara del espejo* las categorías trascendentales y a priori de la epistemología de Immanuel Kant a categorías a posteriori, adquiridas en la

² Cf. Josef QUITTERER / Edmund RUNGALDIER (ed.), *Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart 1999; Günter RAGER (ed.), *Ich und mein Gehirn. Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft*, Freiburg – München 2000; Keith T. MASLIN, *An introduction to the philosophy of mind*, Cambridge ³2003, 2001; Günter RAGER – Josef QUITTERER – Edmund RUNGALDIER, *Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Paderborn 2002; Josef QUITTERER (con Markus MOLING), «L'anima umana: illusione o realtà neurobiologica? Un contributo all'attualità del concetto di anima», en: *Rivista Teologica di Lugano*, 8 (2003) 217-231; Michael SCHULZ, «L'epistemologia evolucionistica e l'uomo come essere della trascendenza», en: *Rivista Teologica di Lugano*, 8 (2003) 317-332; Peter NEUNER (ed.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild* (Quaestiones disputatae 205), Freiburg 2003.

³ Richard DAWKINS, *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona 2000 (The selfish gene, Oxford 1976,²1989)

⁴ Edward O. WILSON, *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona 1980 (Sociobiology. The New Synthesis, Cambridge/Mass - London 1975). Un estudio crítico de la sociobiología presenta Andrea KNAPP, *Soziobiologie und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*, Weinheim 1989.

⁵ Cf. Gerhard SCHMIED, *Religion – eine List der Gene? Soziobiologie contra Schöpfung*, Zürich – Osnabrück 1989.

lucha de la vida con motivo de la supervivencia⁶. En el mismo sentido, el norteamericano Georg Gaylord Simpson acuñó el dicho de que el mono que no entendió el principio de la causalidad y finalidad saltando de árbol en árbol no pudo ser nuestro antecesor; éste se extinguió, despeñándose de los árboles.⁷

En su libro *Das sogenannte Böse (El pretendido mal)* Lorenz define, dentro del marco de la imagen naturalista de la realidad, las cualidades tradicionales de «mal» y «bien» como resultados de la evolución: lo que sirve a la supervivencia Lorenz lo llama bien/bueno, lo que contrarresta el proceso de la adaptación lo califica de malo/mal.⁸ La agresividad, por ejemplo, la podemos considerar como algo bueno porque es de utilidad en la lucha de las especies, y no representa una realidad pecaminosa. Si el amor al prójimo sirve a la persistencia de la tribu, sin la cual la propia existencia es puesta en peligro, se puede afirmar que el amor al prójimo es una función positiva. Pero si la subsistencia de la tribu lo exige, los miembros débiles o de una edad avanzada pierden el derecho de ser respetados y queridos.

Dentro de este mismo marco de ideas, la religión también es considerada como producto de la evolución. Así lo afirma, por ejemplo, el filósofo y biólogo austriaco Franz Michael Wuketits.⁹ La religión sirve, según él, a la supervivencia dado que ayuda a dominar el miedo a fenómenos naturales, como a los truenos y relámpagos, o a la muerte. A la metafísica y a la religión le compete la función del dominio de la contingencia (finitud y mortalidad) de nuestra existencia. Quien no tiene miedo a un animal u otro competidor en la búsqueda de los recursos naturales, vence a sus enemigos y mejora sus condiciones vitales así como la posibilidad de

⁶ Cf. Konrad LORENZ, *La otra cara del espejo*, Barcelona 1979 (Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München – Zürich 1973).

⁷ Cf. Georg Gaylord SIMPSON, *Biology and the Nature of Science*, in: *Science* (139) 81-88.

⁸ Cf. Konrad LORENZ, *Sobre la Agresión. El Pretendido Mal*, Madrid 1971 (Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, München ²⁰1995, 1974); Franz Michael WUKETITS, *Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse*, München – Zürich 1993; DERS., *Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusion der Moral*, Stuttgart – Leipzig 2000.

⁹ Cf. Franz M. WUKETITS, *Evolutionäre Wurzeln der Metaphysik und Religion*, in: Rupert RIEDL – Elfriede Maria BONET (ed.), *Entwicklung der Evolutionären Erkenntnistheorie (Wiener Studien zur Wissenschaftstheorie 1)*, Wien 1987, 217-227. Cf. el numero 1-2 2005 de la revista *Gehirn & Geist* que discute la cuestión *Wozu Religion?* (¿Para qué religión?) desde una perspectiva neurofisiológica. En esta revista el teólogo protestante Ulrich Eibach insiste en la naturaleza superflua de la religión, que no sigue un objetivo biológico, que —en su forma perfecta— consiste en la veneración y adoración de Dios sin intenciones particulares.

transmitir su código genético a la próxima generación. Tanto en el caso del bien y del mal como en el campo de la religión, no es la cuestión de la verdad la que se plantea con respecto a las categorías éticas y religiosas, sino únicamente la pregunta por su funcionalidad en el contexto de la supervivencia. Y ¿qué es la verdad? Ésta no se reduce a una correspondencia funcional entre el ser humano y las exigencias ambientales que deciden sobre su futura existencia biológica.¹⁰ También mi artículo hay que evaluarlo según su funcionalidad con respecto a la supervivencia biológica del estimado lector. Por otro lado está claro, que las verdades filosóficas, éticas y religiosas siempre tienen una dimensión funcional y no sólo una dimensión ontológica. Dichas verdades tienen que servir a la vida, pero, precisamente, porque son verdades ontológicas.

En los últimos años surgió otra vez un debate —más bien en el público alemán— sobre una interpretación neurobiológica del ser humano. El tema del debate en sí no era nuevo, lo novedoso era su grado de divulgación. Los protagonistas de la discusión son el director del Max Planck-Institut de neurociencia en Frankfurt, Wolf Singer, y Gerhard Roth, director del Instituto de neurociencia en la Universidad de Berlín.¹¹ El aspecto provocador de sus tesis consiste en la extensión del reduccionismo metódico de la neurobiología, con el resultado de un reduccionismo universal. El reduccionismo metódico caracteriza el proceder de las ciencias: éstas reducen estructuras complejas a unidades simples, primarias. Conociendo las unidades últimas se comprende una realidad compleja. Mientras la física reduce la materia a partículas elementales para entender su estructura, la biología reduce los organismos vivientes a los genes; la neurobiología reduce las funciones mentales a áreas cerebrales y a interconexiones entre las unidades neuronales, resultando de ello una topogra-

¹⁰ Contra estas tendencias se opone, de una manera auto-crítica, Gerhard VOLLMER, *Was Evolutionäre Erkenntnistheorie nicht ist*, en: Rupert RIEDL - Franz M. WUKETITS (ed.), *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen - Lösungen - Kontroversen. Mit Beitr. v. William W. Bartley u.a.*, Berlin - Hamburg 1987, 140-155, 149: «Die Evolutionäre Erkenntnistheorie benützt das Überleben oder den evolutiven Erfolg nicht als Wahrheitskriterium. Tatsächlich sind diese dafür weder notwendig noch hinreichend.»

¹¹ Cf. Wolf SINGER, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt / M 2002; DERS., *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt / M 2003; Entrevista con Wolf Singer «Un cerebro que conoce es diferente de un cerebro ignorante», en: El País, 30-01-2002. Gerhard ROTH - Mario F. WULLIMANN (ed.), *Brain, Evolution and Cognition*, Berlin 2001; Gerhard ROTH, *Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise? en Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen*, en: *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, ed. Christian GEYER, Frankfurt / M 2004, 66-85; 218-222.

ña cada vez más detallada de las distintas actividades mentales. Los trastornos en determinadas partes del cerebro explican, por ejemplo, deficiencias en el comportamiento social. Frente a estas posiciones un grupo de neurobiólogos han reconocido que mediante este reduccionismo metódico no se puede reducir toda la conciencia humana a procesos neurobiológicos, dada la diferencia entre categorías empíricas y mentales. En tanto que aparece otro grupo pretendiendo poder demostrar la posibilidad de reducir todas las actividades y fenómenos mentales a una secuencia de acontecimientos neuronales. En esta última posición, conceptos como sujeto, libertad, dignidad, responsabilidad y moral no serían más que una ilusión sin corresponderse con ninguna realidad. La idea del alma o de Dios tampoco se refiere, según esto, a una dimensión real. Wolf Singer y Gerhard Roth reconcilian este reduccionismo naturalista con la experiencia contraria de un sujeto humano que se sabe como un Yo, al distinguir la perspectiva del sujeto (perspectiva del yo) de la perspectiva del objeto. Mientras en la perspectiva del sujeto existe un Yo como origen de intencionalidad y de acciones libres, en la perspectiva del objeto el sujeto no existe. En lugar de ello únicamente podemos observar reacciones neuronales que son determinadas por el ambiente y el cerebro. A la luz de esta determinación del hombre, Singer y Roth piden una revisión de la praxis legislativa. Un comportamiento irregular no surge, según ellos, de una decisión puesta o de un descuido social, sino de una determinación correspondiente en la corteza cerebral. Una lesión de la corteza orbitofrontal, donde se sitúan nuestras convicciones éticas, acarrea graves problemas en el comportamiento social.

En los dos últimos años, el periódico de Frankfurt, la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, publicó durante meses varios artículos de Singer y Wolf así como las réplicas de otros, defendiéndoles o criticándoles. Finalmente, el periodista Christian Geyer publicó un libro entero que contiene todos los artículos publicados anteriormente en el periódico.¹² No obstante, siguen apareciendo nuevos argumentos y la discusión continúa.¹³ ¿A qué se debe este interés inquebrantado? ¿Y por qué también nosotros estamos interesados?

¹² Cf. la nota anterior.

¹³ Salen nuevos artículos con aportaciones al respecto, p.ej. Christian GEYER, *Schöne neue Neuro-Welt. Zutiefst zweideutig: Hirnforschung als Hirnpolitik*, en: FAZ 03-11-2004, p. N3; Jens JOHLER – Christian STAHL, *Die falsche Warnung der Forscher*, en: FAZ 22-11-2004, p. 38; Christian GEYER, *Hört auf mit der Effekthascherei! Ein Konflikt bricht offen aus: Psychologen wehren*

Parece que tenemos la intención de comprendernos cada vez más a nosotros mismos de modo que nos son de utilidad todas las informaciones válidas sobre nuestra existencia. Queremos saber qué y quiénes somos.

Para entrar en la discusión de las tesis esbozadas de la neurobiología, vamos a reflexionar exactamente sobre este deseo de saber qué somos y sus implicaciones.

II. EL PRESUPUESTO INNEGABLE DE LAS CIENCIAS: EL SUJETO HUMANO COMO PREGUNTA

¿Qué somos? La primera respuesta muy simple, pero muy esencial a esta pregunta puede ser: somos seres que quieren saber qué son. Es decir: Nosotros somos para nosotros mismos una gran pregunta.¹⁴ Por este motivo realizamos investigaciones en múltiples y variadas formas. Queremos conocer las condiciones de nuestra existencia: condiciones físicas, evolutivas, biológicas, sociológicas, psicológicas, culturales, lingüísticas, etcétera. Todas estas condiciones aclaran partes y aspectos de nuestra realidad concreta. Ahora, los sociobiólogos y neurobiólogos pretenden poder reducir todas estas distintas condiciones a una única condición o aspecto. Wilson habla de la unidad de la conciencia a nivel biológico;¹⁵ de acuerdo con ello, hay una condición última de nuestra conciencia a manera de unidad, que acompaña todos los actos interiores y exteriores del sujeto. Sin embargo, esta condición última es una condición del todo condicionada: condicionada por el proceso de la evolución que hizo desarrollar el código genético y las neuronas las cuales constituyen la unidad insuperable de la conciencia. Pero, ¿cómo es posible que yo pueda entender que esta condición última de mi auto-comprensión es una realidad

sich gegen die überzogenen Ansprüche der Hirnforschung, en: FAZ 16-06-2005, p. 40; Johann HINRICH CLAUSSEN, *Das lange Sterben der Seele. Die Leerstelle*, en: FAZ 26-06-2005, p. N3.

¹⁴ Cf. Karl RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 51: El hombre «es la pregunta que se levanta vacía, pero real e ineludiblemente, ante él, y que él nunca puede superar, responder adecuadamente.» Cf. ya Karl RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Tomás de Aquino*, Barcelona 1963, 76s. (El hombre «existe como “pregunta por el ser”», ibd., 73 – esta frase clara la escribió, sin embargo, Johannes Baptist Metz, quien revisó la segunda edición de la obra *Espíritu en el mundo*.)

¹⁵ Cf. Edward O. WILSON, *Consilience. The Unity of Knowledge*, New York – Toronto 1998; cf. la discusión de la tesis de Wilson por Eberhard SCHOCKENHOFF, *Wer oder was handelt? Überlegungen zum Dialog zwischen Neurobiologie und Ethik*, en: *Ich und mein Gehirn* (cf. nota 1), 239-287, 242s.

condicionada y, por eso, superable? Más aún: ¿cómo puedo captar que todos los aspectos y las condiciones de mi vida son también unidades condicionadas? Comprendo también que las condiciones que condicionan las condiciones de mi vida son condicionadas igualmente, etcétera. Finalmente, ¿cuál es la condición que me hace comprender la naturaleza general de lo condicionado?

La respuesta es fácil: sólo lo incondicionado o lo absoluto me abre un saber de lo que significa lo condicionado y relativo, lo dependiente. En consecuencia, es mi Yo, mi subjetividad (libertad) que posee una idea de lo incondicionado o de lo absoluto y, por eso, entiende la naturaleza condicionada de todas las condiciones de mi existencia y conciencia. Debido a esta idea de lo incondicionado nuestra subjetividad es la condición última para que podamos hacer investigaciones acerca de nuestro cerebro, nuestras neuronas y nuestros genes. Pero lo que nos permite hacer tales investigaciones no puede ser, al mismo tiempo, un caso o un objeto de estas investigaciones. Sólo la subjetividad que trasciende lo condicionado constituye lo que llamamos objetividad. Sin sujeto no hay objeto. Sin la perspectiva del sujeto no existe tampoco la perspectiva del objeto. Todos los científicos que investigan las condiciones de nuestra existencia física y mental presuponen necesariamente su subjetividad, que trasciende lo condicionado y permite poner lo condicionado como un objeto de sus investigaciones. Por tanto, un reduccionismo total que reduzca también la subjetividad del hombre a simples condiciones condicionadas se enreda en una auto-contradicción. Quien (como Roth y Singer) declara que el sujeto es una ilusión pone una ilusión como condición última de la perspectiva del objeto; también lo objetivo no es más que una ilusión. De ello se deduce que el precio es alto si se pretende reducir el sujeto a una ilusión: el científico mismo desaparece con sus datos objetivos. La conciencia es el presupuesto de la ciencia y no un resultado del explicar científico. Quien afirma que las convicciones no son estados mentales con realidad propia, rechaza también la existencia de argumentos y causas que conducen a sus convicciones, y admite únicamente acontecimientos neuronales que, sin embargo, siguen un determinismo preestablecido y no siguen reglas mentales lógicas.

Sólo la subjetividad, que conoce reglas lógicas y sabe distinguir entre aspectos determinados y libres, puede ser el principio que nos permite entender las categorías de causalidad y finalidad. Konrad Lorenz, quien

tiene la intención de reducir estas categorías exclusivamente a un efecto de la evolución empírica, presupone ya en su argumentación estas reglas y categorías antes de probarlas. Pues él presupone de forma pragmática una relación causal entre ambiente y organismo al afirmar que el ambiente tiene una influencia en el organismo, causando en éste la evolución de la categoría de la causalidad. En consecuencia, está presuponiendo su subjetividad y su capacidad de conocer la causalidad para explicar la evolución del conocimiento de la causalidad. Se trata del paralogismo clásico: presupongo en mi prueba lo que propongo probar. La teoría de la evolución nos puede explicar la emergencia de nuestro aparato sensorial, que nos permite estar en contacto con el ambiente, y otras condiciones neuronales del conocimiento, pero el conocer mismo es distinto de sus condiciones empíricas.

Además de estos argumentos de corte lógico hay argumentos basados sobre datos empíricos que muestran la imposibilidad de afirmar una correspondencia exacta entre el complejo contenido proposicional de una afirmación y una secuencia neuronal¹⁶. Los estados de excitación en partes del cerebro se corresponden sólo de manera general a las emociones o actividades mentales.

Conclusión: Una disolución del sujeto humano que lo reduzca a impulsos neuronales no es posible sin caer en una auto-contradicción. Todas las ciencias presuponen la subjetividad como condición última de la dimensión de lo objetivo, a la que se refieren las investigaciones. Por eso, el sujeto que hace posible la “objetividad”, no puede ser un caso de lo objetivo, y tampoco puede ser algo sólo condicionado al igual que las condiciones diversas que son objeto de las investigaciones empíricas. De ello se deduce que el sujeto se distingue de lo condicionado, es algo incondicionado, un fondo último. Con eso nos situamos en la realidad de la libertad humana: el hombre es libre porque no pertenece enteramente a lo condicionado y determinado. Transcendiendo lo condicionado el hombre puede determinarse a sí mismo y elegir entre cosas distintas. Aunque la subjetividad y la libertad apunten a una dimensión última, incondicionada, el hecho innegable de que somos, al mismo tiempo, condicionados y seres que preguntan, que investigan, muestra nuestra finitud y relatividad – una finitud que, sin embargo, sólo podemos captar porque la excedemos.

¹⁶ Cf. SCHOCKENHOFF, *Wer oder was handelt?* (cf. nota 14), 257ss.

III. EL SUJETO HUMANO COMO PREGUNTA Y SER DE TRASCENDENCIA

Proseguimos en nuestra reflexión. El hecho de que somos condicionados y que hacemos preguntas e investigaciones, revela que lo incondicionado de nuestra subjetividad no explica definitivamente nuestra existencia. No somos autosuficientes, más bien somos seres no-necesarios, cuya existencia presupone una libertad o subjetividad absoluta que quiere la realidad de lo no-necesario. Esta subjetividad absoluta es también el punto de referencia de nuestra subjetividad trascendiendo lo condicionado y trascendiéndose a sí misma debido a su incondicionalidad, pero no absoluta.

Hay una objeción contra esta argumentación: Puede ser que tengamos que pensar un punto de referencia del sujeto que se trasciende, puede ser que tengamos que pensar un absoluto como causa suficiente de la existencia no-necesaria del sujeto humano, pero estas condiciones sólo dicen algo acerca de nuestro modo de pensar, y de ello no es deducible algo respecto a la realidad. Tal y como lo muestra Immanuel Kant en su obra *Crítica de la razón pura*, tenemos que pensar la idea de lo incondicionado, de Dios, para que podamos entender lo condicionado y finito, pero de esta necesidad del pensamiento no podemos deducir una realidad correspondiente a la idea de lo incondicionado.¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel replicó a tal crítica diciendo que una simple idea de lo incondicionado o de Dios no explica el hecho de la trascendencia de lo condicionado, porque una simple idea no es nada más que otro condicionado – condicionado por la diferencia entre idea y realidad¹⁸. Quien, como Kant, pretende demostrar la necesidad de pensar a Dios, no puede reducir a Dios a una idea pura, condicionada por su diferencia de la realidad, más bien tiene que pensar a Dios de un modo adecuado, más allá de la diferencia entre idea y realidad. Además, una pura idea de Dios encierra al sujeto sobre sí mismo y, de este modo, absolutizaría el pensar humano de manera contradictoria. Finitud significa, sin embargo, apertura real — también a nivel mental. Quien piensa verdaderamente la finitud y la condicionalidad del hombre, tiene que afirmar la apertura real del sujeto humano a lo incondicionado y divino.

¹⁷ Cf. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 378-398, 600-697; (Werke in zehn Bänden), Darmstadt 1975, 327-340, 515-582.

¹⁸ Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft* §§49-54 (Werke in zwanzig Bänden), Bd. 8, Frankfurt / M 1986, 130-139; Bernd BURKHARDT, *Hegels Kritik an Kants theoretische Philosophie dargestellt und beurteilt an den Themen der metaphysica specialis*, München 1989, 187, 190, 211, 217, 222, 225, 227s., 231, 255s.

Conclusión: la subjetividad y la libertad humanas exigen la afirmación de lo divino como subjetividad absoluta y libre. Por eso, el jesuita Karl Rahner define al hombre como ser de trascendencia.¹⁹

Entre paréntesis es interesante anotar que los paleoantropólogos utilizan el criterio «religión» y «subjetividad con relación a la trascendencia» para identificar la aparición del ser humano en la historia de la evolución de las especies y distinguir al hombre de todos los animales que, por lo menos en parte, disponen de auto-conciencia, pero siempre sin relación a la trascendencia.²⁰ Por lo tanto, los animales no tienen rituales que expresen una relación activa para con el destino o la mortalidad. Si la subjetividad humana no es pensable sin referencia a lo absoluto real que llamamos Dios, y si las ciencias presuponen la subjetividad, podemos concluir que sin Dios no hay ciencias. Si Dios fuera una ilusión, lo sería también la última condición de las ciencias, lo que reduciría las ciencias mismas a una ilusión. Así la teología es la ciencia de las ciencias, pone el fundamento y el presupuesto de cada ciencia particular.

Con nuestras reflexiones hemos encontrado también un acceso filosófico y racional a la fe en la creación del hombre —una fe cuyo contenido experimentamos inmediatamente cuando somos conscientes de nuestra subjetividad y de su relación constitutiva con la trascendencia. También es evidente que la fe en la creación no se contrapone a las ciencias. Igualmente, tampoco hay un motivo válido para una oposición por parte de las ciencias contra la fe en el creador del sujeto humano. El conflicto surge o bien de un reduccionismo naturalista, o bien de una interpretación bíblicista de la narración yahvista o sacerdotal sobre la creación en el libro del Génesis. Podemos añadir que la irreductibilidad de nuestra subjetividad y libertad al nivel de lo condicionado puro revela que nos debemos a un acto particular del creador que pone en el hombre una imagen de su incondicionalidad absoluta, dándonos una incondicionalidad relativa. La teología clásica afirma que cada alma humana es debida a un acto particular del creador, porque lo condicionado de la materia no puede producir lo incondicionado del alma o de la subjetividad.

¹⁹ Karl RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* (nota 13), 50.

²⁰ Cf. Ulrich LÜKE, «Als Anfang schuf Gott...» *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, 242-295.

IV. ¿MAL RADICAL O PECADO ORIGINAL? – I. KANT Y SAN PABLO

Avanzamos otro paso en nuestra reflexión. La sociobiología, la mencionada etología y la neurobiología nos pueden hacer comprensible la evolución y el carácter de nuestro comportamiento. En primer lugar, todas nuestras acciones son determinadas esencialmente por la ley de la supervivencia. Por esta razón no se puede distinguir entre egoísmo y altruismo, o entre bueno y malo. Por otro lado, también los científicos exigen justicia, por ejemplo, a la hora de la distribución del dinero para las investigaciones dentro de la universidad. En el caso de una justicia condicionada y manipulada en el reparto de recursos suele haber reacciones masivas y nadie se da por satisfecho con el argumento de que en un mundo determinado por la evolución no existe lo justo y lo injusto, sino únicamente la estrategia de mejorar la ventaja de la propia supervivencia en el campo universitario, en mi mundo. Por el contrario, sin justicia incondicionada, no-manipulada, la supervivencia es puesta en peligro. Vivimos y sobrevivimos esencialmente gracias a principios éticos incondicionados que, por lo tanto, surgen de nuestra subjetividad y del reconocimiento de la realidad incondicionada de otra persona. Una ética evolutiva nos puede aclarar el desarrollo de un sistema moral, pero no el principio y la condición de tal sistema, que es la subjetividad, capaz de captar valores y de comprometerse.

Pero queda el problema de que el hombre sabe muy bien, qué es bueno y qué es malo, y, no obstante, no realiza siempre y en todas las partes lo que es bueno. Una vez más la ética evolutiva nos propone una solución. Son los instintos y los impulsos heredados del mundo animal por vía de la evolución los que influyen en nuestro actuar y obrar. Y estos instintos no los podemos dominar. O, en términos de Immanuel Kant: es la sensualidad que se opone a la moralidad.²¹ Entonces, ¿somos seres contradictorios, en parte todavía animal, en parte ya humano, espiritual? Kant, por su parte, está convencido de que lo que debemos hacer lo podemos hacer.²² No habría un deber sin un poder correspondiente. Kant reduce la frecuente superioridad de la sensualidad sobre la moralidad a una decisión falsa a favor de la sensualidad en contra de la moralidad. De

²¹ Cf. Immanuel KANT, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* A 5ss (Werke in zehn Bänden), Bd. 9, Darmstadt 1975, 83-102, 87s.

²² Cf. Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 76 (Werke in zehn Bänden), Bd. 7, Darmstadt 1975, 645-879, 714: «Wir sollen ihr [razón moral] gemäß sein, und wir müssen es daher auch können.».

este modo la máxima de mi actuar no es el deber, que significa la necesidad de una acción por respeto a la ley moral, sino una simple inclinación sensual. Pero Kant reconoce que, de hecho, todos los hombres toman esta decisión falsa y por eso todos los hombres son pecadores, dominados por el mal radical.²³ Afirma que es un proceso largo, interminable en esta vida, el de superar esta errónea elección del principio de actuación. Para salvar la plena libertad del hombre, Kant no admite ningún recurso a un motivo fuera de la libertad del individuo. El mal es una posibilidad insondable, inescrutable y abismal de la libertad, que carece de motivos lógicos, dado que es la ausencia de toda lógica y de todo sentido.

Queda, no obstante, la siguiente pregunta: ¿por qué todos los hombres, sin excepción, prefieren el mal al bien, la sensualidad a la moralidad? Esta necesidad de hecho, que todos los hombres son pecadores por su propia libertad, exige otra explicación - ¿una explicación que ofrece la sociobiología y su ética evolutiva con la referencia al resto animal e instintivo en el hombre? ¿Quizás seamos ángeles caídos en la sucia materia?

San Pablo nos propone una alternativa. Él también conoce bien esta experiencia extraña que describe en su carta a los Romanos: quiero realizar lo que es bueno, pero no lo hago, realizo lo que odio (Rm 7,15). ¿Por qué?

Para entender y poder estimar su respuesta, necesitamos profundizar en nuestras reflexiones sobre el sujeto humano.

Hemos visto que la relación del sujeto con Dios es esencial también para la libertad. El hombre es ser de trascendencia. Sólo porque trascendemos lo condicional hacia lo incondicionado absoluto, hacia Dios, somos seres libres. Pero es también evidente que esta relación entre la libertad humana y la libertad divina, que quiere y constituye nuestra libertad, no es una relación estática, fijada, inmóvil. Todo lo contrario: Donde se encuentran las libertades, acontece historia, que consiste en la definición concreta de la relación entre las libertades. Dado que el hombre se define contra el principio de su libertad, que es la libertad y voluntad de Dios, él pone una contradicción en el centro de su subjetividad y de su libertad. En consecuencia, él mismo está en peligro de ser una única contradicción. Así, el mundo se le manifiesta siempre de manera contradictoria e incluso la historia humana se transforma en una historia de muchas contradicciones. Si es verdad que la subjetividad y la libertad del hombre

²³ Cf. KANT, *Die Religion* B 44 (Werke, nota 21) 7: 691.

dependen de la relación con Dios, pierden su integridad y armonía. Un efecto de la pérdida de la integridad es la pérdida de la armonía entre deber y volición, entre la referencia a lo bueno y la inclinación a lo malo, entre moralidad y sensualidad. Perdemos el dominio en nosotros, el dominio sobre todos los impulsos e instintos. Estos instintos, en realidad, son fuerzas positivas, pero una vez desencadenados y sin orientación ordenada se convierten en manifestación de una curiosa concupiscencia²⁴.

Y si esta problemática del ser humano no pertenece a la naturaleza de su libertad, sino que se trata de una problemática adquirida por un acto histórico de la libertad; y si esta problemática representa algo universal, sin excepciones, tenemos que concluir que esta problemática surgió en el principio de la historia humana y marca toda la historia siguiente — independientemente de cómo proyectemos en detalle la unidad de la humanidad desde su origen filogenético. Pero es también evidente que todos los hombres pertenecen a una única historia, porque la historia sólo existe debido a la relación de todos los sujetos humanos con el único Dios. Y Dios tiene sólo una relación con toda la humanidad que es su voluntad creadora y — como lo dice la teología — su voluntad salvífica.²⁵

Estamos acercándonos ahora a un concepto casi filosófico, a saber, a lo que la teología paulina denomina pecado de Adán y san Agustín nombra el pecado original²⁶. El acceso filosófico muestra la racionalidad de esta doctrina de fe. En su Encíclica *Fides et ratio*, Juan Pablo II anima a los filósofos cristianos a que planteen una mediación filosófica de este dogma de fe para mostrar su pensabilidad y lógica.²⁷ Lo que no hemos tratado es la gracia, la santidad y la justicia, en las que Dios creó al hombre, como lo dice el concilio de Trento (DS 1511). La teología presupone que el hombre está sólo en una relación con la voluntad creadora de Dios,

²⁴ Cf. Karl RAHNER, «Sobre el concepto teológico de concupiscencia», en: *Escritos de teología I*, Madrid 2000, 349-383.

²⁵ Cf. Karl Rahner, «Consideraciones teológicas sobre el monogenismo», en: *Escritos de teología I*, 233-298, sobretodo 273.

²⁶ Cf. Luis F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial* (Sapientia Fidei), Madrid 1993, 69-91; Angelo SCOLA – Gilfredo MARENGO – Javier PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropología teológica* (Amateca 6/15), Milán 2000, 225ss, 235-258.

²⁷ Cf. *Fides et ratio* (14-09-1998) n. 76: «Entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original. Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse. Estos temas amplían de hecho el ámbito de lo racional.»

pero además con la voluntad de Dios que se auto-comunica como misterio de gracia. La filosofía, sin embargo, puede mostrar —así lo afirma también la *Fides et ratio*— que el hombre está esencialmente orientado a la gracia, que el hombre tiene una única vocación a lo sobrenatural.²⁸ Es la apertura del hombre a lo incondicionado la que se manifiesta en una aspiración o *desiderium* que sólo Dios puede colmar comunicándose de manera incondicionada y libre al hombre. Santa Teresa de Ávila expresa la misma idea en sus palabras bien conocidas: «Quien a Dios tiene, nada le falta: Sólo Dios basta».²⁹ Menos de un Dios dándose libremente no le corresponde al hombre.³⁰ Por otra parte, la consecuencia de rechazar no sólo al Creador, sino también la auto-comunicación de Dios es manifiesta: el hombre pierde su finalidad última, el «centro de gravedad» de su existencia. Por ello, otros «centros de gravedad» atraen la atención y fijan al hombre en lo condicional, de modo que el hombre pierde la actualidad de su libertad.

Esta teología del pecado universal y no individual surge de un gran optimismo antropológico, justificado por el acontecimiento Cristo, el nuevo Adán. La teología del pecado declara que la contradictoriedad del ser humano no es naturaleza o esencia sino una característica accidental, adquirida históricamente y por eso superable por una nueva iniciativa de la libertad divina. Esta iniciativa une la libertad humana con la divina, capacitando al hombre para minimizar y relativizar esa falta de integridad y ese desorden en su existencia. En esto consiste el programa de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola *para vencerse a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea*: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima». Las cosas de la tierra han de ayudarle para conseguir este fin. De donde se sigue que «tanto ha de usar dellas quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas quanto para ello le impiden» (n. 23). Por eso hay que adoptar una actitud de indiferencia, lo que presupone que la gracia haya reconquistado el centro de gravedad en la propia vida y garantice una nueva libertad.

²⁸ Cf. nota 26; cf. *Gaudium et spes* 22: «La vocación última del hombre es realmente una sola, es decir la vocación divina.»

²⁹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas* (BAC 212), ed. por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid 1997, 667.

³⁰ Es decir, Dios no puede ser una simple función de los deseos humanos para ser el Dios verdadero y vivo del hombre, cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Dios* (Verdad e imagen 165), Salamanca 2004, 255.

Sin la teología del pecado original sólo nos queda acusar a Dios de haber creado al hombre como ser contradictorio, lo cual en último término pondría en duda todo el concepto de Dios creador; Dios mismo sería el origen de algo malo. Y la superación del hombre contradictorio implicaría en realidad una superación del hombre mismo. Una redención y salvación del hombre actual no sería pensable.

A veces los representantes de una ética evolutiva esperan un perfeccionamiento moral del hombre actual. Pero una descripción puramente funcional de lo que es bueno y malo se opone a esta esperanza. Tampoco un crecimiento evolutivo de la capacidad cerebral e intelectual podría resolver automáticamente el problema moral, porque el mal no es un problema de la inteligencia. También los espíritus angélicos, que son inteligencias puras, pueden oponerse a Dios.

La alienación entre Dios y hombre explica también, como ya he insinuado, que el mundo y la vida del hombre aparecen de manera extraña y alienada: sobre todo los aspectos que indican la finitud del hombre: el sufrimiento, el dolor, la muerte. Lejos de Dios, la fuente de sentido, la vida puede ser ensombrecida por la insensatez y por lo absurdo. La muerte como pura destrucción de la vida únicamente parece sellar una vida ya arruinada por contradicciones destructoras. Pablo define de manera irónica y casi sarcástica la muerte como recompensa y premio del pecado (Rm 6,23). Cristo cambia los símbolos reales de la alienación humana. Su muerte sella su entrega total a Dios en favor de todos los hombres. «Sabemos —escribe Pablo en su carta a los Romanos— que para los que aman a Dios, todas las cosas cooperan para bien» o «los ayudan a bien» (Rm 8,28). Éste es el programa de la teodicea paulina: unido a Dios en el amor como don del Espíritu, todas las cosas, también el dolor y la muerte, ayudan a bien, no expresan una alienación del bien supremo. «Nada ni nadie podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro», afirma Pablo (Rm 8,39).

V. CONCLUSIÓN

La antropología teológica cuenta con la evolución histórica del hombre en su relación con Dios. Esta perspectiva dinámica del ser humano es filosóficamente justificable. La antropología teológica sabe integrar en sí misma los aspectos de las ciencias empíricas, criticando un monismo

metódico y un reduccionismo naturalista. La antropología teológica propone —como respuesta al hombre que se descubre en las ciencias como una gran pregunta— el acontecimiento de Cristo que, según el Concilio Vaticano II, esclarece el misterio del hombre: su vocación final, el pecado, su contradictoriedad y su salvación.

IBN PAQÛDA: UN MODELO DE ESPIRITUALIDAD

Por JOAQUÍN LOMBA
Catedrático Emérito
Universidad de Zaragoza

En 1993 mi gran y entrañable amigo, el Prof. Ramiro Flórez, leyó mi primera versión al español del libro de Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*. La belleza, novedad en el mundo de la espiritualidad, la profundidad del tratamiento de los temas, le llamó tanto la atención que decidió imprimirlo en las prensas de la Fundación Universitaria Española, la cual rinde con este volumen un merecido homenaje a este insigne maestro. La traducción vio la luz pública al año siguiente con el título *Ibn Paqûda. Los deberes de los corazones*¹. Por ello, quiero contribuir con todo mi entusiasmo y feliz memoria a este homenaje con este tema, uno de los muchos que nos unía.

La obra de Ibn Paqûda, escrita en árabe con el título *Kitâb al-hidâya 'ilâ farâ'id al qulûb*,² hacia el año 1080, adquirió pronto una importancia insólita, siendo un libro de lectura habitual entre las comunidades judías incluso en nuestros días. Como dice André Chouraqui, en el estudio introductorio a su versión francesa:

«La influencia del pensamiento de Bahya ibn Paqûda es tal, que desbordó rápidamente los círculos intelectuales propios para extenderse a

¹ *Ibn Paqûda. Los deberes de los corazones*, Introducción, traducción y notas de J. Lomba, F.u.E. Madr 1994.

² Edición de: Yahuda, *Al-hidaja ilâ fara'id al-qulûb des Bachja ibn Yosef ibn Paqûda aus andalusien im arabischen Urtext zum ersten Male nach der Oxforder und Pariser Handschrift sowie den Petersburger Fragmenten*, E.J. Brill, Leiden, 1912. La transcripción que hago de las palabras árabes y hebreas no es la empleada habitualmente por los arabistas y hebraístas españoles, que en la que uso en otros trabajos, sino otra simplificada para mayor comodidad de impresión y de los lectores no especializados en el la cultura árabe y hebrea.

las grandes masas de judíos. Este autor, que, a diferencia de los más célebres teólogos de la Sinagoga (como Maimónides) no levantará jamás contradicción alguna en Israel, este autor conoció el raro privilegio de ser traducido desde comienzos del s. XVII a todas las lenguas habladas en el interior de las comunidades judías: al español, portugués, italiano, judeo-alemán, judeo-árabe, judeo-español (ladino), así como al latín e inglés. *Hobôt ha-lebabôt*, o Los deberes de los corazones, llega a ser así la obra de teología sistemática que informó por excelencia la espiritualidad de los judíos piadosos. La historia del camino de su influencia está todavía por escribir».³

La primera versión del libro al hebreo la hizo Yehûdah ibn Tibbon entre 1161 y 1180 dándole el título de *Sefer hobôt ha-lebabôt*.⁴ Y, basadas en estas dos versiones, árabe y hebrea, las ediciones impresas que se han hecho desde la primera de Nápoles en 1489 pasa las doscientas.

Casi nada se sabe de la vida de su autor. Nació, como queda dicho, en Zaragoza, la entonces llamada Saraqusta, capital de la «Frontera Superior», al-thagr al-a`là,⁵ la cual, en aquellos momentos constituía uno de los más importantes Reinos de Taifas, tras la caída del Califato, y cuna de una muy brillante cultura científica y filosófica, sobre todo.⁶ Al parecer fue «dayyan» o juez de la comunidad judía de la ciudad y se le llamó «ha-zaqen», el anciano y ha-hasîd», el moralista, lo cual concuerda con el contenido de la obra.

Esta (que en su versión española tienen una extensión de 341 páginas) consta de un proemio, diez capítulos, unos versos acrósticos finales con el nombre del autor que recapitulan todo el contenido del libro y dos oraciones finales llamadas en hebreo «Tôkehâh» (Reprensión) y «Baq-qâshâ» (Súplica).

El Proemio lo dedica al contenido que va a exponer y al plan de la obra. Y los diez capítulos, divididos a su vez en artículos (cuyo número y extensión varía según los capítulos) los consagra a los siguientes temas:

³ A. CHOURAQUI, *Introduction aux devoirs des coeurs*, París, 1950, p. LIII.

⁴ Edición de: Hyamson, M., *Duties of the Heart by Bachya ben Joseph ibn Paqûda, translated from the Arabic into Hebrew by Jehuda ibn Tibbon*, Jerusalem-New York, Feldheim Publishers, 1970.

⁵ Las otras dos Fronteras colindantes con los reinos cristianos de la Península Ibérica eran La Frontera Media, con capital en Toledo, y la Inferior, con capital en Mérida.

⁶ Ver: M^o. J. VIGUERA, *El Islam en Aragón*, C.A.I., Zaragoza, 1995; J. LOMBA, *La filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza, 2^a ed., Diputación General de Aragón, 1991; Id. *La filosofía judía en Zaragoza*, Zaragoza, 1988; Id. *El Ebro puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza, Mira Editores, 2002.

Primero, a probar la existencia de Dios y su Unidad; segundo, dada la incognoscibilidad de Dios, la necesidad que hay de vislumbrarlo a través de las maravillas de la creación; tercero, sobre la obligación de someter-nos a Dios; cuarto, de la manera como debemos abandonarnos en manos de Dios; quinto, la pureza de intención que debemos tener en nuestra relación con Dios; sexto, sobre la humildad que hemos de practicar; séptimo, acerca del arrepentimiento de nuestras faltas; octavo, exposición de las treinta maneras que hay de examinar nuestras conciencias; noveno, sobre la ascética; décimo, acerca del puro amor a Dios.

El libro está escrito en su integridad en árabe, como se ha dicho, salvo los versos y oraciones finales y las citas de la Biblia y del Talmud, que están en hebreo. Por otro lado, la exposición está adornada con numerosas anécdotas, historias y leyendas morales, algunas de ellas de excelente calidad estética y pedagógica con que ilustra sus enseñanzas a la vez que hacen sumamente amena la lectura.

Un ejemplo de estas anécdotas, tomado al azar entre los muchísimos que se podrían aducir, se refiere tal vez a Jesús, inspirado probablemente en algún evangelio apócrifo y que luego tendrá en la literatura cristiana amplia difusión:

«Se cuenta de un santo que se cruzó en un camino con el cadáver putrefacto y maloliente de un perro. Y uno de sus discípulos que estaba presente dijo: «¡Qué olor más malo tiene esta carroña! ». El santo le contestó: «Pero tiene los dientes blancos ». Los discípulos se pusieron serios al oír esta respuesta y se arrepintieron de haber hablado mal de aquel cadáver. Por tanto, si es reprobable el hablar mal del cadáver de un perro muerto, con mayor razón lo será hacerlo con el ser humano que es un ser vivo. Y si es bueno alabar el cadáver de un perro porque tiene los dientes blancos, con mayor razón será necesario elogiar al hombre que tiene capacidad de comprender y entender. Lo único que había pretendido el santo, al reprender así a sus discípulos, era que no se acostumbraran sus lenguas a hablar mal, convirtiéndose esto en algo natural, sino que, por el contrario, se habituasen en sus conversaciones a hablar bien de los demás, hasta que llegase a convertirse esto en una segunda naturaleza y en algo automático».⁷

El rastreo de estas narraciones constituye un tema apasionante y de tal envergadura que excede los límites de este ensayo, pues se encuentran

⁷ *Los deberes de los corazones*, p. 213.

algunas de procedencia griega, judía, árabe, persa, hindú que, a su vez, luego serán recogidas por toda la cuentística y literatura moral cristiana posterior.

Una pregunta que se plantea es la de cómo calificar a esta obra. George Vajda la ha llamado «Teología ascética».⁸ Otros, la ven como una obra ascético-mística y finalmente algunos la incluyen entre los tratados de filosofía. Y, cierto, el primer capítulo es plenamente filosófico pues, por medio de pruebas estrictamente racionales (con un uso muy acertado y riguroso de la lógica aristotélica) demuestra la existencia de Dios y de su Unidad haciendo un minucioso análisis de esta última. Ello, aparte del uso de la razón que hace, tal como veremos pronto. Pero por el contenido de la obra, bien se ve que se trata de un libro de ascética y de moral que, al terminar, culmina con un canto encendido al amor a Dios, lo cual le ha merecido se le califique de místico y que incluso se le haya considerado como uno de los predecesores de la cábala. Sin embargo, no cabe que a Ibn Paqûda se le llame místico en su pleno sentido de la palabra, pese a que subraye de modo muy marcado el tema del amor divino. A lo más que puede llegarse es a ver en él un hombre que señala un camino que puede acabar en un final de unión mística. En todo caso, habida cuenta que trata de todos los temas dichos: el filosófico, el moral, el ascético y el del amor a Dios, no estará de más oír sus propias palabras a la hora de decidir el método que empleó al escribir su libro; las cuales palabras, por otro lado, justifican en gran medida el calificativo de «teología ascética» que Vajda le da:

«Opté por el método de la exhortación, dirección y orientación, usando palabras claras, familiares y corrientes, a fin de que se entendiera fácilmente, tanto el contenido como la explicación de lo que pretendía exponer [...]. Eso sí, utilicé argumentos persuasivos, esos argumentos de los que se fía el alma, de acuerdo con el método de la teología. Como dice el Filósofo: “No nos conviene demostrar todas las cuestiones con argumentos, pues no todos los problemas que se plantean a nuestra mente son puramente racionales [...]”. Así, puesto que este libro mío pertenece a la teología [ilm illâhî], me he guardado de usar en él todo tipo de argumentos que van por el camino de las reglas de la lógica y de las matemáticas, salvo en el capítulo primero en el que tal vez me vi obligado a este tipo de argumentos por la sutileza de las cuestiones que planteo. He sacado en mi libro la mayor parte de mis demostraciones

⁸ G. VAJDA, *La teología ascética de Bahya ibn Paqûda*, Madrid, 1950.

del simple uso de la razón, haciéndolas más asequibles a base de comparaciones sencillas que no ofrecen ninguna duda por su claridad y verdad. Además, he dotado a mi escrito de las citas de los Profetas y de los antiguos, de los textos de nuestros antepasados que nos ha transmitido la Tradición y de los varones perfectos y sabios de cualquier tipo que fueran de los que tenemos noticias».⁹

En todo caso, se nos plantean varias cuestiones que creo revelan la gran importancia de esta obra. La primera es lo que significa dentro del mundo judío y, en general, de la historia de la espiritualidad. En efecto, hasta Ibn Paqûda, la moral judía se había basado exclusivamente en las normas dadas por la Torá, por el Pentateuco y la Tradición, y que incluso se habían sintetizado en aquellos 613 preceptos (248 positivos y 365 prohibitivos) expuestos, entre otros por Ibn Gabirol en forma poética en su libro *Azharôt, Exhortación*. No se había hecho ninguna construcción moral sistemática que procediendo racionalmente se pudiera deducir todo un conjunto de normas y preceptos morales. Únicamente Sa`adia Gaón, egipcio del s. IX-X, en su *Libro de las creencias y dogmas* insinúa de pasada una breve reflexión en este sentido al hablar del amor, de la aversión y del discernimientos innatos que existen en el hombre y que son como fuentes de la vida moral. Pero ahí se quedó el intento no siguiendo más adelante.

Sin embargo el primer paso serio en este sentido, se dio en al-Andalus y, concretamente en el Reino de Taifas de Zaragoza, con tres libros. Dos, de Ibn Gabirol, titulados *Mujtâr al-yawâhir, Selección de perlas*,¹⁰ y otro, sobre todo, *Kitâb islâh al-ajlâq, Libro de la corrección de los caracteres*.¹¹ El primero es un conjunto de 652 sentencias y consejos práctico morales, divididos en 64 capítulos dados por un sabio a su discípulo. La obra, por tanto, intenta construir una moral empírica. La obra de Ibn Gabirol tendrá una continuadora en el s. XII, también en el Reino de Taifas de Zaragoza, en manos de otro judío, éste convertido al cristianismo, Pedro Alfonso, en su *Disciplina clericalis*.¹²

⁹ *Los deberes de los corazones*, p. 19

¹⁰ *Selomó ibn Gabirol, Selección de perlas. Mibhar a Peninim*. Introducción, traducción al castellano y notas por David Gonzalo Maeso, Barcelona, Ameller, 1977.

¹¹ *Ibn Gabirol. La corrección de los caracteres*. Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1990.

¹² *Pedro Alfonso. Disciplina clericalis*. Introducción y notas de María Jesús Lacarra, traducción de Esperanza Ducay, Zaragoza, Nueva Biblioteca de Autores Aragoneses, 1980.

Pero, en cambio, más interesante para el objetivo que pretendo exponer aquí es el segundo de Ibn Gabirol, *Kitâb islâh al-ajlâq*, *Libro de la corrección de los caracteres*, compuesto (como dice en el proemio) en Zaragoza, en 1045. En él su autor deduce todas las virtudes y vicios posibles de la combinación de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), de las cuatro cualidades cósmicas (seco, húmedo, caliente y frío), de los cuatro humores (bilis amarilla, bilis negra, flema y sangre) y de los cinco sentidos del hombre (vista, oído, tacto, gusto, olfato). De este modo, distribuye la obra en cinco partes (correspondientes a los cinco sentidos) cada una de las cuales se divide en cuatro capítulos dedicados a los diversos vicios y virtudes que se derivan de los factores dichos.

Pero, en este sentido, la obra más decisiva y de mayor peso es la de Ibn Paqûda. En efecto, la intención y propósito de la misma es bien claro: deducir de modo racional toda la arquitectura de la vida religiosa, a partir del primer fundamento, el de la existencia de Dios, del que solamente podemos predicar de forma positiva tres atributos esenciales: el de su Existencia, el de su Eternidad y el de que es Uno, quedando todos los demás que se hallan en la Escritura para que se interpreten por el método de la teología negativa o bien metafóricamente para uso del vulgo que no alcanza más allá de las imágenes sensibles. De este principio y fundamento, se van deduciendo todos los demás capítulos del libro que antes mencioné, de modo deliberadamente concatenado, puesto que, al comienzo de cada uno, inicia la exposición empalmándola lógicamente con el anterior.

En este sentido, recuerda mucho la estructura de los *Ejercicios* de San Ignacio de Loyola que también parten del llamado «Principio y fundamento» centrado en la existencia de un Dios Creador a partir de lo cual se desprende la sumisión del hombre para con El y la indiferencia que se ha de tener ante toda creatura. Indiferencia, por cierto que si en San Ignacio viene formulada en estos términos:

«que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados».

En Ibn Paqûda ¿casualmente? se expresa diciendo que hay que:

«elegir la pobreza sobre la riqueza, la enfermedad a la salud, la desgracia al bienestar; el entregarse totalmente a los decretos de Dios, contentándose con lo que El quiere».¹³

Que no en vano los dos autores, cada uno en su contexto, se enmarca en un racionalismo muy concreto. Ignacio de Loyola, en vísperas de un racionalismo cartesiano que la Iglesia habría de incorporar en forma de una espiritualidad de corte ascético, centrada en la meditación racional, frente a la tradición mística y a la contemplación infusa y adquirida cuyas máximas cabezas habrían de ser Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Ibn Paqûda, por su parte, milita en esta especie de racionalismo mitigado en un momento en que Aristóteles y su lógica irrumpían en el mundo musulmán y judío para culminar pronto en Averroes y Maimónides.¹⁴

Porque es claro, Ibn Paqûda, lo mismo que Ibn Gabirol, profesan un culto muy especial a la razón. Dice el primero:

«El don más noble con que ha regalado Dios a los seres racionales, después de haberles dotado de unas cualidades con las cuales se perfeccionase su discernimiento y completase su capacidad de comprensión es la ciencia, la cual es vida para los corazones de los hombres y lámpara para sus entendimientos, sirviéndoles ésta de guía para tener satisfecho al señor, sea ensalzado y honrado, y para protegerse de su cólera tanto en este mundo como en la otra vida».¹⁵

Y más adelante, insiste en las excelencias y ventajas que el hombre puede obtener de la razón:

«En cuanto a la cualidad que nos ha tocado en suerte y que se refiere a la razón, digo que son muchas sus ventajas, por cuanto con ella podemos demostrar que tenemos un Creador, Sabio, Único, Señor, Inmutable, Eterno, Poderoso, al que no rodea ni tiempo ni lugar alguno, que está por encima de las cualidades creadas y más allá de la imaginación de cualquier ser, que es Misericordioso, Noble, Liberal, al cual nada se puede comparar ni El puede ser comparado con nada. También sabemos que la sabiduría, poder y misericordia de Dios están inundando el mundo y que, por lo tanto, estamos obligados a obedecerle y a servirle, pues

¹³ *Los deberes de los corazones*, p. 167.

¹⁴ Puede verse una comparación entre Ibn Paqûda e Ignacio de Loyola en J. LOMBA, «Dos tesoros de la espiritualidad del pasado: Ibn Paqûda e Ignacio de Loyola» en *Humanismo para el siglo XXI*. Ed. María Luisa Amigo, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003, pp. 471-477.

¹⁵ *Los deberes de los corazones*, p. 3

Dios es digno de ello tanto por sus beneficios generales como especiales. Por la razón también se nos aclara el Libro verdadero de Dios por el que se reveló a su Enviado, la paz sea con él, el cual nos explicó a Dios mediante esta Escritura etc. etc.»¹⁶

Es que, sobre todo, los que Ibn Paqûda llama «los deberes de los corazones» —luego aclararé este concepto—, los fundamenta en tres principios, a saber: la Razón, la Biblia y la Tradición, pero, dando prioridad total a la primera:

«Por lo que respecta a los deberes de los corazones, todos ellos se fundamentan en la razón».¹⁷

Y la explicación está en que con la razón podemos lograr, en primer lugar, los fundamentos de nuestra vida religiosa, humana y social; en segundo lugar, el sentido de la Revelación, puesto que se parte de la base de que Dios es un ser racional que no ordena ni revela cosas absurdas. Que si alguna verdad revelada no se nos alcanza su sentido pleno, no es por falta de racionalidad por parte de Dios, sino por la limitación de nuestra capacidad intelectual. Por fin, la Tradición es también racional por dos motivos: porque nos entrega una interpretación razonable de la Revelación y porque con nuestra razón, a su vez, podemos entender la misma tradición. Todo ello explica el que sistemáticamente, Ibn Paqûda proceda en todo el libro de la misma manera: primero asienta el principio que quiere exponer, demostrándolo racionalmente; y luego, confirma lo dicho con textos de la Escritura o de la tradición talmúdica. Por eso, en un acto de autoconfesión, al que luego volveré, concluye claramente así:

«Así, después que hube asentado por medio de la razón, de la Escritura y de la Tradición los deberes de los corazones, empecé a llevarlos a la práctica en mí mismo e intenté conseguir su perfección tanto en el orden del conocimiento como en el de la acción».¹⁸

He hablado, sin dar más explicaciones, de la expresión empleada por Ibn Paqûda «los deberes de los corazones». Es el momento de decir algo sobre ella, pues constituye el segundo punto de la importancia de este autor. El libro *Los deberes de los corazones* supone un esfuerzo serio y

¹⁶ *Los deberes de los corazones*, p. 76

¹⁷ *Los deberes de los corazones*, p. 5

¹⁸ *Los deberes de los corazones*, p. 16

primero en el mundo judío, de llevar a cabo de una forma radical la interiorización de la religión. Si hasta entonces la vida cultural y moral se reducía a aquellos 613 preceptos, Ibn Paqûda quiere, por todos los medios, dar un sentido definitivo a los mismos, arrancando de lo más interior del hombre: de su conciencia, de su corazón. Repetirá hasta la saciedad el «shema' Yisrael» «Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Deuteronomio, 6, 4-6). Es desde el corazón y no desde la exterioridad donde hay que amar al Señor. Probablemente Ibn Paqûda vio el grave peligro de reducir la vida religiosa a puro culto externo, lo cual podía conducir a hipocresía y formalismo cultural. Sobre todo, en aquellos momentos en que la religión oficial era la de un Islam triunfante y poderoso y el judaísmo era solo practicado en privado, en el interior de las comunidades. Era urgente revitalizar la vida religiosa, y ello desde el hondón más profundo de la intimidad de las conciencias. Por eso no duda en afirmar:

«Y llegué al convencimiento de que los fundamentos de los actos que realmente son aceptos a Dios, honrado y ensalzado sea, son los que se realizan con intención recta del corazón y con pureza de las conciencias. De modo que, cuando desaparece esta luz interior, no son aceptados tales actos, por Dios, aunque sean muchos y frecuentes».¹⁹

Así pues, Ibn Paqûda divide, en consecuencia, los deberes del hombre para con Dios en dos clases: los «deberes de los miembros externos» y los «deberes de los corazones». Los primeros son aquellos que se ejecutan con los miembros del cuerpo y que son vistos por los demás que nos rodean, como son, por ejemplo, guardar las fiestas y los sábados, el no robar, el no matar, el enseñar a los demás, el cumplir con determinados ritos exteriores (filacterias, mezuzá, incluso el enseñar a los demás, guardar determinadas fiestas etc...). Los «deberes de los corazones», en cambio, son aquellos que emanan de nuestro interior, de nuestra libertad y que solo Dios los ve: por ejemplo, el reconocimiento de la unidad de Dios, la sumisión a El, la obediencia y humildad ante el Señor, el arrepentimiento por los pecados, el examen de conciencia, el desprendimiento interno del mundo y, como grado máximo, el amor puro a Dios, es decir, todo cuanto expone en su libro.

¹⁹ *Los deberes de los corazones*, p. 18

Ahora bien, el término «corazón» («qalb» en árabe y «leb», en hebreo) tiene una significación muy especial. El corazón es la sede de todos los sentimientos, pensamientos, deseos, decisiones, esperanzas, razonamientos, intimidad más profunda. El corazón no solo siente sino que piensa, no solo ama sino que es el centro de la vida entera del hombre. Por eso la razón está situada según Ibn Paqûda en el centro del corazón, como hemos visto más arriba cuando afirmaba: «Por lo que respecta a los deberes de los corazones, todos ellos se fundamentan en la razón». No estamos en la estratificación platónica de mundo pasional concupiscible situado en lo más bajo de las vísceras y vientre (tò 'epithymētikón), mundo del entusiasmo, valentía y arrojo en el pecho y corazón («thýmo», «thymoeidé»), y mundo del pensamiento y la razón en la cabeza («lógos», «logistikón»). Las tres funciones o almas platónicas se reúnen para los judíos en el centro del corazón, desde el que se vive, siente y piensa.

Por tanto, interiorizar la vida religiosa, dar vida interior a la práctica externa de nuestras relaciones con Dios va unido estrechamente al corazón y, por tanto, a la razón. Pero no a una razón puramente matemática y lógico-discursiva, como nos dijo más arriba, sino a una razón persuasiva, que piensa con argumentos pero también con imágenes, con símbolos, con lo que hoy llamaríamos «sentido común» o «buen sentido».

Que este planteamiento sea nuevo, es consciente Ibn Paqûda y no deja de insistir en ello:

«Cuando me ocupé de nuestra necesidad y obligación de los deberes de los corazones, tal como los hemos expuesto, vi que estaban por completo descuidados y que no había ningún libro que tratase específicamente de ellos. Y vi claro también que la mayor parte de la gente de nuestro tiempo los desconocía tanto en cuanto a ciencia como en cuanto a práctica y acatamiento».²⁰

De ahí pasa Ibn Paqûda a una serie de expresiones que hacen de este libro, estilísticamente, una novedad con respecto a los demás tratados ascéticos y místicos de su época y anteriores. Habla en primera persona, manifestando sus propios sentimientos, dudas, zozobras, decisiones. No se agazapa detrás de un anonimato o de una impersonal exposición. Curiosamente tiene Ibn Paqûda en este sentido un cierto paralelismo con Ibn

²⁰ *Los deberes de los corazones*, p. 14.

Gabirol: este último revolucionó la poesía hebrea que estaba anclada en una métrica rígida y trasnochada imprimiéndole la flexibilidad de los metros árabes, pero, sobre todo, dejó de ser la poesía supuestamente dicha por un pueblo entero, el de Israel, que se dirigía a su Señor, para ser expresión personalísima de las pasiones y sentimientos, sagrados o profanos del propio autor. Lo mismo que Ibn Paqûda en su libro el cual, por este motivo, podría pasar por una especie de autobiografía espiritual. Oigamos algunas expresiones en este sentido, a través de las cuales se adivina su profunda personalidad y el camino y zozobras por las que pasó hasta componer su libro. Ante todo, da la razón de por qué puso por escrito sus hallazgos:²¹

«Así, después que hube asentado por medio de la razón, de la Escritura y de la Tradición los deberes de los corazones, empecé a llevarlos a la práctica en mí mismo e intenté conseguir su perfección tanto en el orden del conocimiento como en el de la acción. Pero siempre que investigaba el contenido de alguno de ellos, se me mostraban otros nuevos que venían a continuación y así sucesivamente, hasta el punto de que el asunto se me amplió de tal manera que se me hizo difícil fijarlo y guardarlo en mi alma. Y, [de todas estas cosas referentes a los deberes de los corazones] temí que se me olvidase lo que había descubierto en mi conciencia y que se me disolviese lo que se había asentado tan firmemente en mi mente, teniendo en cuenta [además] que son tan pocos nuestros contemporáneos que se dedican a estas cosas. Por tanto, decidí dejar todo ésto asentado en un libro y registrado en un escrito, a fin de que contuviera éste los principios, fundamentos y consecuencias [derivadas de tales principios y fundamentos] de los deberes de los corazones. E hice ésto para obligarme a mí mismo a su estudio y puesta en práctica».

Pero a la vez, ve que este escrito que hizo para uso privado, podía aprovechar a los demás:

«Fue entonces cuando tuve la esperanza de que todo esto sería útil a otros e incluso que les llegaría a aprovechar y que les serviría de guía más que a mí. Así que decidí componer un libro sobre este tema, que tratase con detalle de los fundamentos de los deberes de los corazones [...]. Un tratado, en fin, que sirviera de guía para los que comienzan, a la vez que una culminación para quienes se hallan ya en la cima de la perfección».

²¹ *Los deberes de los corazones*, p. 16-18.

Sin embargo, le da miedo la empresa al pensar en su debilidad y se amedrenta, estando a punto de echarse atrás y desistir. Es el hombre sincero que pone en práctica un camino espiritual pero que piensa que va a sobrepasar sus fuerzas el ponerlo en forma de libro. Ibn Paqûda era un hombre sumamente culto, como lo demuestra sobradamente en su libro; pero a la vez, sencillo, modesto, responsable:

«Pero cuando estaba empezando a llevar a cabo este mi propósito y pensaba componer el libro, vi que un hombre como yo no era digno de dedicarme a una tal empresa. Y sentí en mi alma mi indigencia para esta labor y para su total y verdadera terminación, dada mi inferioridad de condiciones, mi falta de saber, el embotamiento de mi comprensión para captar de modo adecuado las ideas, mi falta de corrección y limpieza en el uso de la lengua árabe y de su gramática, con las cuales había de expresar todo esto, a fin de que me entendieran nuestros contemporáneos. Tuve miedo de que, con todo esto, fuera yo un hipócrita y que sobrepasase la justa medida de la sensatez. Así que pensé abandonar la empresa y cuanto había forjado en mi mente».

Pero la idea de que el miedo, a veces, consigue que nadie haga nada y que sea una excusa para no arriesgarse, le hace decidirse finalmente a escribir la obra. No son razones de prestigio personal las que le llevan a coger la pluma sino el miedo a caer en una sutil tentación de inoperancia:

«Sin embargo, al hacer ésto empecé a acusarme a mí mismo de haber preferido la tranquilidad y de haberme abandonado a la inoperancia y vida muelle. Y tuve miedo de que, con el abandono de esta empresa, estuviese satisfaciendo mis deseos personales y cediendo a mi tendencia a la tranquilidad y a la paz, buscando el sosiego y entregándome a la esterilidad e inoperancia. Y me di cuenta de cuántos fracasos acarrea la falsa modestia y de cuánta miseria trae consigo el hecho de ocultar la fe [...]. Con todo esto me di cuenta de que estaba forzando a mi alma a que asumiese la carga de componer este libro y de poner en orden mis ideas. Y ello, mediante las palabras que estaban a mi alcance y las expresiones que me venían a la mente, a fin de que se entendiera lo que quería decir. Del mismo modo, reflexioné en todas las consecuencias que se me podían ocurrir en torno a los deberes de los corazones. Sin embargo, a pesar de todo esto, pensé que no sería exhaustivo ni que agotaría el tema, a fin de no alargar demasiado el libro. Así que decidí hablar de lo más importante de cada uno de los principios de los deberes de los corazones, dedicando un capítulo a cada uno. Pido para ello ayuda al Dios Uno y Verdadero; confío en El y le ruego que me dé

éxito en mi empresa y que me dirija rectamente con su misericordia hacia la ciencia y la práctica, oculta y externa de los deberes, todo lo cual es de su agrado y aceptación».

Una de las características que hace particularmente atractiva la obra de Ibn Paqûda es la forma que tiene de aprovechar, sintetizar, reelaborar y construir su propia actitud y pensamiento a base de elementos de la más diversa procedencia. Sin perder un ápice de su espíritu judío y haciendo un uso verdaderamente admirable de la Escritura y del Talmud (son más de dos mil citas las que hace), incorpora elementos del «zuhd» (ascética) y del «tasawwuf» o sufismo islámico, pudiéndose señalar fuentes muy claras de los mismos, como lo han mostrado G. Vajda, Chouraqui y otros. Por ejemplo, están presentes en mayor o menor grado las *Rasâa'il ijwaân al-safâ* *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, gran obra shiíta, llena de elementos científicos, ascéticos y místicos, la teología mu'tazilita, autores como al-Gazzâlî, Abû Tâlib al-Makkî, muerto en 996 (y su libro *Qût al-qulûb* o *Alimento de los corazones*), Muhâsibî, muerto en 757 (*al-Ri'âya li-huqûq Allâh* o *Vigilancia de los deberes divinos*) y otros autores sufíes como son: Ibn Atâ Jarrâz, Qushayrî, Hasan al-Basrî, Mâlik ibn Dînâr, Muhhammad ibn Wâsi, Sufyân ibn Unayna, Dhû-l-Nûn al-Misrî y otros.

De Grecia, es claro todo lo que toma de autores, citándolos incluso, como Galeno y Euclides. Utiliza con gran soltura la lógica aristotélica y se nota un gran influjo del Aristóteles neoplatonizado al uso en aquellos momentos. Personalmente he tratado también del influjo poderoso que tiene del estoicismo.²² Respecto al cristianismo ya se ha indicado la posible alusión a los Evangelios apócrifos. Pero hay un pasaje que da la impresión de que ha tenido entre sus manos los Evangelios canónicos y que los ha leído. Me refiero al texto donde, hablando de la libertad y predestinación de Dios señala varias posturas: Primera, la de los que defienden la libertad dada por Dios, quedando así Dios libre de responsabilidad. Segunda, la de quienes:

²² J. LOMBA, «El Estoicismo en la literatura moral andalusí», *Medievalita*, 14 (1993), México, p. 26-39; «Ideal de sabio en la literatura de la Marca Superior», *A la Profesora Emérita María Luisa Ledesma Rubio. En homenaje académico*, Departamento de Historia Medieval, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1993, p. 503-527; «Un aspecto de la moral estoica en el pensamiento andalusí», *Homenaje al Profesor José María Córneas Besteiro*, Granada, 1995, p. 1199-1210.

«Creen que todos los movimientos que acontecen en este mundo, tanto en los seres racionales como en los inorgánicos, ocurren bajo el mandato del Creador, ensalzado sea, movidos por su poder y mandato, no pudiéndose escapar ni despistarse de su control, ni en más ni en menos, aunque se trate solamente del valor de un cabello».²³

Lo cual podría recordar aquello de San Mateo:

«Pues de vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados».²⁴

Aunque, bien es verdad que el sentido del Evangelio es algo distinto, pues a lo que éste exhorta es a la confianza en Dios.

En fin, Ibn Paqûda, como puede verse, era un hombre totalmente abierto a todo influjo, permeable a cuanto le pudiera servir a su objetivo de delinear lo que debía ser la espiritualidad judía, sin prejuicios, sin a priori alguno que le cerrase las puertas de su espíritu amplio y generoso. Inserto de lleno en la cultura árabe, no solo escribe en árabe sino que emplea la terminología más puramente islámica para designar los contenidos de su propia religión. Así, cuando habla de Dios le llama Allâh,²⁵ cuando habla de Moisés, le llama «rasûl» (enviado) y «nabî» (profeta) que son los términos que el Islam utiliza para designar a Mahoma. Y si habla de la Ley, de la Torá, cuando lo hace en árabe, la señala con el término «sharî`a» que es el utilizado para la ley islámica. Y lo mismo se diga de la palabra «tawhîd» que es la específica del Islam para hablar de la unidad y unicidad de Dios en el marco del monoteísmo musulmán. Todo ello, sin contar con la multitud de términos técnicos ascéticos y místicos islámicos que emplea. Cuanto se ha dicho en este sentido no es sino una muestra más, no solo del espíritu abierto de Ibn Paqûda, sino de la manera que el judío tiene de insertarse de lleno en la cultura donde nace y vive, sea la árabe, la latina, la alemana, inglesa o polaca, en las cuales habla y piensa en el idioma y categorías mentales que le han tocado en suerte.

²³ *Los deberes de los corazones*, p. 121.

²⁴ *Mateo*, 10, 31

²⁵ Es una costumbre bastante absurda la que tenemos los occidentales de llamar Alá o Allâh al Dios del Islam, en lugar de traducir este término por simplemente «Dios» que es lo correcto. Esto es tan sin sentido como decir que los franceses creen en Dieu, los ingleses en God y los alemanes en Gott.

Por fin, no quisiera terminar este breve bosquejo de la persona de Ibn Paqûda y de su obra sin ofrecer dos bellísimos grupos de textos que precisamente señalan los dos puntos que, en terminología cristiana posterior, corresponderían a la «vía purgativa», la ascética, y a la «vía iluminativa» o vía del amor y del camino místico. Todos estos textos, elegidos de entre otros muchos, son representativos de la actitud y talante de Ibn Paqûda y de su proximidad con el mensaje cristiano posterior de los grandes autores espirituales como Alonso Rodríguez, Luis de la Puente, Fray Luis y tantos más:

«El asceta es un hombre que tiene la alegría en su rostro y la tristeza en su corazón. Su pecho es grande en generosidad pero su alma se tiene en poco. No guarda rencores ni envidias. No habla mal de los demás ni es chismoso. Odia los honores, aborrece el renombre. Es grave de semblante, paciente, agradecido, muy pudoroso y no sabe ofender [...]. Pregunta para aprender. Su ciencia es inmensa; su humildad enorme; sus decisiones, firmes. Ni se precipita en la acción ni se comporta como un necio. Es cortés en las discusiones y noble en las respuestas que da. Es justo cuando se enoja, generoso cuando algo se le pide, sincero en los afectos, fiel en los pactos y promesas que hace. Se contenta con lo que Dios dispone. Es señor de sus pasiones.[...]. Es sumamente agradecido, aunque le sobrevengan desgracias, y en extremo paciente en los contratiempos. Si algo se le pide, lo da; si se comete contra él una injusticia la perdona; si se le priva de algo, es generoso; si los demás le apartan, él se acerca a ellos. [...]. Cuando ve algo que está bien, lo publica; pero, en cambio, cuando encuentra algo que está mal hecho, lo disimula. Es un hombre que está contento con su suerte y que es honrado, puro e inteligente. Su trato es agradable y sus ausencias se sienten profundamente. La ciencia que tiene le purifica y su buen juicio le sirve de adorno. Es un acicate para el que piensa y un maestro para el ignorante. Cualquier esfuerzo que se hace es, para él, más puro que los suyos propios y cualquier alma, ante sus ojos, es más santa que la suya. Conoce sus defectos y recuerda bien sus pecados. Ama a Dios y busca el complacerle. No se vengá de lo que se le hace ni persevera en su cólera. Se trata con los que le recuerdan sus deberes; se sienta con los pobres; es amigo de los que son sinceros; es fiel con los verdaderos amigos; es la ayuda del desposeído; es padre para el huérfano, protección para la viuda y refugio para los pobres».²⁶

Y después de esta bellísima descripción, de la que solamente he entresacado algunos fragmentos, estas otras referidas al amor a Dios y que se

²⁶ *Los deberes de los corazones*, p. 293.

encuentran en el último capítulo de la obra. En primer lugar, comienza definiendo así el amor a Dios el cual consiste en:

«Un dedicarse por entero y un desear el alma, desde su misma esencia, a Dios, ensalzado y honrado sea, con el fin de unirse [estrechamente] a su Luz Altísima».²⁷

Y esta es la meta última que tiene todo creyente:

«Es el máximo grado y supremo rango a que pueden llegar los hombres dedicados a la sumisión a Dios [...]. Debes comprender y saber, hermano mío, que todos los deberes de los corazones, excelentes cualidades y honorables virtudes del alma que hemos mencionado antes en este libro, no son sino peldaños y escalones para llegar al tema culminante que ahora pretendemos explicar en el presente capítulo».²⁸

Pero Ibn Paqûda añade una condición indispensable al amor a Dios, la del temor:

«Es necesario que el temor vaya por delante del amor a Dios, porque aquel es el fin y meta última de la ascesis, a la vez que constituye el último peldaño y la mejor y principal puerta que conduce al amor de Dios. El hombre no puede llegar a este amor si no va siempre por delante el temor y respeto a Dios, ensalzado sea. Por eso hemos puesto el capítulo de la ascesis antes que éste: porque no se podrá afianzar sólidamente en nuestros corazones el auténtico amor a Dios, mientras nos domine el amor del mundo. Cuando el corazón del creyente se desnude del amor mundano y se limpie de pasiones (mediante el discernimiento y la comprensión), entonces el amor de Dios se apoderará de su corazón y arraigará en su alma».²⁹

Y, tras analizar las diversas clases de temor de Dios (por ejemplo, la del que tiene miedo a los castigos que le sobrevengan o a los premios de que se vea privado), expone la óptima forma de temer al Señor:

«La otra especie es la del temor respetuoso que lleva a enaltecer y engrandecer el poder de Dios, ensalzado y honrado sea. Este temor no lo deja ni abandona el hombre durante toda su vida. Es el grado más alto

²⁷ *Los deberes de los corazones*, p. 308.

²⁸ *Los deberes de los corazones*, p. 307.

²⁹ *Los deberes de los corazones*, p. 308.

de los temerosos de Dios, ensalzado sea, a los cuales califica el Libro con el término “temor”».³⁰

Y es entonces, cuando llegados a esta meta suprema de respeto al Señor, se tiene el más puro y perfecto amor:

«Es entonces cuando apura la copa del amor a Dios, ensalzado y honrado sea, dedicando por entero a El la pureza de su intención, amándole, abandonándose en sus manos y anhelándolo vivamente. En ese momento no le ocupa otra cosa que el dedicarse a someterse a El, no consagra sus ideas ni piensa en nada que no sea El, no mueve ningún miembro de su cuerpo si no es para agradar a Dios, no suelta su lengua sino para recordarle, alabarle, darle gracias y adorarle, con amor y anhelando tenerlo contento. Si le colma de favores, le da las gracias; si le proporciona desventuras, lo soporta con paciencia. De esta manera, va aumentando su amor y deseo de agradarle, abandonándose por completo en sus manos, como se dice de un hombre virtuoso que, durante la noche, solía decir: “Dios mío, me has dado hambre y desnudez y me has dejado abandonado en las tinieblas de la noche. ¡Por tu gloria y majestad!, aunque me abrasases con fuego, lo único que conseguirías es que aumentasen mi amor por Ti y mi gozar en Ti”».³¹

Y, por fin, una descripción similar a la de los ascetas, pero ahora referida a los que han llegado a la cima del amor a Dios es la que aparece en el mismo capítulo décimo en el que entre otras cosas dice de estos tales:

«Es tal el conocimiento que tienen de Dios, ensalzado sea, que le sirven como si estuvieran con los santos ángeles en los cielos. Sus pasiones se han derretido en sus corazones y el deseo de placer se les ha aniquilado, porque están embriagados del anhelo de servir a Dios, ensalzado sea, y les ha penetrado hasta el fondo el amor a Dios. Se ha apagado el fuego de la pasión en sus corazones y su ardor se ha consumido en sus interiores, porque se han revestido con la grandiosa luz de la sumisión de Dios, ensalzado y honrado sea. Les ha ocurrido como a las lámparas cuando el sol aparece durante el día. Se humillan ante su Señor, con respetuoso temor y confiesan su poquedad. Le acatan, sometándose a El sin considerar su poca valía personal. Podrás apreciar que estos tales, cuando se les trata, son modestos; cuando se les habla, son sabios; cuando se les pregunta, doctos; cuando se les injuria, mansos. Verás sus rostros invadidos de luz. Y si descubrieses por entero sus co-

³⁰ *Los deberes de los corazones*, p. 316.

³¹ *Los deberes de los corazones*, p. 309.

razones, los verías quebrantados ante Dios, conversando continuamente con El, liberados de los afanes del mundo. Sus corazones se han llenado del amor a Dios. No desean hablar con los hombres ni encuentran placer alguno en conversar con ellos. Se han apartado del camino peligroso y han seguido el mejor sendero. Gracias a ellos se alejan los castigos y las nubes cubren los cielos. Gracias a ellos, cae la lluvia para regar a las gentes y a los pueblos. Han apartado sus cuerpos de lo prohibido, han retirado sus manos de la excesiva variedad y abundancia de alimentos, han alejado sus almas de lo pecaminoso, han seguido el camino de la rectitud, han abierto su lecho a la justicia, han conseguido el rango más excelente gracias a la paciencia con que han soportado unos pocos días de vida. Así mismo, han ganado ambas mansiones, han acumulado ambos bienes y han conseguido las dos excelencias, la de esta vida y la de la otra, como dice el Libro: “Dichoso quien respeta al Señor y es entusiasta de sus mandatos”(Salmos, 112, 1)».³²

Este es Ibn Paqûda y esta es una breve reseña de su bella y gran obra, una de las que, sin duda, debería figurar entre las principales de la historia de la espiritualidad universal. Y no solo judía, sino también islámica y cristiana. Islámica porque se trata de una traducción de lo musulmán a lo judío sin perder absolutamente nada ni de lo último ni del valor de los elementos que toma del Islam. Cristiana, porque, como puede verse (y todavía habría muchos más puntos que señalar) las coincidencias son numerosas y sorprendentes. Y, finalmente, a todos nos importa mucho esta obra, porque, Judaísmo, Cristianismo e Islam son tres formas de monoteísmo que tienen puestos sus ojos en la tradición abrahámica y que, por tanto, nada de lo que uno hace puede ser indiferente al otro, máxime, cuando en Ibn Paqûda se da tal coincidencia de puntos de vista. Es una lección para un mundo como el nuestro de vísperas del siglo XXI en que luchamos por un ideal de tolerancia y amor a la vez que padecemos las intolerancias más radicales de todo tipo.

³² *Los deberes de los corazones*, p. 322.

AL-ANDALUS, VÍNCULO DE UNIÓN ENTRE DOS TIEMPOS Y DOS ESPACIOS

Por RAFAEL RAMÓN GUERRERO
Catedrático de Filosofía Medieval y Árabe
Universidad Complutense. Madrid

INTRODUCCIÓN

Posibilidad de un diálogo intercultural en la Edad Media

Las ciencias que estudian el comportamiento humano, al investigar el encuentro intercultural, sostienen que el contacto directo y el conocimiento mutuo entre diferentes grupos ejercen una influencia moderadora y crean una atmósfera de apertura en la comprensión recíproca de los grupos involucrados. Esto permite un diálogo auténtico entre los miembros de esas culturas.

La Edad Media fue un período histórico que, para ser estudiado, ha sido parcelado y segmentado en sus diversos componentes históricos, culturales y lingüísticos. En esta época, que abarcó casi once siglos, se entrelazaron e influyeron entre sí tradiciones culturales antiguas, provenientes de las «diversas» antigüedades. Este hecho niega un medievo compacto, unitario, cristalizado, empeñado sólo en construir y transmitir temáticas metafísicas y ontológicas atemporales. La filosofía y la cultura medievales son más bien un retículo de tradiciones filosóficas, científicas y teológicas, muy alejadas de ser resultado de una *reductio* acrítica y totalizante.¹

¹ M. Fattori: «Relazione introduttiva», *Rencontres de Cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve – Cassino, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1990, pp. 1-2.

Fue en la sociedad andalusí donde más amplia y duraderamente coexistieron grupos sociales que profesaban religiones distintas y que disponían de manifestaciones culturales propias. Esta situación condujo a una actitud de diálogo, de colaboración, pero también de confrontación que, probablemente, sólo tuvo lugar en la Península Ibérica y que debe ser calificada, en su conjunto, de extraordinaria.²

La traducción como instrumento de diálogo

Durante la Edad Media —tanto en oriental como occidental— hubo traducciones del griego al siríaco; del griego y del siríaco al árabe; del árabe al hebreo; del árabe, del hebreo y del griego al latín.

La traducción de un texto o de un autor tuvo repercusiones históricas de gran alcance, introduciendo nuevas ciencias y artes, cambiando radicalmente la biblioteca del sabio, permitiendo confrontaciones e intercambios entre culturas diversas en la Edad Media, la recuperación de la tradición clásica griega y latina, y la co-participación entre mundo occidental y mundo bizantino, árabe y, más ampliamente, oriental, intercambios y confrontaciones de las que nació y se configuró, siguiendo líneas más complejas de lo que uno a veces se figura, el mundo occidental latino del Medievo.³

Esto implicó un *traspaso de fronteras del saber*.⁴ Un traspaso en el que al-Andalus jugó un papel de primera importancia, por lo que se puede afirmar que fue no sólo nexo de unión entre dos mundos (Oriente y Occidente), sino también entre dos tiempos (los tiempos antiguos y los tiempos modernos).

EL ISLAM Y GRECIA

Goethe ha escrito en su *Diván oriental-occidental* (*West-Östlicher Diwan*): «En esplendor el Oriente cruzó el mar Mediterráneo. Si conoces

² H. SANTIAGO-OTERO: «Presentación del Coloquio», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, edités par Horacio Santiago-Otero, Turnhout, Editions Brepols, 1994, p. VII.

³ M. FATTORI: «Relazione introduttiva», *Rencontres de Cultures dans la philosophie médiévale*, p. 6.

⁴ Cf. A. DE LIBERA: *Penser au Moyen Age* (*Chemins de pensée*), Paris, Éd. du Seuil, 1991.

las rimas de Calderón, debes conocer y amar a Hafiz». El gran poeta alemán supo expresar así que Oriente y Occidente, no sólo entendidas como regiones geográficas sino también, y fundamentalmente, como los dos grandes ejes sobre los que ha girado la cultura en el mundo porque han sido creadores de ella, sólo han podido encontrarse y fecundarse mutuamente en las riberas del Mediterráneo. Lo ilustra con dos de los más notables representantes de esas culturas, el español Calderón y el persa Hafiz, todo un símbolo del pensamiento islámico e iranio. Fue en este mar donde las más genuinas culturas creadas a su vera, la greco-occidental y la semítico-islámica o medio-oriental, han sabido fecundarse mutuamente y dar lugar a una de las más grandes creaciones culturales que la humanidad ha visto nacer a lo largo de los últimos años medievales, aquella que hoy suele ser considerada como «occidental», pero en cuyo seno late de manera constitutiva, con una fuerza desgarradora, los elementos orientales sin los cuales no habría podido darse.

Oriente y Occidente parecen oponerse a menudo, porque considerada nuestra civilización como occidental, tendemos a oponer nuestras costumbres a las orientales, llegando incluso a suponer que ambas son irreductibles. Sin embargo, no hay duda de que nuestra más primitiva forma de civilización y de cultura es oriental. Grecia creó la ciencia y el pensamiento sobre cimientos orientales. La pervivencia del saber griego en Roma durante los primeros siglos de la era cristiana fue tan precaria, que difícilmente habría podido sobrevivir si no fuera por lo que el notable historiador de la ciencia, George Sarton (m. 1956), llamó la tercera gran oleada de sabiduría oriental,⁵ la procedente de Arabia y Persia, cuyas civilizaciones, aunadas por el impulso del Islam, se convirtieron en creadoras de saber, explicándose la vitalidad y suficiencia de la nueva civilización islámica a partir del injerto de lo árabe con lo persa, fecundado poco después con la presencia de lo griego. El Islam fue el elemento que hizo posible la aparición y desarrollo de esta nueva gran civilización que se extendería a lo largo del Mediterráneo y que tendría, a la larga, unos frutos muy considerables.

Porque, en efecto, la civilización creada por el Islam, cuando entró en contacto con lo que pervivía de la antigua civilización greco-romana, fue la que promovió la aparición de un gran cambio en el mundo mediterráneo, fruto del cual es la Europa en la que hoy vivimos. La Edad Media

⁵ «Oriente y Occidente en la historia de la ciencia», *Al-Andalus*, 2 (1934) 276.

fue, en este sentido, mucho más importante de lo que se suele pensar, porque fue la época histórica en la que la Europa de nuestros días apareció con la civilización y cultura en la que ahora nos vemos integrados. Un encuentro que comenzó poco a poco, cuando el Islam fue ocupando los territorios en que la civilización mediterránea era única, en que el Mediterráneo constituía el *Mare Nostrum*, y culminó con el Islam de al-Andalus, verdadero lugar de encuentro.

El Islam como humanismo

El Islam ha presentado desde sus orígenes una clara visión del mundo que se fue ampliando a lo largo de sus primeros siglos. Una visión del universo que implicó una concepción religiosa del hombre, una determinada noción política en la que se trata de las relaciones de los hombres entre sí y, en fin, una amplia y creadora visión cultural de la realidad, que permite conocer, estudiar y transformar el entorno en el que vive el hombre.

El Islam, como el Judaísmo y el Cristianismo, es una religión. En principio, esto es cierto, porque la acepción primera y primordial del término «Islam» es la de una religión que se ve a sí misma como el desenlace final y definitivo de un proceso por el que Dios se manifestó a la humanidad y le comunicó cuál era su voluntad respecto a ella. Pero el Islam es algo más. Porque el Islam, desde sus orígenes, tuvo que ver necesariamente con una comunidad con su poder político, sus instituciones y su cultura, con sus modos de vida, sus modelos de comportamiento, de hábitos y de costumbres, sus normas éticas y su idea del hombre; de aquí que el Islam haya de ser entendido también como un conjunto de preceptos políticos y morales que regulan la vida en una comunidad de creyentes. Igualmente, se habla del Islam como un lugar o espacio geográfico, el ocupado por la *dâr al-Islâm*, según el término usado en derecho islámico que alude al espacio en el que se propagó y pervivió la religión islámica. Todos estos sentidos no son independientes los unos de los otros, sino que están íntimamente implicados: el Islam como religión es en sí mismo una estructura política, con sus instituciones, cultura y modo de vida, que se ha desarrollado y evolucionado a lo largo de la geografía y de la historia.

Como religión, el Islam está basado en un Libro revelado por Dios, el *Corán*, y en una Tradición que se atribuye al profeta Mahoma. Los cre-

yentes la consideran como la única que merece realmente este nombre: «Ciertamente, para Dios la religión es el Islam».⁶ Las enseñanzas contenidas en el *Corán* constituyeron un cuerpo doctrinal que se convirtió en la primera de las fuentes de la religión islámica. Ésta, sin embargo, no se formuló desde el principio como una doctrina coherente, sino que se desarrolló como resultado de las diversas evoluciones e influencias hasta convertirse en un sistema dogmático, jurídico y ético, por el que se caracterizó el Islam posterior. Esta religión, así formada, propició una nueva manera de entender las relaciones de los hombres entre sí y dio lugar al desarrollo de un pensamiento especulativo y científico que tuvo como resultado la civilización islámica en su época clásica. Se trata, entonces, de entender el Islam como un humanismo, puesto que el hombre y su desarrollo ocupa allí un lugar primordial y de considerar el conocimiento como uno de sus rasgos esenciales.⁷

El Islam y Grecia

A los cien años de las primeras predicaciones de Mahoma, la nueva religión era conocida ya en la amplia zona que va desde la Península Ibérica en el Oeste, hasta el río Indo en el Este. El dominio del Islam sobre esta vasta área no significó una ruptura de la vida intelectual de estas zonas. Antes al contrario, muchos elementos procedentes de ellas se integraron paulatinamente y fueron consolidando la nueva civilización.

La apropiación y asimilación de los logros más importantes de las culturas de esas zonas del Próximo y Medio Oriente dio a la propia civilización islámica una dimensión de continuidad con las civilizaciones anteriores, especialmente la de origen griego. Porque fue principalmente el saber que procedía de la Grecia clásica, conservado de una u otra manera en aquellas culturas, el que determinó los logros de la civilización islámica. A esta recepción se sumó, en segundo lugar, la propia búsqueda del saber, impulsada como he dicho por las tradiciones de Mahoma, que propició viajes en pro de la ciencia a través de toda la *dâr al-Islâm*. Esto permite superar la visión de un Islam anclado en lo religioso, que suele presentarse como la única explicación del fenómeno histórico del Islam.

⁶ *Corán*, 3,19

⁷ Cf. R. RAMÓN GUERRERO: «Singularidad de la cultura islámica», *Cuadernos de Pensamiento*, Fundación Universitaria Española, 15 (2002) 53-69.

Como tercer factor, conviene tener en cuenta el espíritu de tolerancia que caracterizó, en líneas generales, al Islam durante su época clásica.

Hubo influencias persas e indias, que tuvieron mayor presencia en los saberes de tipo profano propios de los hombres cultos, en el lenguaje de la administración y en algunas ciencias positivas, como la medicina, la astronomía y las matemáticas. En Persia se habían refugiado los filósofos expulsados de Grecia cuando el emperador Justiniano cerró la escuela de Atenas en el año 529. Esa tradición filosófica se conservó en la corte sasánida y, quizá por ello, el pensamiento iranio ofreció elementos de sabiduría humana, fundada en la razón, a los que se añadieron los principios básicos del zoroastrismo y el maniqueísmo, que provocaron rechazo intelectual en la sociedad islámica, pero que aportaron ideas gnósticas de amplia repercusión en el mundo del Islam.

Fue el pensamiento griego el que determinó la configuración de la filosofía y de la ciencia en el Islam. Éstas no pueden explicarse sin la presencia y asimilación de la «razón griega». Cuando Grecia llegó a conocimiento de los musulmanes, éstos llegaron a sentirse fascinados por lo que la civilización griega había representado para la humanidad. Así se puede leer en textos de algunos autores clásicos del Islam.

El historiador y gran viajero (Persia, India, China y algunos puntos de la costa oriental de África) al-Mas'ûdî (m. 956) escribe:

«Hablaemos de los dos imperios, el de los griegos y el de los rumíes, porque deben ser puestos a continuación del de los persas, por su grandiosidad y esplendor, y porque estos pueblos han cultivado en particular las diversas ramas de la sabiduría y de la filosofía y porque han producido obras asombrosas y obras de arte admirables».⁸

«Aunque seamos de una época inferior a la de los autores que nos han precedido y aunque nuestros días estén alejados de los suyos, esperamos no permanecer muy lejos de ellos en el cumplimiento de la obra que hemos emprendido, a cuya consecución tendemos. Si ellos han tenido el mérito de comenzar, nosotros tenemos la ventaja de seguir. Participamos en sus pensamientos y estamos en posesión de sus ideas. Con frecuencia, aquel que viene el último compone una obra más bella y de una ejecución más irreprochable, porque la experiencia lo hace prudente, porque los ensayos anteriores le dan circunspección y porque es so-

⁸ Al-Mas'ûdî: *Le livre de l'avertissement et de la révision*, traduction par B. Carra de Vaux, Paris, 1896; reimpression Frankfurt am Main, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamisch Wissenschaften, 1986, p. 9.

bre sus guardas contra las ocasiones de error. De ahí viene el avance indefinido de las ciencias. El último encuentra lo que el primero no ha encontrado y el progreso continúa sin obstáculo que le detenga y sin término definido. Es lo que Dios ha enseñado al decir: “Hay un sabio por encima de cada sabio” (*Corán*, 12,76).⁹

Y el hispano Sâ'id al-Andalusî (m. 1070) escribía la que ha considerada primera historia del saber en al-Andalus, el *Kitâb Tabaqât al-umam* (Las categorías de las naciones), en donde escribe:

«La cuarta nación [que se interesó por la ciencia] es [la de] los griegos. Fue una nación de gran poder entre las naciones y de reconocida notoriedad en el mundo».¹⁰

«Los filósofos griegos son los más eminentes de los hombres por su clase, y los más respetados de los sabios por su rango; por el verdadero interés que han demostrado en las diversas ramas del saber, en las ciencias matemáticas y lógicas, en los conocimientos físicos y teológicos, así como en las ciencias políticas que tratan de la familia y de la sociedad».¹¹

«Éstos son los más preclaros de los griegos y los más célebres de entre ellos en el tiempo. Los que sirvieron a la humanidad con sus obras, la iluminaron con sus luces y guiaron por el buen camino con sus hitos».¹²

Las traducciones del griego al árabe

Fruto de esta fascinación y de lo que encontraron entre los griegos fue el gran movimiento que tuvo lugar en el mundo islámico oriental y que duró más de dos siglos, es decir, el movimiento de traducción del saber griego al árabe.

Además de la filosofía, otros aspectos y facetas del pensamiento en el Islam debieron mucho más de lo que a veces se supone a la ingente cantidad de saber que, procedente de la cultura griega, llegó al mundo árabe desde mediados del siglo VIII hasta finales del siglo X. Fue la imponente y gigantesca empresa de versión de lo griego al árabe, a veces a través del siríaco, que se llevó a cabo en Bagdad la que puso a disposición de

⁹ *Ibídem*, p. 110. Texto árabe *al-Tanbih wa-l-išrâf*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, Brill, 1894, p. 76.

¹⁰ Sa'id al-Andalusî: *Libro de las categorías de las naciones*, trad. F. Maíllo Salgado, Madrid, Ed. Akal, 1999, p. 61.

¹¹ *Ibídem*, p. 63.

¹² *Ibídem*, p. 74.

los estudiosos de lengua árabe gran parte del saber filosófico y científico producido en la Grecia clásica y helenística, desde su época más excelsa hasta las últimas creaciones del neoplatonismo griego.

Fue un fenómeno social,¹³ apoyado por la sociedad abasí en su conjunto, en el que intervinieron muchos factores. Nació de necesidades y tendencias que se mostraron duraderas en esa sociedad; fue, por ello, un fenómeno permanente en el que participaron desde los gobernantes abasíes hasta mecenas individuales y fundaciones públicas y privadas. No fue, por tanto, resultado del azar, sino sabiamente programado, con una metodología rigurosa y casi científica.

El movimiento de traducción y la recepción del legado griego se inició cuando la dinastía abasí, que sustituyó a los omeyas, se mostró favorable a las ciencias y a las letras, creó unas estructuras abiertas a las influencias culturales de los diversos pueblos y comenzó a desarrollar una política de continuidad con la tradición cultural del imperio sasánida.

La actividad de traducción finalizó durante la primera mitad del siglo XI. A lo largo de este amplio periodo se tradujeron muchos textos de la filosofía y de la ciencia griegas y lo poco que quedaba sin traducir fueron obras que apenas tuvieron necesidad social o científica. Estas versiones, además de preservar para la posteridad numerosos textos griegos perdidos en su original o tradiciones manuscritas más fidedignas que las existentes en su original, hicieron posible el elevado nivel al que llegaron la filosofía y la ciencia en el mundo islámico, convirtiendo a la civilización islámica en la sucesora de la helenística, asegurando la pervivencia del mundo griego clásico en un momento en que el occidente latino apenas lo conocía.

AL-ANDALUS Y EUROPA

El Islam andalusí

Antes de que se cumplieran cien años de la muerte de Mahoma las tropas islámicas comenzaban a ocupar las principales ciudades hispanas del reino visigodo.¹⁴ Cuatro años después, gran parte de la Península

¹³ D. GUTAS: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbásid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London-New York, Routledge, 1998.

¹⁴ Cf. Ibn al-Kardabûs: *Historia de al-Andalus*, estudio, traducción y notas Felipe Maíllo Salgado, Madrid, Akal, 2ª ed. 1993; introducción de F. Maíllo, p. 14.

estaba dominada por los musulmanes.¹⁵ Aunque hubo elementos de continuidad con la civilización romano-visigótica anterior, sin embargo poco a poco se produjo un cambio de las estructuras básicas de la sociedad, que duró, al menos, hasta el siglo X.

Se sabe que la religión islámica no fue impuesta por la fuerza a la población hispana, que pudo conservar su culto propio, lo que quiere decir que, como en Oriente, el Islam mantuvo una política general de tolerancia, sólo alterada por algunos períodos de persecución religiosa. Hubo, ciertamente, quienes se convirtieron al Islam; fueron estos neo-conversos los que integraron el núcleo más numeroso de población musulmana en la Península, aunque la conversión no se realizó de golpe, sino a lo largo de los siglos.¹⁶ Árabes, beréberes y muladíes o nuevos musulmanes constituyeron los tres grupos que formaron la estructura social islámica en al-Andalus, si bien fueron los primeros los que imprimieron la orientación que había de tener el Islam andalusí. Las tres comunidades fueron sunníes y fue esta versión mayoritaria del Islam la que sirvió de elemento capaz de mantener agrupados a todos ellos, por encima de las diferencias étnicas y socio-políticas que los distinguían. Se crearon escuelas en que se enseñaba los principios de la religión musulmana, especialmente tras la restauración del emirato omeya.¹⁷

Otra faceta a tener en cuenta a la hora de estudiar el Islam de al-Andalus y sus realizaciones culturales es el hecho de que al-Andalus pertenecía al mundo islámico mediterráneo, a un modelo de sociedad diferente al de la sociedad de la Europa cristiana, que supuso la existencia de un área cultural común, sin la cual es imposible explicar la historia de ambos lados del estrecho de Gibraltar.¹⁸ Todo ello está enmarcado en un proceso de arabización que tenía como factor ineludible la adopción de la lengua árabe como vehículo religioso y de comunicación.

Por estar situada en la zona más occidental del mundo islámico, al-Andalus fue también una región viajera. El viaje fue consustancial a los andalusíes, precisamente porque debían estar en contacto con los centros religiosos y de poder orientales, Damasco, La Meca y Medina. La inde-

¹⁵ Cf. R. ARIÉ: *España musulmana (siglos VIII-XV)*, Barcelona, Ed. Labor, 1984, p. 14.

¹⁶ Cf. M. J. VIGUERA MOLÍNS: *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, Ed. Mapfre, 1992, p. 21.

¹⁷ Cf. M. A. MAKKÍ: *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid, Instituto de Estudios Islámicos, 1968, p. 53.

¹⁸ Cf. M. MARÍN: *Al-Ándalus y los andalusíes*, Barcelona, Icaria Editorial, 2000, pp. 13-14.

pendencia política de los omeyas no significó una ruptura con aquellos centros; por el contrario, se mantuvieron y se ampliaron ahora a Bagdad y otras ciudades notables, como El Cairo. Ello representó la apertura de al-Andalus a las más importantes manifestaciones del pensamiento islámico, que tuvieron allí cumplido desarrollo. El Mediterráneo, en su ribera sur, permanecía unido no sólo por tierra, sino sobre todo por las rutas marítimas que cubrían el trayecto entre las costas de al-Andalus, Túnez, Egipto y Siria. Y al viaje de andalusíes hacia Oriente se añadió pronto el de viajeros orientales hacia Occidente, entre los que se contaba un notable número de sabios que contribuyeron con sus extensos conocimientos al florecimiento cultural de al-Andalus.

Unos y otros, andalusíes y orientales, trajeron en sus viajes textos poéticos y literarios, filosóficos y científicos, así como especies vegetales, formas de cultivo, sistemas de riego y técnicas muy diversas, aportes sobre los que se construyó la cultura mediterránea andalusí, que no es sino una prolongación de la cultura y civilización islámica.

Al-Andalus receptora del saber oriental

Aunque pudo existir una cierta influencia cultural de la España visigótica en los primeros esbozos de la cultura andalusí, la aparición de la filosofía en al-Andalus no hay que buscarla en el mundo visigótico. A la hora de estudiar los inicios de la filosofía en al-Andalus es ya un lugar común mencionar la desidia y la prevención con que tal saber era mirado en la Península Ibérica durante los primeros siglos de estancia de los musulmanes en ella.

Hay un texto de Sâ'id al-Andalusî que suele ser citado como referencia del desconocimiento de la ciencia que había en Hispania cuando llegaron los árabes. Se suelen citar también los testimonios históricos de dos ilustres nombres de la filosofía andalusí, Ibn Tufayl e Ibn Tumlûs. El problema que plantean estos textos no es tanto el de la presencia o ausencia de conocimientos filosóficos en al-Andalus, sino más bien otro previo, cuya solución aún hoy parece difícil de encontrar.¹⁹

Es el problema de la introducción en al-Andalus de las obras científicas y filosóficas griegas que circulaban en el Oriente musulmán y las de

¹⁹ Cf. R. RAMÓN GUERRERO: «Para la historia intelectual de al-Andalus. Primera presencia de al-Fârâbî», *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad de Granada - Departamento de Estudios Semíticos, 1991, vol. II, pp. 1191-1208.

los *falâsifa* orientales. En segundo lugar, como consecuencia de la entrada de todos estos escritos, el problema del origen de la ciencia y la filosofía en la España musulmana. Aunque se van conociendo mejor los movimientos intelectuales que hubo inicialmente en al-Andalus y aunque hay constancia explícita de la existencia de algunas obras científicas y filosóficas durante el siglo X, sin embargo se desconoce en qué momento exacto y en qué condiciones se introdujeron los principales textos de los filósofos griegos y árabes orientales. Y, lo que es más importante, no se sabe cuándo comenzaron a ejercer influencia real.

El andalusí Ibn ʿYulʿul (m. después de 994) menciona que el interés por la ciencia en la España musulmana data de mediados del siglo IX. En su obra *Kitâb tabaqât al-atibbâ' wa-l-hukamâ'* («Libro de las generaciones de los médicos y de los sabios»), compuesta el año 987, habla de la existencia de diversos personajes que sobresalieron en medicina en tiempos del emir Muḥammad (852-886). Durante su reinado se fija el inicio de los conocimientos científicos traídos desde Oriente por viajeros y comerciantes, mientras que hasta ese momento la ciencia en al-Andalus había sido cristiana.

Las primeras referencias al quehacer científico y filosófico de los andalusíes datan de fines del siglo IX y comienzos del X, en una tarea acometida por diversos sabios, que adquirieron más fama en su estudio de la ciencia que de la filosofía propiamente dicha. El primer interés por la filosofía quedó reducido al ámbito de la lógica, con lo que la lógica fue el vehículo que sirvió para introducir las restantes ramas de la filosofía en al-Andalus, igual que había ocurrido en el Oriente musulmán. Habría que añadir que la lógica debió estar vinculada a la *mu'tazila*, como en Oriente, donde este movimiento político-teológico fue usuario de la lógica griega, especialmente de la aristotélica.

En la primera mitad del siglo X hubo un creciente interés por el conocimiento en general, como lo prueba el hecho de que el famoso *adîb*, Ibn ʿAbd al-Rabbihi (m. 940), dedicara un tratado completo de su *Kitâb al-ʿiqd al-farîd* («El collar único»), el titulado *al-Yaqûâtâ*, al tema del conocimiento y la educación (*al-ʿilm wa-l-adab*), transmitiéndonos incluso un fragmento bajo el título de *Kitâb al-tawhîd*, que podría pertenecer al filósofo al-Kindî, lo que, de ser cierto, sería la primera referencia andalusí a un filósofo oriental. Este interés por el conocimiento está en relación con el florecimiento cultural que tuvo lugar al advenimiento del Califato cor-

dobés, especialmente bajo al-Hakam II, que tuvo como consecuencia la recepción y asimilación de algunos de los más importantes saberes científicos del Oriente musulmán. Se ha hablado mucho de la importante biblioteca de al-Hakam II y de cuán rápidamente llegaban a ella los más selectos libros publicados en Oriente. Pero se desconoce qué libros filosóficos pudo contener esta biblioteca, si es que tuvo algún libro estrictamente filosófico. La información que sobre los filósofos proporciona Ibn Ŷulŷul no es indicativa de que él mismo tuviera un conocimiento directo de las obras que cita en sus biografías de Platón, de Aristóteles o de al-Kindî.

La muerte de al-Ḥakam II representó el fin del renacimiento cultural en al-Andalus. Se sabe del expurgo de la biblioteca cordobesa por orden del caudillo al-Manṣūr y de la marcha de los sabios de Córdoba a tierras más favorables. Esto pudo ser causa del retraso en la recepción de los escritos filosóficos en al-Andalus, puesto que, según Ibn Bassām, la puerta de la inteligencia se cerró en Córdoba, dispersándose los hombres de mérito. La única filosofía que fue conocida en al-Andalus durante el siglo X no debió pasar de algunas referencias a doctrinas neoplatónicas, así como un conocimiento, no muy profundo, de la lógica griega.

El oscuro panorama que se había cernido sobre las ciencias y la filosofía tras las medidas tomadas por Almanzor, cambió por completo después de la guerra civil que dio al traste con el Califato omeya. El establecimiento de los «Reinos de Taifas» hizo posible que soplaran aires favorables al desarrollo cultural. Las principales ciudades que fueron sede de los distintos Reinos se convirtieron en notables centros intelectuales. Fue a partir de esta época cuando comenzó la amplia recepción de las obras filosóficas que circulaban en Oriente, sobre todo las de Aristóteles.

Se sabe, por las noticias que dan diversos autores, que a comienzos del siglo XI ya existían algunos partidarios del sistema filosófico de al-Râzî, conocido desde antes en al-Andalus por su obra de medicina. Sus textos fueron introducidos por un comerciante de Jaén, quien en uno de sus viajes a Oriente trabó conocimiento con el célebre médico. Sus doctrinas debieron difundirse pronto: Ibn Hazm informa que algunos médicos las sostenían y señala que son doctrinas contrarias a la religión, por lo que escribió un libro para refutar la *Metafísica* de al-Râzî.

De al-Fârâbî hay referencias explícitas a comienzos de la segunda mitad del siglo XI. Hay citas literales de su obra en el libro *Gâyat al-hakîm*

(«El fin del sabio»),²⁰ que fue traducido al latín con el título de *Picatrix*. Después de la segunda mitad del siglo XI es citado ampliamente por Sâ'id al-Andalusî e Ibn al-Sîd de Badajoz (m. 1127). También es mencionado por dos filósofos judíos, el granadino Moisés b. 'Ezra' (m. 1135) y el barcelonés Abraham bar Hiyya (m. 1136), quienes se sirven de sus doctrinas políticas expuestas en *La ciudad excelente*.

Las principales ciudades andalusíes se convirtieron en centros intelectuales, donde comenzaron a recibirse las obras de los filósofos orientales y, por mediación de éstos, las de los griegos. En esta actividad científico-filosófica destacaron especialmente las cortes de Toledo y Zaragoza, que se convirtieron en focos de irradiación cultural durante la segunda mitad del siglo XI. Los gobernantes de estos reinos promovieron un amplio movimiento cultural, en el que destacaron dos ramas de la ciencia, la matemática y la astronomía, por un lado, y la filosofía, especialmente la lógica, por otro. El conocimiento que se había alcanzado del saber oriental a fines del siglo XI hizo posible que la filosofía y la ciencia alcanzaran a lo largo del siglo XII las cimas a las que llegó.

Al-Andalus y Europa

Los frutos de la cultura que se desarrolló en al-Andalus tuvieron una pervivencia en Europa y, por ello, se puede decir que la Europa moderna surgió del desarrollo interno del Imperio carolingio, en el que había continuidad del pasado romano, y de las contribuciones que al-Andalus y, en general el Islam, hizo a la historia del pensamiento humano.

Aunque se haya insistido en que el reconocimiento oficial de la existencia del Islam como entidad distinta a la Cristiandad occidental no tuvo lugar hasta la celebración del Concilio de Vienne en 1312, sin embargo el Islam había dejado ya sobre el mundo latino una profunda influencia. La «visión apocalíptica del Islam»²¹, anterior al siglo XII, había dejado paso a otra perspectiva, que dio lugar a la adquisición de diversas aportaciones culturales que permitieron a algunos pensadores cristianos decir o postular que *la raison habite chez les musulmans*, según Jolivet.²²

²⁰ Cf. R. RAMÓN GUERRERO: «Textos de al-Fârâbî en una obra andalusí del siglo XI: "Gâyât al-hakîm" de Abû Maslama al-Maÿrîfî », *Al-Qantara*, 12 (1991) 3-17.

²¹ Expresión de G. C. ANAWATI: «La rencontre de deux cultures en Occident au Moyen Age: Dialogue Islamo-Chrétien et activité missionnaire », *Estudios Lulianos*, 29 (1989) p. 159.

²² «L'Islam et la raison, d'après quelques auteurs latins des IX^e (sic) et XII^e siècles», *L'arts des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, publiés sous la direction de Annie Cazenave et

Por los muchos e indudables testimonios que se nos han conservado, el contacto del Islam con la Cristiandad latina comenzó, por así decirlo, poco después de la presencia de los árabes en la Península Ibérica, a mediados del siglo VIII. Y desde entonces, y aunque las fuentes historiográficas poco digan, se inició un diálogo entre ambas civilizaciones que no cesaría hasta bien entrada la modernidad. La propia consideración de los cristianos por parte del Islam como «gentes del Libro» (*ahl al-kitâb*) favoreció el trato dispensado por el mundo islámico al cristiano y, a partir de ahí, el intercambio cultural pudo realizarse en condiciones más ventajosas, como quedó bien patente en el Oriente musulmán. Pero fue a partir del siglo IX cuando se iniciaron formalmente los contactos culturales entre árabes y europeos, al estar interesados éstos en recibir los conocimientos científicos que aquéllos estaban introduciendo y desarrollando en al-Andalus.²³ Y, aunque sabemos poco de estas relaciones iniciales, inciertas en muchos casos, con ellas se entablaron unas comunicaciones que más tarde habrían de fructificar muy positivamente.

La presencia del joven monje Gerberto de Aurillac, el futuro Papa Silvestre II, en el obispado de Vich y en el monasterio de Ripoll para realizar estudios científicos²⁴ pone de relieve que la importancia de los tesoros árabes acumulados allí había trascendido las fronteras de la Marca Hispánica. Comenzaron a introducirse en el mundo cristiano medieval los decisivos progresos que los árabes habían realizado en el ámbito de las matemáticas, sobre todo los referentes al astrolabio, las tablas astronómicas y el uso de las cifras llamadas «árabes». Durante la segunda mitad del siglo XI aparecieron los iniciadores del movimiento de traducción: Constantino el Africano y Alfano de Salerno.²⁵ La ciencia que más les interesó fue la medicina. Al recuperar las obras de Galeno, se introdujeron también elementos filosóficos que comenzaron a ejercer una influencia sobre los primeros maestros del siglo XII.

Estos preliminares fueron seguidos por un esfuerzo mucho más amplio por adquirir vastos conocimientos. Esfuerzo que se tradujo ya duran-

Jean-François Lyotard, París, P.U.F., 1985, pp. 153-165.

²³ Cf. J. VERNET: O. c., pp. 20-28.

²⁴ Cf. P. RICHE: *Gerbert d'Aurillac. Le Pape de l'an mil*, París, Fayard, 1987, pp. 23-27.

²⁵ «Translations and Translators», en *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edited by R. L. Benson & G. Constable with C. D. Lanham, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1982, pp. 421-462.

te el siglo XII en la gran tarea de versión de obras del árabe al latín y que responde a tres tipos de preocupaciones tenidas por los cristianos medievales: inquietudes científicas, intereses religiosos y preocupaciones filosóficas.²⁶

En primer lugar, el interés científico. La Edad Media tuvo como programa de estudio el propuesto por San Agustín en *De doctrina christiana*: las artes liberales, encaminadas a la lectura y comprensión de los textos revelados. Desde la época carolingia, los latinos disponían de suficientes materiales para el estudio, conocimiento y profundización de las artes del *trivium*; sin embargo, el *quadrivium* había de limitarse a lo poco que el mundo de la transición entre el período romano y el medieval había logrado acopiar. Era necesaria una tarea de búsqueda y recopilación de obras que contribuyeran al desarrollo de las ciencias. De ahí que obras de astronomía, aritmética, geometría, así como de otras disciplinas científicas como la óptica, alquimia, farmacología o medicina, fueran vertidas al latín. La clásica estructura de las artes liberales comenzó a cambiar en los inicios del siglo XII con la inclusión de otros saberes en su esquema. Esta alteración en la consideración de las artes liberales trajo consigo un interés por las divisiones de las ciencias, que se reflejaría en la propensión de los latinos hacia las clasificaciones de las ciencias establecidas por autores árabes.²⁷

Una segunda preocupación fue la apologética al pensarse que un diálogo verbal podía ser más eficaz que el de las armas o el de la incompreensión, lo que llevó a los cristianos occidentales a la traducción del *Corán*, primero al latín y luego a distintas lenguas romances, y de otros textos religiosos. Un gran impulsor de este interés por la esfera religiosa fue el abad de Cluny, Pedro el Venerable, dispuesto a dar al cristiano²⁸ un conocimiento de obras básicas sobre la religión musulmana, al pensar que los «sarracenos» son hombres inteligentes y doctos, cuyas bi-

²⁶ Cf. R. RAMÓN GUERRERO: «La razón latina y las traducciones árabes», A. Speer und L. Wegener (eds.): *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2006, pp. 106-118.

²⁷ Sin embargo, no todas las clasificaciones de las ciencias procedían del mundo árabe. Cf. G. Dahan: «Une introduction à la philosophie au XII^e siècle: Le *Tractatus de Philosophia et partibus eius*», *AHDLMA*, 49 (1982) 155-193.

²⁸ J. JOLIVET: «The Arabic Inheritance», en *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 115. Sobre Pedro el Venerable y su actitud hacia el Islam, cf. J. Kritzeck: *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964.

bliotecas están llenas de libros sobre las artes liberales y el estudio de la naturaleza, de cuyo saber los cristianos han de apropiarse.

Finalmente, la preocupación estrictamente filosófica, que no aparece hasta la segunda mitad del siglo XII. Un atento examen²⁹ de los documentos publicados permite comprobar que el período de traducciones en Toledo comenzó, contrariamente a cuanto se ha afirmado hasta ahora, con posterioridad al episcopado de Raimundo, esto es, bajo su sucesor el obispo Juan (1152-1166). Destacaron los nombres de Domingo Gundisalvo, cuyo *floruit* hay que situar hacia los años 1178-1181, y del más prolífico de los traductores, Gerardo de Cremona, muerto hacia el año 1187. Fue entonces cuando se tradujeron las obras de los más importantes filósofos árabes, con la única excepción de Averroes, que por esas fechas todavía estaba componiendo sus textos y comentarios, y que no comenzaría a ser conocido en la Europa cristiana hasta los años veinte del siglo siguiente.³⁰ En este contexto se sitúa la proyección andalusí sobre el pensamiento europeo.

Averroes, paradigma del Islam andalusí

En ese contexto cultural en el que el saber traspasa las fronteras del mundo conocido, hay que situar la figura paradigmática del filósofo, médico y jurista cordobés Ibn Rušd, conocido en el mundo latino por el nombre de Averroes.

Averroes fue lector de los griegos. Conocido en el mundo latino como el *Comentador* por antonomasia de Aristóteles, se generalizó pronto la idea de que su obra no era más que una paráfrasis de los escritos aristotélicos, sin pretensión alguna de originalidad, concepción que aún hoy repiten muchos manuales. Es cierto que Averroes dedicó un notable y extraordinario esfuerzo a la comprensión del pensamiento aristotélico, y que fruto de ello son sus tres lecturas del texto de Aristóteles, es decir, los tres tipos de comentarios que realizó: los *Ýawâmi'* (pequeños comentarios, resúmenes o epítomes), *Talâjis* o *Taljîsât* (comentarios medios o paráfrasis) y los *Tafsîrât* (las exégesis o grandes comentarios). También

²⁹ D'ALVERNY: Art. cit., pp. 444-446.

³⁰ Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ: «El problema cronológico de las primeras citas de Averroes por los escolásticos latinos», *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Granada, Universidad - Departamento de Estudios Semíticos, 1987, pp. 253-270.

escribió comentarios a la *República* de Platón, conservada en las versiones latina y hebrea, y a obras de Alejandro de Afrodisia, Temistio, al-Fârâbî y Avempace, en textos hoy perdidos. Ello demuestra el interés que por la filosofía griega tuvo, puesto que todo libro que tuviera que ver con Aristóteles y que estuviera a su alcance fue leído y comentado por él.

Es muy posible que la formación jurídica que por tradición familiar recibió desde joven le encaminara al estudio de la filosofía. La metodología utilizada en el derecho musulmán comportaba un uso del razonamiento y de la lógica griega, lo que pudo haberle conducido a interesarse por un rigor de pensamiento que solamente podía obtenerse a través del estudio de la lógica aristotélica. Quizá por ello, Averroes comenzó su tarea de filósofo comentando obras de Aristóteles. Fue una ocupación a la que se consagró a lo largo de su vida: desde antes de 1159 hasta después de 1190.

Aunque la denominación de «Comentador» no hace verdadera justicia al trabajo de Averroes, su papel en la historia del pensamiento filosófico ha permanecido como el de intérprete de Aristóteles. ¿Se conocería hoy realmente a Averroes si no hubiese sido por su obra de comentador? En el mundo árabe fue casi olvidado de inmediato. El mundo latino se sirvió de él como comentador, ignorando la mayoría de sus obras originales, pero preservando gran parte de sus comentarios, algunos de ellos perdidos en su original árabe.

Averroes fue leído por judíos y cristianos. Sin fortuna en su cultura árabe e islámica, pronto comenzó a ser traducido al hebreo. Samuel ibn Tibbon, de la familia granadina de los Tibónidas, (nacido en Lunel, 1160-ca. 1232) parece haber sido el primer traductor de algunos escritos de Averroes.³¹ Autores judíos de los siglos XIII al XV se interesaron por sus obras, aceptando sus ideas o rechazándolas. Muchos de ellos escribieron comentarios a los comentarios que él había escrito sobre textos de Aristóteles. Averroes fue leído en hebreo, se estudió su doctrina e influyó, positiva o negativamente, en muchos pensadores.

La suerte de Averroes en la Europa cristiana y latina fue muy distinta. Se puede decir, incluso, que, si hoy nos ocupamos de Averroes, fue por la fortuna que tuvo en ese mundo, donde contribuyó poderosamente a la

³¹ Cf. A. SÁENZ BADILLOS - J. TARGARONA: *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*, Córdoba, Ediciones El Almendro, s.d (¿1991?), pp. 110-111. Cf. M. ORFALI: *Biblioteca de autores lógicos hispano judíos (Siglos XI-XV)*, Granada, Universidad de Granada, 1997, p.94.

formación del pensamiento europeo. En este sentido, se puede afirmar que fue padre espiritual de Europa. Paradójicamente, sin embargo, no fue muy favorecido por el pensamiento europeo posterior, porque pronto se formó en torno a él una leyenda que ha perdurado durante siglos. La necesidad de entender las obras aristotélicas y de explicar el valor autónomo de la razón, tal como ésta se expresaba en las obras científicas traducidas del árabe,³² llevó a los latinos a buscar la *doctrina Arabum*, ocupándose de leer los textos de Avicena primero y luego, más tarde, los de Averroes.

En la lectura de sus obras en el mundo latino hubo dos momentos en la historia. El primero tuvo como escenario principal París a lo largo del siglo XIII y comienzos del XIV, con las primeras traducciones directas del árabe y con las condenas de 1270 y 1277. El segundo momento está vinculado a Italia, durante los siglos XV y XVI, con nuevas versiones, las realizadas a partir del hebreo, y con las ediciones venecianas de sus obras.

Con sus libros y con su influencia Averroes realizó una gran contribución a la historia del pensamiento occidental. Hay que reconocer en él a uno de los pilares sobre los que, poco a poco, se fue asentando la modernidad. Fue el andalusí que se puede considerar paradigma de lo que representó al-Andalus entre la antigüedad y la modernidad. Supo unir ambos mundos y ambos tiempos y darles continuidad histórica.

CONCLUSIÓN

He querido poner de manifiesto el papel jugado por el Islam, a través de al-Andalus, en la configuración del pensamiento occidental y en la posibilidad del Renacimiento. El terreno europeo estaba previamente abonado, primero por los iniciales contactos científicos a partir del siglo X; segundo, por el propio desarrollo interno del pensamiento latino, con el creciente interés por la razón y su independencia de la autoridad; tercero, por las versiones de textos científicos y religiosos árabes, que pusieron de relieve un modo distinto de entender la razón. El pensamiento

³² Cf. R. RAMÓN GUERRERO: «Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe sobre el mundo latino medieval», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, édités par Horacio Santiago-Otero, Turnhout, Editions Brepols, 1994, 353-370.

europeo, pues, había de entrar en un productivo diálogo con el pensamiento filosófico andalusí. Y los campos en que este diálogo se desarrolló fueron los referentes a la razón, al conocimiento, al ser y a la ciencia.

La Europa que surgió del Renacimiento fue, en gran parte, fruto de al-Andalus, que sirvió, así, de nexo entre dos espacios y dos tiempos.

LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE Y CISNEROS. REFLEXIÓN HISTÓRICA

Por MARÍA RUIZ TRAPERO
*Académica de Número de la RADE
Sección Humanidades
Fundación Universitaria Española*

Antes de finales del siglo XV no existió Universidad en Alcalá, a pesar de la carta plomada del Rey Sancho IV el Bravo de Castilla de 1293, que en contestación al arzobispo Don Gonzalo García Gudiel, le expresa el ensayo de creación de la Universidad de Alcalá, al establecer un Estudio de Escuelas Generales. Proyecto sin efecto, por lo que en 1459 el arzobispo Don Alfonso Carrillo de Acuña, solicitó Bula al Papa Pío II, para establecer alguna cátedra en unas casas contiguas al Convento de San Francisco, creando las de Gramática, Filosofía y Lógica, cátedras a las que el arzobispo Carrillo les confirió varias constituciones para el régimen de estudios.

Antecedentes que avalan la existencia en Alcalá, a finales del siglo XV de una Escuela de Gramática en el Convento de San Francisco y alguna enseñanza de Arte.

Cisneros funda la Universidad de Alcalá como un proyecto educativo moderno y absolutamente novedoso en el que concilia los modelos de la tradición, existentes en las Universidades de París y en la de Salamanca, con los procedentes de las Universidades de Bolonia y de Lovaina.

El Cardenal Cisneros acorde con la mentalidad del Estado moderno creado por los Reyes Católicos, quiso fundar la Universidad de la Edad Moderna, dentro de las corrientes renacentistas europeas en la Universidad de Alcalá, y que sus enseñanzas sirvieran de punto de referencia para

educar y formar no sólo al clero regular y secular de la reforma eclesiástica, sino también a los nuevos funcionarios del Estado que sirvieran a la Corona en todos y cada uno de los territorios españoles bajo su mandato.

Planteamiento que sirvió no sólo para potenciar y realizar con éxito la creación de la Universidad Cisneriana, sino que consiguió que ésta Universidad se convirtiera en la formadora universitaria más cotizada y prestigiada, de la que salieron brillantes intelectuales que conformaron la lista de los más ilustres de nuestro siglo de oro, y sirvieron también al desarrollo doctrinal del Concilio de Trento, del Tribunal de la Santa Inquisición, etc, etc.

Cisneros contó, para esta magna empresa, como valedores con los Reyes Católicos, monarcas con mentalidad europea, renacentista, que habían sido capaces de crear una nueva concepción política de Estado unificado, y llevar a la Sociedad de su mismo reinado de la mano desde el Estado medieval heredado al Estado Moderno. Filosofía de hecho y de derecho del nuevo Estado europeo que explican en el preámbulo de su Pragmática de 13 de Junio de 1497, firmada en Medina del Campo, en el que además de fijar el marco legislativo de su nuevo Estado y el de su Sociedad, a la que hacen nacer en igualdad de derechos y deberes a la sociedad europea, con la misma capacidad de participar y competir en sus empresas.

Reinado y época que responde a un siglo de cambios y transformaciones constantes que afectan tanto a la sociedad española como a la europea. Período en el que la Sociedad de Castilla y León es la primera en aceptar y evolucionar de la mano de los Reyes Católicos en las ideas del Renacimiento, ideas que más tarde, introducen también, en los territorios del Rey, es decir en Aragón, Sicilia, Nápoles y Navarra.

Los Reyes Católicos diseñan su gobierno en las reuniones de las Cortes de Castilla, celebradas en Madrigal en 1476 y en las de Toledo de 1480, y en ellas inician también la Reforma de las instituciones heredadas, y se preocupan de limitar los poderes eclesiástico, nobiliario y de las ciudades, convirtiendo en pieza clave de su administración al Consejo Real, que será su órgano de consulta, gobierno y justicia; y entre sus reformas, el 22 de febrero de 1496, dictan la Ley de Quintas, destinada a la formación de un ejército permanente, sin olvidar el control de las ordenes militares para obtener mejor renta y sobre todo, para tener el control de sus señoríos. Reforman el clero, bajo el control y dirección del Cardenal Cisneros. Reforma en la que intentan conseguir

una mejor formación para que ésta repercuta en la mejora de la Iglesia; y referente a la Hacienda, la conceden libertad para la imposición y gestión de sus recursos.

Al mismo tiempo, potencian la labor legislativa, empezando por apoyar el poder del Estado, según consta en las ordenanzas reales de Castilla de 1485, y en las Pragmáticas de 1503; labor legislativa que la Reina, ordena en su Testamento, con carácter obligatorio de continuar.

Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, personalidades indiscutibles y singulares de la historia española y también de la europea, ejercieron, como soberanos, una autoridad personal de administradores del poder prestado por Dios e impartieron justicia en su nombre; es decir, iniciaron el largo proceso de centralización del poder del Estado que no culminaría hasta el siglo XVIII con la implantación de la Casa de Borbón, y con su primer monarca, Felipe V, que después de resolver las numerosas y controvertidas circunstancias del inicio de su reinado, aplica al Estado y a sus Instituciones la herencia legislativa de los Reyes Católicos, actualizadas con las novedades europeas de su tiempo, base desde la que posteriormente inicia su Reforma que siguieron los monarcas sucesores, sus hijos, y terminó Carlos III.

La trascendencia histórica de la autoría de los acontecimientos que protagonizaron los Reyes Católicos, les convierte en referencia obligada seguida por sus sucesores y a su proceso histórico en el que alcanzan la unidad física y espiritual de España, el descubrimiento de América, incorporan la sociedad de su tiempo al espíritu y a la mentalidad del Renacimiento y del Humanismo europeo, al tiempo que integran las ordenes militares a la Corona y apoyan una economía de carácter mercantil para la alta burguesía, de espaldas a la stirpe y al linaje; pero no obstante de este proceso que los hace singulares, lo más importante de su reinado es el orden moral que los Reyes Católicos supieron llevar a todos y a cada una de sus actuaciones de gobierno, entre las que por su trascendencia destaca, la Reforma de las ordenes religiosas de la corona española, que desde 1494 tiene bajo su control Fray Francisco Ximénez de Cisneros. Reforma de orden moral no doctrinal a la que los Reyes Católicos se anticiparon en más de medio siglo al resto de los Estados europeos, con la singularidad de hacerla con las normas ya existentes, y para lo que cuentan en su aplicación con el apoyo de las órdenes contemplativas y con la creación de los Estudios Generales y el de las Universidades en las que el

clero mejora su formación y conocimientos; también es singular el desvelo y lucha de los Reyes para conseguir del Pontífice el derecho real a proponer nombres al Papa, conocido por el nombre de “patronato”, instrumento imprescindible que permitió a los Reyes Católicos la evangelización de América (Bula de Alejandro VI, 1493); y otro ejemplo de orden moral a destacar de este reinado es el del contenido del “Testamento de la Reina Isabel I”, en el que después de marcar las directrices de su reinado, enseña y aconseja su seguimiento a futuros Reyes; y sobre todo, la ejemplar herencia espiritual que nos ofrece en el “Codicilo” (su última voluntad), en el que se declara protectora de los indígenas americanos; declaración por la que la Reina se adelantó a la legislación actual existente sobre derechos humanos al definir y ofrecer a la posteridad la conservación de los principios religiosos, culturales y civiles que observados durante siglos han hecho grande a Europa y al continente americano.

Política religiosa que reforman los Reyes Católicos, que afecta a la formación de una Iglesia nacional, mediante la propuesta Real para cubrir las vacantes eclesiásticas con los fieles a la Corona, así como el establecimiento de un Tribunal de apelación al Rey contra las sentencias de Tribunales eclesiásticos, y el uso de un poder concedido temporalmente por Urbano VI, durante el Cisma, y reclamado por los Reyes Católicos como Estado permanente de derecho, que estableció el “regium exequator”, para obtener el privilegio de poder publicar en sus reinos las Bulas, Rescriptos, etc, papales.

Se encomendó a Cisneros en 1495, la Reforma de las órdenes religiosas, y la del clero secular, para evitar el abandono de residencia, el abuso en la provisión y acumulación de prebendas, la barraganía de los clérigos, procurando formar un clero seleccionado, servidor del altar y del trono; que explique el Evangelio, que atienda al servicio religioso para la catequización de los niños, el registro de los bautismos, etc.

La fundación de la Universidad de Alcalá y el establecimiento de los estudios teológicos cursados en ella, así como su política reformista, tuvieron efectos positivos, tanto en la defensa de los reinos españoles frente a las herejías del siglo XVI, como en el orden a la actividad desplegada por el Clero en las Indias occidentales para la difusión de la fe, la transmisión de la cultura y la enseñanza a las poblaciones indígenas.

La institución del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, 1478, para impedir la corrupción de la fe entre los judíos conversos o moriscos,

cristianos nuevos, sirvió de fórmula para la defensa de la ortodoxia. La Iglesia única se logró con la expulsión de los judíos, 1492, y de los moriscos, 1502, en cuanto religionarios inasimilables y peligrosos para la paz religiosa y pública. El Estado de los Reyes Católicos, bastión y protector de la fe, fortaleció la unidad religiosa y nacional de España, aumentando así, su propio prestigio.

Panorama histórico de un Estado, en el que Cisneros contó con la confianza de los Reyes, que le encargan dirigir el movimiento reformador, disciplinario no doctrinal de la reforma de las ordenes religiosas de la Corona, autorizado en 1494 por el Papa, y aunque choca con la oposición del alto clero y de las órdenes monásticas, siempre contó con el incondicional apoyo y respaldo de los Reyes Católicos, monarcas con mentalidad europea y renacentista, favorables al conocimiento de saberes que facilitan y promueven las novedades del momento como fue el de la imprenta que desde sus comienzos estará al servicio del Proyecto Cisneriano, para difundir las nuevas ideas y conocimientos, a través de la obra escrita, sirviendo a la formación de los Profesores y alumnos que confluyen en la Universidad de Alcalá, para crear unos, y otros para aprender.

Desde la fundación de la Universidad de Alcalá por Cisneros, sus saberes e ideas han servido para fundamentar y seguir desde el Renacimiento hasta nuestros días, con más exactitud, primero desde el siglo XV hasta 1836, y después desde el siglo XIX hasta el siglo XXI, el espíritu del humanismo renacentista del Cardenal Cisneros, que es tanto como hablar de la historia y cultura hispánica que él supo transmitirnos.

En general la Universidad del siglo XIII era una corporación medieval: Bolonia 1098, París 1215, Nápoles 1224, Oxford 1249, Salamanca 1255, o Cambridge 1248, que nacían por Bula Papal y al amparo de la Iglesia, en una Europa unida, en el mundo de las cruzadas, con un ejército "europeo". En la época de máxima autoridad del Papado, con una política ecuménica y supranacional. Enseñando en una lengua única, el latín, abierta a estudiantes de todas partes, y creando una cultura internacional.

La Universidad Cisneriana tenía a su favor, la nueva mentalidad político, religiosa, cultural y militar del Estado moderno creado por los Reyes Católicos.

La Universidad Complutense, nace de la mano de Cisneros, en los albores del Renacimiento español, por Bula Papal y no por real cédula o

por ley de unas Cortes; y con todas sus dificultades, supo ser desde sus inicios hasta nuestros días, alma y motor de la cultura española.

A la muerte de Cisneros, la Universidad tuvo que sacrificar su oro, por mandato de Carlos V, para colaborar con los gastos de sus empresas militares en Europa.

Las ideas del Renacimiento, pero a la española, son las que Cisneros supo transmitir, y sobre las que asentó su Universidad.

Consecuencia de estas ideas y reflejo de su contenido doctrinal es a la que responden la Biblia Políglota Complutense, y las constituciones para el Colegio Mayor de San Ildefonso entre otros ejemplos que impulsan el futuro de su obra desde que en 1508 se inaugurará solemnemente el Curso.

La universidad de Alcalá, representaba los ideales de la Sociedad de su tiempo, el siglo XVI, una sociedad nacional pero de carácter popular, en la que residía la razón de su éxito. Base y herencia asumida con futuro y variantes impuestas por la lógica evolución de nuestra historia, en la que la Universidad Complutense ha estado y esta presente.

La Universidad Complutense, vivió una época de proyectos, otra de creación y esplendor, la renacentista, y otra de inestabilidad y asentamiento, la madrileña.

Su trayectoria de progresos en busca de su identidad y de una forma de vida históricamente adecuada, justifica su existencia como institución creadora y difusora de saberes.

La historia de la Universidad Complutense marca el panorama de la enseñanza universitaria a lo largo de los siglos.

En sus comienzos la Universidad de Alcalá, y en especial en los siglos XV y XVI, nos hace asistir a la formación y difusión de un nuevo espíritu que se apodera de las mentes más destacadas de Europa, que nos pone en contacto con el conocimiento de un nuevo Continente que nos aporta logros y avances científicos en un clima de fascinación por el saber. Cisneros dota a la Universidad Complutense de los especialistas más cualificados de su tiempo, siguiendo el modelo de la Universidad de París.

Pedro Gumiel, el arquitecto de ése momento, comprendió y supo interpretar la idea de Cisneros y colaboró, sin reservas, para que el trazado de su Colegio Mayor de San Ildefonso, los Colegios Menores, el Hospital, las Fincas de recreo, y la Biblioteca, etc, respondieran también a la idea de formar arquitectónicamente una Ciudad Universitaria, en la que

se dieran cita, la ciencia y el pensamiento y se estudiará en ella, las ideas fundamentales y más importantes de la Europa del siglo XVI.

Después de la muerte de Cisneros, el edificio de San Ildefonso, cambió el ladrillo y la tierra por la piedra, como había profetizado el Cardenal Cisneros; cambio ocurrido entre 1543-1553, reedificación, de la que destaca por su importancia y belleza, la fachada proyectada por Gil Hontañón en la que el artista nos dejó uno de los mejores ejemplos del plateresco español.

Cisneros concedió a los estudiantes del Colegio Mayor de San Ildefonso, la máxima autonomía en gobierno y administración, para que las autoridades civiles o eclesiásticas no pudieran limitar sus saberes, ni su independencia científica, y desde el primer momento, por su orientación científica Iglesia-Estado, consiguió apoyos y privilegios en beneficio de la formación de sus docentes para conseguir la preparación más adecuada de sus estudiantes.

El ideal Cisneriano se basaba en tener en sus aulas todos los saberes de las ciencias conocidas y por conocer, objetivo que consiguió, ampliando el número de las Facultades en donde poder enseñar a saber y a conocer.

La Universidad cisneriana, ensalzada por los intelectuales del Renacimiento, contaba con los humanistas más destacados que enseñaban y aportaban su formación a los diferentes movimientos de la Sociedad en la que vivían, como sucedió en el Concilio de Trento, y por lo que los propios Reyes, desde Isabel y Fernando apoyaron la fundación de su Universidad y, desde Felipe II, persistieron en su patronazgo hasta nuestro actual Rey Don Juan Carlos I.

La actual Universidad Complutense, antigua Compluto romana, nació en Alcalá de Henares en 1499, siglo XV, de la mano del Cardenal Fray Francisco Ximénez de Cisneros y hasta 1836, sirvió de faro cultural a la humanidad de las épocas históricas a los que le correspondió alumbrar y orientar.

Universidad que aunque contó con la protección y el apoyo de la Corona, nació mediante una Bula del Papa Alejandro VI, según costumbre heredada de la baja edad media y como el instrumento más eficaz para reformar la Iglesia y también para formar y adoctrinar a la Sociedad de los siglos XV-XVI, es decir, buscar y adquirir el saber en los nuevos conceptos del renacimiento europeo, era el mejor instrumento de forma-

ción. Idea que nace al unísono y en consonancia con el panorama que se corresponde en Europa con la fundación cisneriana, buscar el saber que recoge y transmite la idea y el concepto imperantes en el Renacimiento, pero a la española, sin romper con nuestra tradición medieval.

Cisneros tan pronto como tomó posesión del Arzobispado de Toledo, ya confesor de la Reina, y después de descartar lugares, elige dentro de su Diócesis de Toledo, en Alcalá el lugar idóneo en donde proyecta construir su Universidad, proyecto que presentó a los Reyes Católicos, para fundar la universidad humanística del Estado moderno creado por los Reyes Católicos con la que se completaría la reforma de los monarcas con una Universidad que cubriría la necesidad de formar en ella a la nueva sociedad de ése Estado moderno, y la encargada, de difundir sus conocimientos hacía los otros territorios de la Corona, dentro y fuera de su jurisdicción.

Una universidad moderna, con contenidos inexistentes hasta entonces, con enseñanzas nuevas acordes con su tiempo, enseñanzas de las que carecían en los planes de estudio de las otras universidades, en especial en los de Salamanca y Valladolid, especializados en temas juristas.

Cisneros con el apoyo entusiasta de los Reyes Católicos que le urgían a iniciar su proyecto para construir, el Colegio Mayor de San Ildefonso, se inspiró en el Colegio Mayor de San Antonio de Portaceli de Sigüenza, fundado entre 1474 y 1483 por el gran amigo de Cisneros Don Juan López de Medina que había sabido dotar al referido Colegio de una organización muy acorde con la idea de Cisneros, y por otra parte se inspiró en la organización de la Universidad de París.

En terrenos de Alcalá de Henares pertenecientes a su Diócesis arzobispal, encarga al arquitecto Pedro Gumiel, trazar los planos para construir la Universidad, y mientras tanto, Cisneros envía a Roma en calidad de legado a Don Francisco Herrera, con las llamadas “Preces”, que el mismo redactó para conseguir del Papa Alejandro VI, las Bulas precisas para la fundación del Colegio Mayor de San Ildefonso, en donde enseñar Artes, Teología y Sagrados Cánones, con la solicitud, de contar con las mismas normas y privilegios que ya existían en las Universidades españolas, y en concreto, en la de Salamanca y en la de Valladolid, es decir, que las enseñanzas tuvieron validez oficial, con derecho de otorgar, mediante las pruebas previstas, los grados de Licenciado, Bachiller, Maestro y Doctor en todos los saberes que se impartieran en todas las Facultades del citado colegio Mayor de San Ildefonso.

El 13 de abril de 1499, el Papa Alejandro VI firmó las Bulas fundacionales, aceptando todas las peticiones solicitadas por Cisneros.

Por otra parte, y antes de estudiar Derecho Eclesiástico en la Universidad de Salamanca, Cisneros había estudiado Lengua Latina en los Estudios Generales de Alcalá.

Cisneros, sin esperar la respuesta papal mando colocar el 14 de marzo de 1499 la piedra fundacional del edificio, y en la esquina derecha del frontispicio depositó unas monedas de oros, Escudos y Reales de plata, junto a una pequeña figura hueca, del franciscano con un pergamino en su interior con los nombres de Ximénez Cisneros y de Pedro Gumiel.

En 1504, Cisneros, ante sus prolongadas ausencias de las obras por su obligación de permanecer en la Corte, hizo venir de la Universidad de París, a Don Alonso de Toro, maestro en Sagrada Teología en esa Universidad para delegar en él, junto a sus colaboradores el seguimiento de las obras, y garantizar que la construcción del Colegio Mayor de San Ildefonso, se hiciera en todo según modelo de la Universidad de París.

Cuatro años después, en el verano de 1508, se terminó la construcción del Colegio Mayor de San Ildefonso, base de la Universidad Complutense, y Cisneros nombró Abad de la Colegiata a Don Pedro de Lerma para que con el Canónigo de Toledo, Don Pedro de Cardeña, organizaran el funcionamiento del nuevo Colegio Mayor.

Los primeros Colegiales en su mayoría eran amigos y protegidos de Cisneros que procedían de la Universidad de Salamanca, colegiales relevantes, como: Antonio de la Fuente, Bachiller en Artes y Sagrada Escritura; Pedro del Campo, Bachiller en Artes y Teología; Miguel Carrasco, de la Abadía de Medina; Fernando de Balbás, de la Diócesis de Zamora, Bachiller en Artes; y Diego Ximénez de la Torre de Calahorra, Bachiller en Artes y Teología.

El primer curso del Colegio Mayor de San Ildefonso, se inauguró el 18 de octubre de 1508, con Pedro Campo, Rector provisional y los Consiliarios Ximénez de la Torre, Carrasco y Balbás. Y por fin el 26 de julio del mismo año 1508, tuvo lugar la ceremonia inaugural del Colegio Mayor, acto oficial al que no pudo asistir Cisneros, pero tuvo información puntual de los actos que partieron en procesión desde la Iglesia Parroquial de Santiago presidida por Pedro de Lerma, Abad de la Magistral y Cancelario de la Universidad Complutense, cargo vinculado a sus sucesores y las prebendas de la Colegiata, el Rector, consiliarios y los prime-

ros colegiales del mayor de San Ildefonso, seguidos por numerosos alumnos aspirantes a matricularse en la Universidad procedentes de la Geografía nacional, como el aspirante Tomás García de Villanueva que después sería Arzobispo de Valencia y llegaría a ser canonizado con la intitulación de Santo Tomás de Villanueva.

El colegio Mayor de San Ildefonso activo desde 1508, permitía a Cisneros seguir desarrollando su proyecto de crear a su alrededor otras instituciones docentes para convertir a Alcalá de Henares en una auténtica ciudad universitaria. Instituciones entre las que destacan la creación de los Colegios Menores de los que inicialmente se proyectaban crear doce Colegios, en honor de los doce Apóstoles con doce estudiantes pobres en cada uno de ellos, para que pudieran estudiar Artes Liberales y Sagrada Teología, y además, otros seis Colegios, en recuerdo de los setenta y dos discípulos del Señor, para que pudieran asistir otros setenta y dos estudiantes pobres por Colegio.

La idea de Cisneros, era que el Colegio Mayor de San Ildefonso financiase a los Colegios Menores existentes, y también a los que sucesivamente se construyeran; financiación que se haría con cargo a las rentas recibidas, según consta en el Testamento de Cisneros, de 14 de abril de 1512, firmado en Alcalá y que respondía: "...a un juro de un millón de maravedís, comprados a razón de diecinueve mil maravedís el millar, equivalente a un capital de diecinueve millones de maravedís en fincas, una renta de doscientos mil maravedís al año, que el Colegio Mayor debía emplear en cumplir determinadas mandas del Cardenal, y concluía, declarando a la Universidad Complutense, en su fundamento del Colegio Mayor de San Ildefonso, la única heredera de todos sus bienes... Tales fondos eran cien mil Ducados de oro, seis mil fanegas de trigo y mil de cebada cuyo valor iría también al Colegio Mayor y lo que sobrara se emplearía en adquirir nuevos censos y en aumentar las rentas..."

Gran parte de los dineros no gastados, unos ciento cincuenta mil Ducados se guardaban en la fortaleza de Uceda y a la muerte del Cardenal se llevaron a Alcalá en un Arca con cuatro llaves, en la que además se guardan las Escrituras, Bulas, Privilegios, Contratos e instrumentos del Colegio, así como los dineros del Cardenal.

Testamento en el que el Cardenal, dispone ser enterrado en la Capilla del Colegio Mayor de San Ildefonso, heredero universal de sus bienes y al que recomienda velar por sus obras más queridas. En 1517, el Carde-

nal rectifica el testamento, mediante Codicilos que amplían y disminuyen las concesiones; en el último Codicilo, concluye elevando una súplica al Rey Don Carlos I de España y V de Alemania, para que vele por el Colegio Mayor y la Universidad.

Previsión que de nada sirvió, ya que al llegar por primera vez a España, Carlos V en 1517, necesitado de dinero para hacer frente a su empresa europea, envió a Don Francisco de Vargas, Contador y Tesorero Mayor de la Reina D^a Juana, del Rey y del Consejo para recaudar y entregar al Tesoro Real, la fortuna personal del Cardenal Cisneros.

Felipe II quiso resarcir al Colegio Mayor de San Ildefonso con la creación y financiación de un Colegio Menor y además protegió la Universidad.

A pesar del saqueo económico recibido, la Universidad, siguió funcionando con la ayuda de las demás fundaciones prestigiadas con el Colegio Mayor en marcha y cada día impartiendo y proyectando calidad en sus enseñanzas.

Los Colegios Menores formaban con la Universidad Complutense, una de las estructuras más innovadoras y modernas de Europa que más tarde les permitió colaborar con América y trasladarles sus conocimientos desde la Universidad Complutense.

El 23 de marzo de 1513, el Cardenal Cisneros había conseguido crear los seis primeros Colegios Menores que eran: el Colegio Menor de San Pedro y San Pablo destinado a estudiantes franciscanos, que en 1549 se le considero Colegio Mayor; el Colegio Menor de la Madre de Dios, para estudiantes de Teología y Medicina; el Colegio Menor de Santa Catalina, para estudiantes de Metafísica; el Colegio de Santa Balbina, para estudiantes de Lógica; el Colegio Menor de San Eugenio, para estudiar Gramática Latina y Gramática Griega; el Colegio Menor de San Isidoro, ampliación del anterior, para estudiar las Gramáticas griega y latina; y el Colegio Menor de San Ambrosio, que era el resultado administrativo de fundir en uno, los Colegios de San Eugenio y el de San Isidoro.

La Ciudad universitaria cisneriana, además de preocuparse de proporcionar las rentas suficientes para el funcionamiento de su Universidad, también se preocupó de crear, financiar y dotar de rentas el Hospital de San Lucas y San Nicolás.

El Hospital, estaba dotado de médicos, enfermeros y del personal necesario para atender en primer lugar a los estudiantes pobres, los más

necesitados; posteriormente el Dr. Don Luis Angulo, vicerrector del Colegio Menor de San Eugenio, hizo construir otro edificio más adecuado para Hospital, al que en 1540 dejó todos sus bienes, por lo que desde entonces al Dr. Angulo se le considero cofundador hospitalario.

Idea cisneriana que tuvo numerosos seguidores y benefactores que dejaban por testamento sus herencias y donativos. En su mayoría procedían de doctores de la Universidad, como en el caso del Rector del Colegio Mayor de San Ildefonso, Don Juan de Vargas que aportó para el mantenimiento del Hospital, 150 fanegas de trigo y 100 Ducados anuales, pero la constante colaboración de ayudas recibidas, no evitó que a finales de 1846 el Hospital fuese enajenado y vendido a bajo precio.

Consecuencia del alto nivel de la cultura universitaria fue la publicación de la “Biblia Políglota Complutense”, primera edición políglota de las Sagradas Escrituras, realizada por mandato y bajo el encargo del Cardenal Cisneros.

Los gastos de la obra superaron los cincuenta mil Ducados, la edición fue de seiscientos ejemplares en papel y tres en vitela, y su impresión se encargó al maestro tipógrafo, Arnaldo Guillén de Brocar que en 1510 preparó un taller para fundir los tipos y poder realizar el trabajo.

La obra, consecuencia de la creación de la Universidad Complutense, y de la labor humanística del Cardenal, que incorporó estos saberes, que crecieron en el ámbito universitario para asombro del mundo y pudo contribuir a la consagración ecuménica del saber universitario alcalaíno.

Empresa que animado por la invención de la imprenta inicia el Cardenal Cisneros, revisando y evitando los fracasos anteriores del Abad del Císter, Esteban, en el siglo XII, y de Hugo de S. Caro de la Sorbona de París. Cisneros traza el plan de redactar una Biblia Políglota, siguiendo la técnica de los “Excepta”, de orígenes, pero sin olvidar que cuenta con los intelectuales mejor preparados del momento, en su Universidad Complutense, los humanistas más representativos de la época y además tiene al impresor Arnaldo Guillermo de Brocar, para fundir en su taller los tipos necesarios para componer los textos, por lo que Cisneros se decidió a fijar un sistema de trabajo que personalmente dirigió, consistente en reunir los Códices bíblicos necesarios, agrupar a los colaboradores seleccionados, que en su mayoría impartían enseñanzas en la Universidad Complutense, y que más tarde, ya muerto Cisneros, formarían en su mayoría en el colegio Trilingüe.

Cisneros, encargó los textos latinos a Elio Antonio de Nebrija, los textos griegos a Hernán Núñez, “el Pinciano”, y a Diego López de Zúñiga; los textos en lenguas hebrea y caldea, a Juan de Vergara, Alonso de Zamora, Pedro Coronel de Segovia, Alfonso de Alcalá la Real; además de contar con numerosos colaboradores ocasionales, como el griego Demetrio Ducas, el Maestro Gonzalo Gil, teólogo, Bartolomé de Castro, maestro en Artes, y otros doctores más que fueron llamados para mejorar esta obra.

Cisneros, iba en persona al taller del impresor Arnaldo Guillermo de Brocar para vigilar la composición de los textos, la corrección de pruebas y las tiradas de la edición de los seis volúmenes, y fue muy minucioso con la revisión de los textos de su especialidad en Teología Bíblica y en la de los textos en lenguas griega, latina, hebrea y caldea, y así mantuvo su personal dedicación y responsabilidad hasta 1517 en que se terminó en Alcalá la edición de la obra.

Más tarde, a finales del siglo XVI y patrocinada por Felipe II y dirigida por Arias Montano, apareció la otra “Biblia Políglota”, la de Amberes, que en realidad se basa, en gran parte, en la Biblia de Cisneros.

La “Biblia Políglota” de Alcalá, contó con el espíritu renacentista de Cisneros y los saberes humanísticos de sus colaboradores procedentes, en su mayoría, del Claustro alcalaíno de su Universidad Complutense, elementos imprescindibles y fundamentales sin los que no hubiese sido posible realizar la obra.

Ya muerto Cisneros, el Rector del Colegio Mayor de San Ildefonso, Don Mateo Pascual Catalán, fundó en 1528, con un gran número de sus docentes, el Colegio de San Jerónimo, conocido vulgarmente por Colegio Trilingüe, para estudiar las lenguas latina, griega y hebrea. Colegio que se inició con treinta colegiales: diez para el estudio de la lengua griega, diez para estudiar la lengua latina y diez para estudiar la lengua hebrea; enseñanzas a las que se incorporaron el estudio de la lengua alemana y el estudio de la Retórica Latina.

La Universidad Complutense, contó desde sus inicios con la colaboración de la imprenta de Alcalá para difundir los conocimientos y saberes que en ella se impartían.

En 1502, a propuesta de los Reyes Católicos y costeadá por Cisneros, se publicó la traducción de Fray Ambrosio de Montesinos, la “Vita Christi del Cartujano”, en cuatro tomos; publicación a la que siguió una

larga lista de otras obras relacionadas con la Universidad Complutense, impresas en varias imprentas, entre las que deben citarse por su antigüedad y calidad, las de los impresores Arnaldo Guillermo de Brocar y su hijo Juan, y a los de sus sucesores de taller: Méndez de Robles, Andrés de Angulo, Sebastián Martínez, Juan Iñiguez de Lequerica, Juan Gracián y Antonio Vázquez.

Las imprentas de Alcalá proliferaron en vida del Cardenal Cisneros y continuaron después con el mismo prestigio. Imprentas que publicaron obras en lengua latina por encargo de la Universidad Complutense, e incluso llegaron a publicar los textos elaborados por los Profesores y que éstos usaban para sus clases. Textos que además de ponernos en contacto con la cultura y las enseñanzas de la Universidad cisneriana, al ser publicados, nos aportan la bibliografía de las imprentas, aportación de gran interés para la reconstrucción de la historia de la imprenta en Alcalá.

La Universidad Complutense del siglo XVI, adquirió enorme prestigio dentro y fuera de nuestras fronteras, no sólo por la calidad de sus enseñanzas humanísticas y teológicas, si no también por la de sus maestros en lenguas clásicas y orientales. Era frecuente que la opinión de los maestros de la Universidad Complutense, estuviera presente en la vida de la sociedad española, fuera cual fuera el tema a tratar, como en el caso del Concilio de Trento, en cuyos trabajos estuvieron presentes docentes de la Universidad, colaborando a través de Don Diego Bolaños y Don Martín Pérez de Ayala que junto a Laínez y Melchor Cano, entre otros, se distinguieron con brillantez en las sesiones.

Presencia y prestigio para la Universidad Cisneriana, que mereció la felicitación de Roma, y su respaldo favorable para que la Universidad conservara los privilegios y beneficios concedidos a Cisneros.

La Inquisición toledana, también depositó su confianza en la Universidad Complutense y nombró Censores, de entre sus claustrales a Don Juan Cenoz, Don Juan Ruiz, Don Francisco Sánchez, Don Juan García y a los señores Mejuelo y Arges.

La Universidad Complutense, incrementó su prestigio con las enseñanzas de Medicina, iniciadas por Cisneros, en la tradición avicénica, con las cátedras de los Doctores Cartagena y Tarragona; tendencias tradicionales que fueron evolucionando hasta alcanzar Escuela propia en la que se formaron prestigiosos especialistas como el Dr. Hernando de Mena, cirujano y médico al servicio de Felipe II que fundó el Colegio de San

Cosme y San Damián, y el Dr. Francisco Vallés, llamado el “Divino” por Felipe II, que había estudiado también en Alcalá y llegó a ser médico de Cámara del Rey.

Felipe II por Real Provisión de 20 de mayo de 1558 dada en Bruselas, tomó bajo su protección a la Universidad Cisneriana, y la otorgo el título de Real Universidad Complutense, título que la Universidad no usó hasta el siglo XVIII y abandonó en el siglo XIX. El monarca siempre ayudó a la Universidad Complutense, pero murió el 13 de septiembre de 1598, sin firmar los privilegios concedidos a la Universidad, por lo que dos meses después de su muerte, los firmaba su hijo Felipe III que se ofreció a cuidar de ella y a ser Patrono de la Universidad, terminando de construir el Colegio Menor de San Felipe y Santiago.

Por acuerdo del Claustro y con el fin de confirmar ciertos privilegios, el Rector, Don Juan Vázquez de Velasco envió comisionado a Roma al Colegial y Maestro de Teología Don Pedro de Miguel, con el resultado positivo mediante Bula de Clemente VIII, de 25 de mayo de 1600, confirmada por la de Julio II, eximiendo al Rector y a los miembros de la Universidad Complutense de la jurisdicción del Arzobispo de Toledo, quedando éstos únicamente sujetos a los mandatos de la Santa Sede.

Aunque la Universidad Complutense en el siglo XVII, sigue manteniendo su prestigio y esplendor, con personalidad dentro y fuera del Estado, la idea Cisneriana de Universidad cambia, y empieza a instruir a los nobles que acudían a la citada Universidad de Alcalá por su relevancia, cambio que determinará la transformación de la vida universitaria alcalaína, y con ella se inicia el declive de la Universidad a partir de la muerte de Felipe III, por causas internas y externas producidas en la misma Universidad y sobre todo por problemas económicos.

Otro de los motivos del declive alcalaíno, fue el auge que tomaron los estudios de San Isidro, fundados en el siglo anterior por la Compañía de Jesús en Madrid, transformados en 1603 en Colegio Imperial, en 1624 en Universidad y en 1625 en los Estudios Reales de San Isidro.

En realidad la decadencia de la Universidad Complutense respondía a múltiples razones, en la que la principal era el agotamiento de ideales, propio del siglo XVII, a los que se unieron la disminución de las rentas y el predominio de la Jurisprudencia sobre la Teología y las Humanidades.

Desde la Reforma del Dr. Medrano de 1666, que privó al Colegio Mayor de San Ildefonso de su sentido jerárquico y le dió un sentido adminis-

trativo estatal, en el que predominaba el Derecho y se abandonaban la Teología y las Humanidades, la Universidad dependiente de la Corona se seculariza.

El esplendor de la Universidad cisneriana durante el siglo XVI se mantuvo en plenitud hasta el fallecimiento del Rey Felipe III en 1621, no obstante en 1699 todavía se financiaban con normalidad los treinta y cuatro colegios de filiación complutense establecidos bajo el patrocinio del Colegio Mayor de San Ildefonso, durante el reinado de Felipe IV, pero a finales del siglo se acentuó el gran declive.

La universidad cisneriana, fue semillero y foro permanente de referencia cultural, de conductas humanas, al que acudían sus docentes y discentes identificados con ella, en la que aprendían a modificar sus conductas, obligados por las influencias políticas, económicas o sociales de la sociedad que les correspondió vivir.

Universidad que marcó y dictó las normas actuales para la transmisión de conocimientos al impulsar la investigación para difundir la cultura y garantizar la formación.

Pero veamos a continuación, una breve semblanza del Cardenal Cisneros, su artífice.

Gonzalo Francisco Ximénez de Cisneros, nació en 1436 en Torrelaguna (Madrid) y murió el 8 de noviembre de 1517 en Roa (Burgos) a los 81 años.

Hijo de Alonso Ximénez de Cisneros y de Marina Astudillo de la Torre, pertenecía a una familia de hidalgos modestos, tuvo dos hermanos, Bernardino también fraile franciscano y Juan.

Tomó el nombre de Francisco al ingresar en la orden franciscana, abandonando el de Gonzalo.

Estudió con su tío Álvaro, clérigo beneficiario de Roa, de donde pasó a la Universidad de Salamanca, en la que obtuvo el Grado de Bachiller en Cánones. Su formación, marcada por múltiples dificultades, influyeron de manera decisiva en la fundación del Colegio Mayor de San Ildefonso y en la organización de la Universidad Complutense.

Ordenado sacerdote en la Diócesis de Toledo, viajó a Roma en la que residió hasta 1465, en que regresó a Toledo, durante el Arzobispado de Carrillo. Al quedar vacante el Arciprestado de Úbeda, para la que había logrado en Roma la “expectativa” de la vacante (Bula de 22 de enero de

1471), se enfrentó al Arzobispo que se la negó, y estuvo en prisión, en Uceda y de allí paso a Santorcar, en donde permaneció varios años.

En 1477 permutó el Arciprestazgo por la Capellanía Mayor de Sigüenza, en donde entró al servicio del Cardenal Mendoza, que al pasar a la Silla de Toledo, le nombró Vicario General de Sigüenza, cargo que llevaba anexo el de Alcalde Mayor del mismo lugar.

En 1484 ingresó en el Convento de Toledo de la Orden de San Francisco, desde donde pasó al convento de El Castañar, del mismo lugar, y más tarde al de La Salceda de Guadalajara, en donde fue elegido Guardián y más tarde Provincial de la Orden en Castilla.

El Cardenal Mendoza, en 1492, recomendó a Cisneros a la Reina, como confesor, al que respaldaba por su austeridad, piedad, rigor y celo, pero éste se resistió, y la Reina Isabel tuvo que convencerle, Cisneros por fidelidad y obediencia a la Reina se incorporó a la Corte pero sin abandonar su vida ascética.

En 1494, nombrado Provincial de la Orden en las dos Castillas, dirigió con éxito, una de las tareas más importantes de su vida, la reforma religiosa de los regulares desde el Monasterio de Monte Sión, en Toledo. Reforma con la que pretendía frenar la indisciplina y el relajamiento de los regulares de la Orden, y evitar el abuso de los privilegios en los seculares, pero veinte años después, la seudorreforma pretendida por Lutero, arrastró tras de sí a numerosos clérigos y religiosos regulares, hasta el extremo de abandonar la Iglesia e influir fuera de España en la expansión de la herejía protestante.

El 11 de enero de 1495, al morir el Arzobispo de Toledo, el Cardenal Mendoza, propuso a la Reina Isabel a Fray Francisco Ximénez de Cisneros para sustituirle en la Silla Primada, propuesta aceptada por el Papa Alejandro VI por la Bula de 20 de febrero del mismo año, pero ante la resistencia de Fray Francisco a aceptar el honor, fue obligado por el Pontífice, y consagrado en Tarazona el 11 de octubre de 1495.

Su fervor, entusiasmo misional y riguroso temple que mostró en todos los actos de su vida, motivo un grave conflicto en el recién conquistado reino granadino, al considerar insuficientes las medidas adoptadas por Fray Hernando de Talavera para convertir a los moriscos de Granada, mientras Cisneros acompañaba a los Reyes en 1499, produciendo sus palabras una fuerte reacción entre los moriscos intransigentes que Cisneros freno con excesiva dureza, originando una revuelta que puso en peli-

gro su propia vida; sucesos desagradables que originaron la sublevación de las Alpujarras que finalmente en 1503 se consiguió controlar. Los Reyes por consejo de Cisneros, ordenaron la expulsión de Castilla de todos los que no se convirtieran al cristianismo.

La gran obra del Cardenal, fue la creación de la Universidad de Alcalá, mediante Bula de 13 de abril de 1499 del Papa Alejandro VI, y constituciones redactadas en 1510.

Universidad en la que destacaron los estudios de Teología, junto con los estudios de la Biblia y de las lenguas hebrea, árabe, siríaca y griega; materias en las que se fundamentó el éxito y el prestigio de la Universidad Complutense, aunque en la Universidad cisneriana, también se cursaron entre otros estudios, los de arte.

Los teólogos que formaban y se formaron en la Universidad de Alcalá, fueron los que aportaron la mayor gloria a la institución interviniendo, adoyctrinando o participando con sus saberes en los acontecimientos de su tiempo, como sucedió en la representación de los teólogos españoles que aportaron sus conocimientos al Concilio de Trento, por lo que recibieron privilegios y felicitaciones desde Roma, o participando docentes de la Universidad, a petición del Tribunal de la Santa Inquisición de Toledo, etc.

Además, el reunir en la Universidad alcalaína, las figuras más destacadas del humanismo español, con filólogos y traductores, permitió a Cisneros preparar la edición de la “Biblia Políglota”, al contar con los especialistas más cualificados, que colaboraron bajo la dirección directa de Cisneros, en la más importante obra de su tiempo, para lo que también se contó con la colaboración de la imprenta, en el período de 1510 a 1517, fecha de su terminación. Edición de seis volúmenes, para la que el Cardenal además de contar con un equipo de intelectuales competentes y de técnicos en el arte de imprimir, encargados de fundir los tipos necesarios para la composición de las distintas escrituras, pero todo bajo su dirección y control personal, además de resolver todas las dificultades; incluso la corrección y revisión de los textos, para al final no poder ver terminada la edición de su obra, aunque se terminará el mismo año de su muerte.

Al morir la Reina Isabel, en su Testamento, confió la Regencia de Castilla a su marido el Rey de Aragón, Don Fernando para proteger a la heredera D^a Juana, delicada de salud. Surgieron las discordias entre el Rey y su yerno Felipe el Hermoso que reclamó el gobierno para él y su

mujer, apoyado por un sector de la nobleza, oportunista ante un Rey consorte y extranjero; nobleza que en realidad se manifestaban contra el centralismo de la monarquía autoritaria, afirmada por los Reyes Católicos.

Cisneros se mantuvo fiel al Rey Don Fernando y defendió su política en las negociaciones con Felipe el Hermoso, hasta que después de la concordia de Salamanca, el Rey Don Fernando, abandonó Castilla a su yerno.

Muerto Felipe el Hermoso en 1506 pocos meses después, Cisneros reafirmo su sentido de la autoridad y de la defensa del orden, estableciendo una Regencia con algunos nobles y una fuerte armada contra el desgarramiento interno que amenazó a Castilla. Regencia no reconocida por todos, ya que unos proponían a Maximiliano de Austria como tutor de Don Carlos, y otros preferían al Rey Don Fernando.

Cisneros se inclinó a favor de Don Fernando el Católico, y mediante una hábil política favoreció su regreso a Castilla desde Italia, preparándole un caluroso recibimiento.

El Rey Don Fernando, trajo a Cisneros en 1507, el Capelo de Cardenal que había solicitado para él y le había concedido el Pontífice.

De nuevo a la muerte del Rey Don Fernando, en cumplimiento de sus disposiciones (Testamentos de 1514 y 1516), Cisneros se hizo cargo del gobierno de Castilla hasta la llegada a España del Príncipe Don Carlos, que permanecía en Flandes.

Regencia conflictiva en la que Cisneros tuvo que luchar contra las tendencias disgregadoras de la nobleza, de las villas y de las Ciudades, que rechazaban el gobierno fuerte y centralizador del Cardenal, pero también tuvo que mantenerse en lucha contra las disposiciones de los Consejeros de Don Carlos que se dejaban asesorar por los representantes en Flandes de los enemigos de los derechos de la Corona.

Cisneros organizó una fuerza armada, "La Ordenanza", ya proyectada por el Rey Don Fernando, con la que formó la primera base de un ejército permanente, nutrido en su mayoría, por elementos elevados a la hidalguía y fieles defensores del poder central monárquico; introdujo, también, modificaciones en la Hacienda para aumentar los recursos del Estado, y se mantuvo en la Regencia, gracias a un constante ejercicio de la autoridad, asentada en la dureza y ejemplaridad del castigo, contra las tendencias anárquicas que se sucedieron durante su gobierno por todo el reino (Liga de Grandes de Andalucía, disturbios de Málaga, Villafrades, Arévalo, Baeza, Toledo, Córdoba, Sigüenza, Valladolid, etc).

Al comenzar su Regencia defendió eficazmente Navarra contra la invasión de las tropas de Juan de Albret, para recuperar este reino, que se mantuvo fiel. Igualmente Cisneros, contribuyó a la pacificación del reino de Nápoles, revuelto por la nobleza al tener noticias de la muerte del Rey Don Fernando. En cambio entre tantos frentes, desatendió la política africana seguida por el Rey Don Fernando, con la consiguiente debilitación de algunas de las posiciones del norte africano.

En el verano de 1517 el ambiente de Castilla estaba revuelto y las villas y ciudades con voto en Cortes, amenazaban con reunirse, a pesar de las prohibiciones del Cardenal, para tratar de los asuntos del Reino, si Don Carlos no llegaba a Castilla antes del 1 de octubre. Las quejas principales se centraban en la política flamenca seguida respecto a los asuntos castellanos, pero implicaban en ellas un desconocimiento de la autoridad del Regente. Por fin el 19 de septiembre llegó Don Carlos a Tazones de Asturias, calmando los ánimos con su llegada.

El Cardenal Cisneros salió a su encuentro, pero los consejeros flamencos y castellanos que formaban el séquito de Don Carlos, no le permitieron verle y el 8 de noviembre de 1517 murió el Cardenal en Roa (Burgos), a los 81 años de edad.

El cuerpo de Cisneros fue llevado a Alcalá de Henares y sepultado en la Capilla Mayor de la Iglesia universitaria de San Ildefonso que el fundó y desde donde, proyectó la luz de su teología y otros saberes a la Europa agitada por las luchas religiosas del momento.

Su Mausoleo, en mármol de Carrara, obra del italiano Domenico Fancelli, sufrió sucesivas restauraciones hasta su traslado desde la Iglesia del Colegio Mayor de San Ildefonso a la Magistral. En 1936, durante la guerra civil, fue destrozado y profanado en busca de robo material, el Dr. Don José M^a Lacarra, catedrático de la Universidad de Zaragoza, rescató de entre los escombros sus restos y los depositó en un Arca de plata del siglo XVI en el Palacio Arzobispal de Madrid en donde permanecieron hasta, su traslado definitivo, a la Magistral, actual Catedral de Alcalá de Henares, bajo cuyo altar Mayor reposa.

Cisneros durante su gobierno mantuvo con energía las normas que había recibido de los Reyes Católicos. Ejerció el poder como Regente con entereza de ánimo y de justicia, sin concesiones perjudiciales al prestigio de la autoridad; frenó a la nobleza, sin ser su enemigo; contuvo el malestar de las Ciudades, pero ganó la adhesión y el amor del pueblo

común; obró con independencia en Flandes a favor del bien general de los pueblos, por lo que el pueblo llano estaba a su lado.

Su magna figura creció con el tiempo, sin límites al admirar su personalidad y obra, deformadas en cierto modo por los problemas de su tiempo y el éxito de su gestión sin por ello restar brillo a su personalidad histórica.

A mediados del siglo XVI, el Rector de la Universidad de Alcalá, Don Alonso de Mendoza, inició el proceso de canonización del Cardenal Cisneros, y a finales del mismo siglo, otro Rector de la misma Universidad, Lizarazu, consiguió interesar al Rey, abriéndose el proceso que siguió su curso hasta 1680 en que quedó detenido, por votación desfavorable, en el sentido de que era preciso satisfacer nuevas animadversiones; posteriormente, el Rey Carlos III le dió nuevo impulso al proceso de canonización, pero al acceder al Pontificado, el Papa Clemente XIV suspendió el proceso.

CORRESPONDENCIA DE GERARDO DIEGO CON SAINZ RODRÍGUEZ EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS VEINTE

Por AMANCIO LABANDEIRA FERNÁNDEZ
Fundación Universitaria Española

Cada verano solía encontrarse en Santander un pequeño grupo de estudiantes universitarios entre los que se hallaban Gerardo Diego y Pedro Sainz. Era la cita obligada de las vacaciones estivales para comentar las tendencias germanófilas y aliadófilas que inquietaban a Europa en esos años, algunas cuestiones de crítica literaria, ciertas inquietudes académicas y las primeras experiencias amorosas. En ese final de la Gran Guerra, con 23 años, Gerardo Diego iniciaba su vida literaria con una colección de poemas tradicionales, de influjo modernista, recogidos y publicados bajo el título *Romancero de la Novia*. Pensaba hacer una pequeña edición sólo para los amigos íntimos que conocían el origen de aquellas singulares vivencias y con gusto le hacían una sentida y sincera crítica literaria sobre aquellos versos autobiográficos de su obra naciente, a la que el mismo Gerardo calificaba de «blanca», «alba» y «cándida». Sainz Rodríguez lamentaba que dicho libro hubiera estado detenido en una prosaica Oficina de Correos por culpa de un bedel estúpido y remitía a su amigo la más sincera impresión «para desahogar los sentimientos e ideas» que su lectura le habían sugerido. «Tu libro se ve a la legua —escribe el joven catedrático de Oviedo— que ha sido vivido por ti y en este sentido es una obra representativa, pues yo creo que todos han sentido alguna vez en la vida, con más o menos intensidad esas dulces y vagas emociones románticas del amor juvenil. Yo conozco tus tentativas y esfuerzos en busca de una

técnica nueva superior y, sin embargo, en esta obra has tenido el acierto de prescindir de ella, escribiendo un libro ingenuo, con una sencillez de primitivo a cuyo través conservas el tierno encanto, el perfume y la frescura de la adolescencia. En pocas obras se habrá dado una compenetración más perfecta entre lo que se dice y la manera de decirlo». «Yo creo –comenta en el mismo escrito- que todos en mayor o menor grado, llevamos en potencia una obra de arte y el secreto del éxito del artista es el encanto que nos produce el contemplar realizado aquello que vagamente presentíamos y que nos emociona al verlo expresado claramente en forma».¹

Pedro Sainz descubre en estos versos al poeta posterior más complicado y al maestro indiscutible en el arte literario, que se revela en estrofas de esta guisa: «Así nos encontramos de repente // ... // El repique sonoro de las gotas // jugueteaba en los paraguas negros » «Junio. Vacaciones. Luz // Sombrero de paja nuevo. // Golondrinas en la calle // y unas flores en tu pecho». «Yo no me atreví a mi carta //... // Me lo decía tu mano/ En la mía abandonada ... //».²

El romance de *La Carta* era para Sainz Rodríguez un estupendo acierto de sensación y apreciaba en él la nerviosa impaciencia, la agitación inconsciente con una exclamación de alegría profunda y contenida. El romance *En la aldea*, se lo figuraba en acción en el Astillero de Santander y veía en un hotel de aquellos de comienzos del siglo XX la silueta elegante y fina teniendo sobre la falda las *Rimas* de Bécquer, cuya manera recuerda este romance, deliberadamente sin duda.

Y al final del libro ¡se ve tan claramente que todo ha sido mal!: «Te he perdido para siempre».³ Vivía el joven profesor con la convicción íntima de todo enamorado que regaña y sin embargo, su corazón no se resignaba a eso; sentía una rebeldía profunda y acababa pidiendo, a su manera, una continuación:

Si lo lees algún día
sólo una cosa te ruego
un pensamiento, un suspiro,
una lágrima, un recuerdo.

¹ Archivo PSR 1/1-288

² PSR 1/1-288

³ Cf. *Romancero de la Novia*. p.

Y es que jamás podría resignarse a no ser nada para quien alguna vez lo fue todo. Esa ansia de inmortalidad, de subsistir que dominaba su alma humana se manifestaba de una manera dolorida e insensata al convencerse de que todo había terminado para la persona amada sin haber concluido nada todavía para él.

Sainz Rodríguez, que no se ha visto correspondido afectivamente ni por Julita ni por María, entiende el dolor del poeta, lo anima y le transmite su experiencia: «Me dices en tu postal que tu libro es *cursi* y me indignaría si lo pensaras sinceramente. Le tengo horror a esa palabreja incolora y vaga que a cada momento mancha con su fango lo más noble y santo de nuestro espíritu.

Tus versos son *románticos* como tú dices en ellos y yo no sé que se pueda escribir el Romancero de la Novia si no es con unos versos románticos.

Hay un proverbio francés que dice que *el que no la corre de joven la corre de viejo*; algo semejante podría decirse del que no ha sido romántico alguna vez. A ese yo le compadezco por su vida seca, árida y por su vejez egoísta. Hay que tener el noble orgullo de haber sentido algún tiempo en nuestra vida el predominio de lo sentimental y lejos de avergonzarnos de ello debemos procurar el saturar nuestro espíritu para siempre con ese baño de perenne juventud y guardar como avaros ese aroma *romántico* que nos perfume el camino de la vida en medio de tanto prosaísmo repugnante como hay que sufrir.

Y esto no tenemos el valor de proclamarlo en voz alta. ¡Cuántas veces por cobardía, por echárnoslas de *smil fort*, hemos aguantado en silencio una impiedad idiota, o hemos ahogado el rubor que sentíamos ante una obscenidad hedionda!, ¡como si esa vergüenza fuese menos vil y honrada que la grosera carcajada de burdel!

Por eso creo que has hecho muy bien en hacer una edición íntima de tu *sincero* libro: *nolite margaritas ante porcos*.

Te agradezco de veras el que me hayas creído digno de ser uno de los pocos que sabrán sentir tu libro, al que miro con la veneración sincera que me producen las intimidades de cualquier espíritu delicado y al que considero como un acierto del poeta y un pedazo de espíritu del amigo».⁴

⁴ PSR 1/1-288

La correspondencia de Gerardo Diego con Sainz Rodríguez en esta época de la década de los veinte no es copiosa, pero da fe de la amistad que existió entre ellos y de sus afinidades.

En estos años Gerardo se hospedaba en una pensión, ubicada en el nº 46 de el Collado, conocida como la Casa de las Isidras. Al tomar posesión de su cátedra de Lengua y Literatura se presentó al Secretario, hombre de edad avanzada y duro de oído, quien viéndolo tan joven, nimbado de cierta timidez y vestido de negro (su madre había fallecido recientemente) lo confundió con un nuevo alumno y le ordenó sentarse en un pupitre mientras daba la clase. El joven profesor escuchó pacientemente la magistral explicación con el resto de los alumnos, sorprendido y asustado. Cuando se aclaró todo sobre aquel misterioso y enlutado colegial, el Secretario le pidió disculpas y lo presentó al Claustro del Instituto. A pesar de todo, su hija Elena Diego describe así esta etapa: «Para mi padre, su estancia en Soria fue un tiempo dichoso. Sus hallazgos le provocaban el mayor apasionamiento, siendo difícil de creer que un hombre de tamaña timidez pudiese ser capaz de concretar tantos ímpetus, que manifestaba en sus deseos de transmitir cuanto sentía. Sus entusiasmos podían concluir en el montaje de representaciones teatrales, en las que él también intervenía, celebradas en el desaparecido Teatro Principal, a cuatro pesetas por butaca, y con vestuarios alquilados en las casas especializadas de Madrid. Hay que decir que tan gratas experiencias que vivió mi padre en Soria sólo fueron posibles gracias a que se encontró con un ambiente intelectualmente muy valioso y con una sociedad inquieta y viva, que marcaron su época inolvidable de estudio y pedagogía, y además tuvo tiempo para todo, para tocar el piano, preparar sus clases, componer su obra. Las evocaciones y sentimientos de aquella época fueron siempre con él y motivaron tanto el mantenimiento de contactos personales, en especial con Pepe Tudela o con Bernabé Herrero, o frecuentes viajes a Soria, como el del año 24, cuando en el *forito* de Mariano Granados, terminarían en Silos, donde surgió el soneto con Dios al fondo».⁵

Gerardo Diego había iniciado sus estudios de Filosofía y Letras en Deusto (Bilbao) y los concluye en Salamanca y Madrid, donde hace el Doctorado. Un año antes que Sainz Rodríguez, en 1925, obtuvo el Premio Nacional de Literatura, compartido con Rafael Alberti; Sainz Rodríguez lo

⁵ ELENA DIEGO MARÍN, «In Memoriam – Gerardo Diego (Conversaciones con la Soria ausente)». *Diario de Soria* día 2 de marzo de 2003.

compartiría con Manuel Azaña en 1926. Es posible que celebraran estos gratos acontecimientos, aunque no estén reflejados en este reducido epistolario manuscrito del poeta, que reproducimos a continuación.

-1-

Soria - 21 – Set.1920⁶

S. D. Pedro Sainz, catedrático
Universidad de Oviedo.

Querido amigo: ¿Has recibido el «Romancero de la Novia»? Te lo dejé dedicado y empaquetado para certificar en Santander, de donde llegué ayer.

Quisiera, si no es mucho pedir, que de paso que me acuses recibo, me incluyas una impresión crítica sincera. ¿No te parece buena la idea de haber hecho una edición íntima para amigos? Así no profanan los versos y lo que es más importante la sagrada memoria de una mujer.

Pero no quiero ponerme cursi; ya es bastante el libro.

Espero resignado tu varapalo. Desde este páramo te envía un abrazo efusivo

Gerardo Diego

No hay derecho a no pisar Santander en todo el verano. Que conste.

⁶ PSR 1/1-265

-2-

(Escudo del Instituto)⁷
Instituto General y Técnico
de Soria. Particular.

7 –Octubre- 1920
S. D. Pedro Sainz

Querido amigo: hará cosa de 15 días enviéte certificado a la Universidad de Oviedo un ejemplar de «El Romancero de la Novia» acompañado de una postal alusiva. Sospecho que siguiendo tus apacibles costumbres no estarías por aquellos tus incómodos días setembrinos en la tierra de Melquiades; pero por si no llega tu desahogo a estarte fuera de tu puesto (después del decreto del reintegró) vuelvo a escribirte a la susodicha casa.

Si no has recibido el libro, dímelo para reclamarlo.

Como verás o habrás visto se trata de una obra blanca ¡ay! Quizá demasiado blanca = alba = cándida. ¿No? Como comprenderás la profeso un cariño cegador, pero esto mismo me impide verla serena, estéticamente.

Tú me dirás pues, sincera y espero que prestamente, tu autorizada opinión.

No necesito decirte que es rigurosamente autobiográfica y que por ello (o, mejor dicho, por ella) me limito a publicar una edición privada. Así, a falta de otros, tendrá el interés bibliográfico.

Quedamos, pues, en que espero carta con noticias sobre el recibimiento o no recibimiento del engendro.

Escríbeme a Canalejas, 74.

Un abrazo angosto de tu siempre amigo

Gerardo Diego.

⁷ PSR 1/1-275

-3-

Soria – 4 – Abril – 1922⁸

S. D. Pedro Sainz

Querido amigo: Te envié hace unos días un programa del curso de «Historia del Teatro » que estamos haciendo en este Ateneo. ¿Lo recibiste? Tengo el placer de comunicarte que el viernes próximo 7 estaré en Madrid a pasar las vacaciones. Mi libro de versos «Imagen» está imprimiéndose; y creo podrá estar listo muy en breve. He pensado dar una lectura en el Ateneo; para lo cual hace ya muchos días escribí al *dandy* Ciria, que me contestó que él lo arreglaría todo. Pero no me ha vuelto a escribir para avisarme la fecha convenida; y en la duda, le escribo ésta por si quieres tomarte la molestia de enterarte del resultado de las gestiones —si las ha habido— y arreglarme el asunto definitivamente. Yo estaré en Madrid hasta el 17; y dentro de esos días igual me da uno que otro; a ser posible, de labor y, desde luego, por la tarde.

Nada más. Muchas gracias y hasta el próximo abrazo de

Gerardo Diego

⁸ PSR 1/2-14

-4-

C A R M E N⁹

Revista Chica

de

Poesía Española

*Director: Gerardo Diego.- Real**Instituto de Jovellanos.- Gijón.*

I – III- 28

Querido Pedro: Leo hoy tu conferencia en la Ibero–Americana, y recuerdo tu promesa de recomendarme a Sangroniz para la cuestión de mi viaje.

Concretando: Como tengo el pasaje concedido, solicito.

A) Una consideración oficial de pensionado o enviado cultural para dar conferencias con esa autorización en Buenos Aires (Universidad, Centros Culturales...) Temas: Curso de *Poética*. Aspectos de historia de la poesía española. Reseña de la poesía contemporánea...

B) Viático, si lo hay y es posible concederlo. En otro caso, cobrar allí las conferencias por los organismos en relación con la Junta de Relaciones Culturales, la Unión Ibero–Americana, la Universidad, el Centro de Estudios Históricos o quien pueda ser...

Espero tus noticias, y te agradezco de antemano tus gestiones.

He leído el prospecto de *Clásicos Olvidados*. Me parece muy bien, y espero que nos pondremos de acuerdo para hacer ya algún tomo. ¿Cuáles son las condiciones económicas y el tamaño?

Habrás recibido *Carmen* y (Lola). El nº 3-4 va dedicado a Fray Luis. Te he considerado como suscriptor, por lo cual no te extrañará recibir el próximo número contra reembolso por el total de la suscripción.

Esperando tus noticias impaciente, te abraza muy afectuosamente tu amigo

Gerardo Diego.

⁹ PSR 1/4-245

-5-

C A R M E N¹⁰
Revista Chica
de
Poesía Española

Director: Gerardo Diego.- *Real
Instituto de Jovellanos.- Gijón.*

20 – III – 28
S. D. Pedro Sainz

Querido amigo: Recibí con tu carta la del Sr. Ortega. Puedes decirle que acepto esa delegación en Asturias de «Los clásicos olvidados», aunque por adelantado me confieso inhábil y pesimista; pero en fin se hará lo que se pueda. He recibido unos cuantos boletines de anuncio y suscripción. Espero que me envíen ese material para la propaganda de que me hablan.

Salinas me escribe respecto a lo de mi viaje. Ha hablado con D. Ramón y me propone que le escriba a Luzuriaga. Así lo hago, pero tú no dejes de comunicarme el resultado de tus amables gestiones.

Encantado con colaborar en tus Clásicos. Por ahora no tengo tiempo; pero en el otoño, a la vuelta de América elegiré alguno o algunos textos.

Espera tus gratas noticias tu amigo y compañero afectísimo

Gerardo

¹⁰ PSR 1/4- 278

-6-

C A R M E N¹¹

Revista Chica

de

Poesía Española

Director: Gerardo Diego.- Real

Instituto de Jovellanos.- Gijón.

28 -mayo- 1928

Querido Pedro: Hace unos días escribí a Sangroniz, explicándole mis planes y mis pretensiones, acerca de la Unión Ibero-Americana. Alcancé a verle un momento y el último día que estuve en Madrid y en cuanto he sabido la fecha probable del viaje (salida: el 5 de julio) le he escrito.

Te agradeceré que le preguntes interesándote por mí. También estuve acompañado de Salinas, con Luzuriaga.

¿Publicas tu conferencia sobre Fray Luis?

Te abraza afectuosamente

Gerardo

¹¹ PSR 1/4-369

-7-

(Sello impreso del Real Instituto¹²
de Jovellanos. Gijón.)

24 de noviembre de 1928.

S. D. Pedro Sainz

Querido amigo: Embarqué en B. Aires el 1 de noviembre con un mes de retraso por razones de salud (ya estoy bastante repuesto). Ya te habrán dicho que di allí varias conferencias en B. Aires y Montevideo y hube de renunciar a otros planes por no encontrarme bien. Tuve el gusto de conocer a Millé Giménez, que es muy simpático, a Mones Garos y a otros profesores y jóvenes escritores.

Al pasar por Madrid, me enteraron Salinas y Guillén de los nuevos proyectos editoriales que traes entre manos. Me parecen muy bien. Precisamente, es *Renacimiento* la administradora de mis *Versos humanos* y lo llevaba con tan poca puntualidad que pensaba en retirarle el libro. A ver si ahora tengo mejor suerte. Al llegar aquí me encuentro con tu carta-circular anunciando los nuevos servicios de la Librería Fe. Lo que no he recibido son los tomos de *Clásicos Olvidados*. Espero que me los envíes, y ahora con más calma me ocuparé de buscar suscripciones en lo que sea posible. ¿Va bien la cosa?

Mi Bocángel empezaré a trabajarlo después de las vacaciones. A ver si puede estar para el verano.

Bueno, querido Perico. A ver si le veo en Madrid estas Navidades. Saluda de mi parte a D. Ignacio Bauer y recibe un abrazo adelantado de tu buen amigo

Gerardo Diego

¹² PSR 1/5-198

El poeta en estos años inicia un vanguardismo que le convierte en el representante español del Creacionismo, por influencia de Juan Larrea y de Vicente Huidobro, en obras como *Imagen* (1922), *Soria. Galería de estampas y efusiones* (1923), *Manual de espumas* (1924), *Versos humanos* (1925), *Fábula de Equis y Zeda* (1929). «Crear lo que no vimos, dicen que es la Fe. Crear lo que nunca veremos, esto es la Poesía». «La Poesía es la luminosa sombra divina del hombre. Sin él no existiría, y, sin embargo, le precede y en cierto modo le causa». «La Poesía hace el relámpago, y el poeta se queda con el trueno atónito en las manos, su sonoro poema deslumbrante».¹³

Sin embargo, también en los años veinte escribe al modo tradicional sonetos como el dedicado al ciprés de Silos,¹⁴ canciones, versos de inspiración religiosa como *Viacrucis* (1924), glosas y romances como el Romance del Duero¹⁵ el *Romancero de la Novia* (1918). Promovió el homenaje a Góngora en 1927, publicando ese año la *Antología poética en honor de Góngora (desde Lope de Vega a Rubén Darío)*. En su obra combina música y poesía con elegantes resonancias del virtuoso de la palabra, que declara en su madurez: «Yo no soy responsable de que me atraigan simultáneamente el campo y la ciudad, la tradición y el futuro; de que me vuelva loco la retórica hecha, y me torne más loco el capricho de volver a hacérmela —nueva— para mi uso particular e intransferible. Hay horas para explorar por esos mundos y horas para encerrarse a solas con sus recuerdos».¹⁶

¹³ Cf. «Gerardo Diego». *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*. N° 7. Madrid, 1986, p. 38. (Poética). Siendo Director de la Fundación Universitaria Española Sainz Rodríguez, ofreció a los poetas españoles la posibilidad de difundir su obra creando el «Aula de poesía» bajo la dirección de Luis Rosales y la coordinación de Antonio Porpetta. Se llevó a cabo un ciclo titulado *Mi poética y mi poesía* en el que cada poeta invitado explicaba detalladamente su concepto de la poesía y las técnicas utilizadas en su labor creadora. Cincuenta poetas contemporáneos leyeron sus poemas y entablaron un cálido coloquio con el público entre 1981 y 1984. Inició el ciclo Carlos Bousoño el 23 de octubre de 1981, lo continuó Luis Antonio de Villena el 6 de noviembre y Gerardo Diego intervino en tercer lugar el día 20 de noviembre de ese año. La revista citada recoge la semblanza del autor, la bibliografía poética de sus primeras ediciones, su poética y una antología de su obra elaborada por cada poeta invitado.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 39-40.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 40.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 38.

EL PASO DEL SUJETO A LA PERSONA
COMO LEMA DE LA FILOSOFÍA PERSONALISTA
ACTUAL: «VUELTA A LAS PERSONAS MISMAS»

Por JOSÉ LUIS CAÑAS FERNÁNDEZ
Universidad Complutense de Madrid

(A la memoria del profesor, y buen amigo,
Ramiro Flórez. En mi recuerdo)

Se atribuye a la sofística del siglo V a.C, y en concreto a Protágoras y a Gorgias, los dos principales sofistas, el paso de la *physis* al *hombre*, paso calificado posteriormente como el primer «giro antropológico» (primera Ilustración, según Jaeger) de la historia del pensamiento respecto de los primeros filósofos milesios. Pero en ese cambio de paradigma ciertamente aún hablamos de un «*hombre despersonalizado*», entre otras razones porque la concepción de ese hombre sofista iba unida a un depurado agnosticismo, como muy bien ya puso de relieve Sócrates, por cuanto hacer del hombre «medida de todas las cosas» (Protágoras) suponía dejarle caer en el más absoluto *relativismo*, y porque al afirmar que «nada existe» (Gorgias), porque no podemos saber nada acerca del principio (Dios-dioses) y no podemos percibirlo a través de los sentidos, el hombre caía en el *escepticismo* más radical.

Para Sócrates, en efecto, esa manipulación sofística de la realidad del ser humano tuvo como consecuencia más provechosa para él dirigir su indagación hacia la necesidad de «conocerse a sí mismo». Después de Sócrates el genio de Platón demostrará la *inmortalidad* del alma de ese ser humano en diálogos «inmortales» como el *Fedón* o el *Fedro*. Y, en

fin, Aristóteles incluso apuntará al *amor* de ese hombre, principio de todas las cosas según la tradición hesiódica, como esencia de su inmortalidad: «Cabría suponer que el primero que buscó tal cosa [el amor como *arché*] fue Hesíodo, o cualquier otro que puso al Amor o al Deseo como principio en las cosas que son [...] y Hesíodo dice que *antes que todas las cosas fue el Caos, y después la Tierra de ancho seno... y el Amor que sobresale entre todos los inmortales*, como que es preciso que se dé, en las cosas que son, alguna causa que mueva y componga las cosas» (*Met.* 984b23-24, 27-30).¹

De haberse desarrollado esta intuición aristotélica posiblemente el pensamiento occidental hubiese seguido otros derroteros. Pero el propio Aristóteles, es decir el *logos* griego desarrollado en su esplendor, sólo pudo avanzar hasta concebir a ese Dios-Amor como realidad amada por el hombre, pero nunca hasta entonces la razón pudo concebir a Dios sobre todo como Dios-amador del hombre. Esta era la novedad de la fe bíblica que venía dibujándose en el paisaje mesopotámico relatado en el *Génesis* sobre todo desde la figura histórica de Abraham (unos 1900 años a.C.), y que culminará con la gran novedad del cristianismo. Es decir que entre los tanteos orientales y griegos la «solución» a la cuestión del principio (Dios) vendrá definitivamente de la mano del cristianismo.

Diríamos que tanto Platón como Aristóteles no pudieron dar el salto cualitativo del *hombre* a la *persona* porque, como veremos, este salto sólo se podrá entender en su plenitud desde la placenta del *novum* cristiano que aportará la Revelación de Cristo (Dios y Hombre encarnado) unos pocos siglos después de los dos genios griegos: el Amor entendido sobre todo como una iniciativa de Dios hacia el ser humano. Pues bien, mi tesis aquí consiste en sostener que en esa nueva *relación* de Dios con el hombre, del Creador con su criatura, de Cristo en definitiva, podemos situar ciertamente el nacimiento histórico del concepto de persona, el paso del significado de mero hombre al de persona.

Al comienzo de la actual *Deus caritas est* de Benedicto XVI podemos leer un texto que ilustra muy bien este recorrido histórico de la concepción del ser humano en el contexto hebreo, un ser que puesto en comparación con la concepción de la tradición filosófica griega, expresa sobre todo un carácter perfectivo porque concluye en el concepto de persona basado en la afirmación de que fuera de ella no existe otra crea-

¹ ARISTÓTELES: *Metafísica* (edición de T. Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1994, pp. 85-86.

tura igual en dignidad y, por tanto, digna de ser amada. Dice así: «En las culturas que circundan el mundo de la Biblia, [Egipto, Persia y Grecia, principalmente] la imagen de dios y de los dioses, al fin y al cabo, queda poco clara y es contradictoria en sí misma. En el camino de la fe bíblica, por el contrario, resulta cada vez más claro y unívoco lo que se resume en las palabras de la oración fundamental de Israel, la *Shema*: “Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es solamente uno” (Dt 6, 4). Existe un solo Dios, que es el Creador del cielo y de la tierra y, por tanto, también es el Dios de todos los hombres. En esta puntualización hay dos elementos singulares: que realmente todos los otros dioses no son Dios y que toda la realidad en la que vivimos se remite a Dios, es creación suya. Ciertamente, la idea de una creación existe también en otros lugares, pero sólo aquí queda absolutamente claro que no se trata de un dios cualquiera, sino que el único dios verdadero, Él mismo, es el autor de toda la realidad; ésta proviene del poder de su Palabra creadora. Lo cual significa que estima a esta criatura, precisamente porque ha sido Él quien la ha querido, quien la ha “hecho”. Y así se pone de manifiesto el segundo elemento importante: este Dios ama al hombre. La potencia divina a la cual Aristóteles, en la cumbre de la filosofía griega, trató de llegar a través de la reflexión, es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser —como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo (*Metafísica*, XII, 7)—, pero ella misma no necesita nada y no ama, sólo es amada. El Dios único en el que cree Israel, sin embargo, ama personalmente. [...] Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*. Los profetas Oseas y Ezequiel, sobre todo, han descrito esta pasión de Dios por su pueblo con imágenes eróticas audaces. La relación de Dios con Israel es ilustrada con la metáfora del noviazgo y el matrimonio; por consiguiente, la idolatría es adulterio y prostitución [...] La historia de amor de Dios con Israel consiste, en el fondo, en que Él le da la *Torah*, es decir, abre los ojos de Israel sobre la verdadera naturaleza del hombre y le indica el camino del verdadero humanismo [...] El aspecto filosófico e histórico-religioso que se ha de subrayar en esta visión de la Biblia es que, por un lado, nos encontramos ante una imagen estrictamente metafísica de Dios: Dios es en absoluto la fuente originaria [el Principio] de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas — el *Logos*, la razón primordial— es al mismo tiempo un amante con toda

la pasión de un verdadero amor. Así, el *eros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *ágape*.²

El *arché* griego, a través del *logos*, sobre todo se abrió paso en la naturaleza (*fisis*) y no en el amor (*eros*). Precisamente esta vía, la del Amor, será la vía de la evolución semítica de la principal creencia monoteísta de la antigüedad, el judaísmo, que había puesto a Dios como *Principio* (el *arché* ebreo),³ y que «en la plenitud de los tiempos» el cristianismo identificará como el *Logos* (Evangelio y Apocalipsis de San Juan) hecho carne en la *Persona* de Cristo, es decir Amor creador del que todo sale y al que todo retorna. De manera que Cristo, Dios y Hombre a la vez, definido por la filosofía cristiana como *Segunda Persona* de la Trinidad, será Principio y Fin de la Historia (alfa y omega), momento cero de la Historia (a.C. y d.C.), a partir del cual la creencia y el mito, de un lado, y el *logos* y la filosofía, de otro, pueden cerrar el debate filosófico creacionismo/eterno retorno precisamente en torno a su *Persona*.

Diríamos, por tanto, que a partir de Él (Él como persona real histórica, no como mero concepto) comienza la verdadera *historia de la filosofía personalista*, y que en su *Persona* se halla la unidad esencial que los pensadores personalistas mantienen después entre sí a lo largo del tiempo. Dicho de otro modo, los filósofos cristianos serán personalistas y los personalistas serán filósofos cristianos. Porque en definitiva estos pensadores, aceptando con claridad la distinción entre el conocimiento aportado desde la Revelación (fe) y los razonamientos filosóficos (*logos*), siempre han intentado transformar el mundo según su personal visión del mismo, pues «han asumido y buscado positivamente que el cristianismo influya en su filosofía».⁴

Cuando Emmanuel Mounier al comienzo de su programática obra *El Personalismo*, en 1950, escribió que la filosofía personalista no sería una novedad intelectual puesto que «el universo de la persona es el universo del hombre»,⁵ ciertamente tenemos que precisar que ese universo personal sólo se concretó de verdad con la aparición de la cosmovisión tras-

² Cf. *Deus caritas est*, 9. (Madrid, Ed. Palabra, 2006, pp. 24-27). De los tres conceptos griegos para expresar el amor desde el punto de vista evolutivo podemos decir que el concepto de amor griego se identificó sobre todo con la acepción de *eros*; el del Antiguo Testamento se puede identificar con *philia*; y el del cristianismo sobre todo con *agapé*.

³ *En arjé epoiesen o Zeos ton oupanon kai ten gen.* (*Gén.*, 1).

⁴ J. M. BURGOS, *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid, Palabra, 2000, p. 190.

⁵ E. MOUNIER, *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba, (Trad. Aída Aisenson), 1962, p. 5.

cedente que el *novum* cristiano introdujo en la Historia, y que después han mantenido todos los pensadores que han colocado a *la persona* en el centro de sus reflexiones y que, por tanto, podemos llamar personalistas «cristianos».⁶ Lo expresó así de poéticamente T.S. Eliot: «Él [Cristo] llegó en aquel momento del tiempo que hizo el tiempo [*arché*], porque sin tener el sentido [*logos*] el tiempo no existe, y Él trajo el sentido», es decir la comprensión plena de la vida a través de su Persona.

En sentido estricto el *Personalismo* es una corriente filosófica contemporánea que nació del impulso de Emmanuel Mounier en la Francia de entreguerras, que se desarrolló después principalmente por otros países de Europa, que desapareció y renació de sus cenizas durante el ya consumado siglo XX, y que incluso como dirá Paul Ricoeur «muere el personalismo, vuelve la persona» refiriéndose al personalismo comunitario de Mounier según su repetido título en *Esprit*. Pero desde la perspectiva amplia de la historia del pensamiento universal sería más apropiado decir que la filosofía personalista propiamente no puede morir ni renacer: siempre vieja y siempre nueva, es la inspiradora de la mayor parte de los sistemas filosóficos occidentales, incluidos los contrarios a ella, y sobre todo porque sería «propiedad» de los filósofos surgidos de la cosmovisión cristiana del ser humano, ciertamente no siempre declarada.⁷

Desde estos presupuestos, en el libro *Hacia una definición de la filosofía personalista* propuse una revisión histórica del personalismo en torno a *tres momentos* o periodos: de *gestación*, desde los orígenes del cristianismo hasta la modernidad; de *aparición*, desde Kierkegaard hasta Mounier; y de *actualización*, autores personalistas vivos.⁸ Para ver ahora mejor los progresos y regresos (la evolución) del concepto de *persona*, desde los conceptos de *hombre* (primero) y de *sujeto* y de *individuo* (después), conviene reparar aquí brevemente en los hitos principales de estos momentos históricos.

⁶ Sobre los orígenes de la filosofía personalista puede verse J.L. LORDA, *Antropología*, Palabra, Madrid, 1996, pp. 18-33.

⁷ Explané estas ideas en el artículo «¿Renacimiento del Personalismo?», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* nº 18 (2001) 151-176.

⁸ Cf. «Personalismo o Personalismos. El problema de la unidad de los filósofos personalistas». En J.M. BURGOS, J.L. CAÑAS, Y U. FERRER, (2006) *Hacia una definición de la filosofía personalista*. Palabra, Madrid, pp. 27-44.

PERSPECTIVA HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA PERSONALISTA.

Al pasar revista a la historia de la filosofía cristiana lo primero que constatamos, en efecto, es cómo el *Personalismo* contemporáneo entronca perfectamente con la larga tradición de pensadores que se apoyan en el concepto cristiano de persona. En sus orígenes esta tradición, que desde nuestra óptica podemos denominar «personalismo antiguo», arrancaría desde la Patrística y San Agustín, pasaría silenciosa por los siglos de la filosofía medieval y la Escolástica, en especial con Sto. Tomás, también por el humanismo del siglo XIV (Petrarca, Pico Della Mirandola), y que después del paréntesis de la filosofía moderna (si exceptuamos a Pascal) irrumpe con fuerza en la época contemporánea, a partir de Kierkegaard, en autores de la categoría de Scheler, Péguy, Maritain, Marcel, Hildebrand, Guardini, Zubiri, etc... hasta dar a luz al Personalismo de E. Mounier, y a partir de él hasta llegar a los pensadores cristianos más destacados como P. Ricoeur, K. Wojtyła, J. Marías, F. d'Agostino, A. López Quintás, R. Buttiglione, C. Díaz, y en general todos los pensadores personalistas del momento que se proyectan hoy con fuerza proselitista en otros muchos autores emergentes.

Al reparar ahora en la larga gestación del concepto de *persona* incluso podemos retrotraernos a los comienzos de la historia de la Filosofía en Grecia, donde según Mounier el «conócete a ti mismo» sería la primera gran revolución personalista conocida. Sócrates sustituye el discurso utilitario de los sofistas por el sondeo de la ironía que cuestiona al propio interlocutor al mismo tiempo que a su conocimiento. Platón intentó reducir el alma individual a una participación en la naturaleza y a una participación en la ciudad: he ahí su «comunismo», dice Mounier. Y Aristóteles afirmó acertadamente que sólo es real lo individual, pero el Dios a quien alcanza su *logos*, definido como el «pensamiento que se piensa a sí mismo», todavía no puede querer con una voluntad particular, ni conocer por esencias singulares, ni amar con un amor de elección personal como lo hará la Persona de Cristo. Es decir, todavía hablamos del *hombre*, ciertamente un ser mucho más evolucionado en términos de humanidad que en los sofistas como Protágoras y Gorgias, como ya vimos, pero aún no hablamos de la dignidad plena de la *persona*.

Diríamos que, en general, los griegos desarrollaron un agudo sentido de la dignidad del ser humano, sentido llevado a la práctica por ejemplo en su gusto por la hospitalidad y en su culto de los muertos, entre otras

manifestaciones. Sófocles, por ejemplo, en *Edipo en Colono* pretendió remplazar la idea del Destino ciego por la de una justicia divina dotada de discernimiento para explicar al ser humano caído. Y en *Antígona* afirma la protesta del testigo de lo eterno contra los poderes temporales: antes son las leyes divinas que las leyes humanas, etc. Estas ideas griegas serán también desarrolladas después por el derecho y la filosofía del Imperio Romano, que podemos representar por ejemplo en el emperador estoico Marco Aurelio, a quien incluso se le llegará a llamar «cristiano sin Cristo», prueba de que el concepto de persona está en la naturaleza humana anterior a las creencias religiosas concretas.

Será la filosofía cristiana la que aporte de golpe, entre aquellos tanteos de los filósofos griegos y romanos, la visión decisiva del ser humano, es decir *la persona*. Mientras que para el pensamiento y la sensibilidad de los planteamientos de la filosofía clásica griega la noción de persona en su multiplicidad era un escándalo para el entendimiento que busca esencias universales, los pensadores cristianos hacen de ella precisamente un absoluto al afirmar su creación *ex nihilo* y el destino eterno de cada uno de los seres personales, es decir gracias a su singularidad. Y la explicación será esta: El Ser Supremo, que lleva a los seres personales a la existencia por amor, no crea la unidad del mundo por la abstracción de una idea universal, sino por una capacidad infinita de multiplicar indefinidamente esos actos de amor singulares. Lejos de ser una imperfección, para la filosofía cristiana esta multiplicidad, nacida de la superabundancia, lleva en sí la superabundancia por el intercambio del amor.

Pero el escándalo de la singularidad personal, de la multiplicidad de las almas para la antigua sensibilidad griega, recorrerá toda la historia del pensamiento y llegará hasta nuestros días. Será quizás el mayor lastre de la historia del pensamiento: su rechazo a pensar el universo en categorías de persona. A pesar del poderoso influjo agustiniano a lo largo de la Edad Media, que parte de la persona como dato existencial originario y único, y a pesar de que *la Persona*, Cristo, se presenta a la razón como origen y meta de la historia, como repetirá Agustín en su ciclópea *Civitate Dei*, durante el largo *periodo medieval* se le opusieron a la persona obstinadamente algunas persistencias sociales e ideológicas de la Antigüedad como la esclavitud, de tal modo que todavía serán necesarios varios siglos para pasar de la rehabilitación espiritual del esclavo a su liberación efectiva gracias sobre todo a la revolución de la dignidad de la

persona singular introducida por el cristianismo. Y lo mismo podemos decir del «personalismo» de Tomás de Aquino al considerar al ser humano singular como el ser más real por ser imagen y semejanza de Dios.

Por su parte, los *humanistas* del siglo XIV, con Petrarca a la cabeza, y los *renacentistas* después, supondrán un avance tácito en la línea evolutiva personalista.⁹ Incluso en los comienzos de la *modernidad* según Mounier también podemos «salvar» para el personalismo el lado existencial del cartesianismo, en el sentido de que la compleja riqueza del *cogito* sería el acto de un ser humano que detiene el curso interminable de la idea abstracta y se afirma con autoridad en la existencia singular. El voluntarismo, desde Occam a Lutero, había preparado esas «vías modernas», de modo que en adelante la filosofía no sería tanto una lección para aprender, como se había hecho corriente en la escolástica decadente, sino una meditación personal que se propone a cada ser humano para que la rehaga por su cuenta.¹⁰ Y el propio Kant, cuando en la segunda forma del imperativo categórico concluye que hay que tratar a la persona como *fin* en sí misma y no como *medio* («Obra de tal modo que trates a la humanidad tanto la tuya como la de otras personas, siempre y simultáneamente como fin y nunca como medio»¹¹), para autores actuales como Karol Wojtyła de alguna manera Kant habría puesto “las bases del personalismo ético moderno».¹²

Pero lo cierto es que al final de la modernidad no se impuso la vía «existencial» de la persona singular cristiana sino la del idealismo universal de la colectividad de Hegel, quien seguirá siendo el «arquitecto de la idea impersonal», pues al final todas las cosas y todos los seres según el hegelianismo se disuelven en su propia representación. En realidad, el planteamiento hegeliano no supuso un avance en la línea de la dignidad humana, antes bien fue un claro regreso respecto de la idea cristiana de persona. Diríamos que Hegel siguió hablando del *hombre* del que hablaron los antiguos ahora transformado en *sujeto*, pero de ninguna manera propiamente de *persona*. Incluso se llamará a su época la Ilustración (segunda ilustración) —época que se prolongará en el llamado giro antropo-

⁹ Una buena selección actual de textos humanistas puede verse en la obra *Manifiestos del humanismo* (Barcelona, Península, 2000).

¹⁰ E. MOUNIER, *op. cit.*, pp. 9 (adaptado).

¹¹ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*. Trad. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Santillana, 1996, pp. 50-51.

¹² JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005, p. 53.

lógico (segundo giro también) decimonónico—, precisamente porque con esa concepción del ser humano se volvía a planteamientos relativistas y escépticos similares a la época de los sofistas.

En líneas generales con el idealismo alemán, en efecto, regresamos a concepciones de un ser humano «abstracto» que se va a identificar sobre todo con el *sujeto* o con el *yo*. Un sujeto que se vuelve objeto (sujeto objetivado), es decir un ente muy apropiado para explicar sus vertientes manipulables y manipuladoras, sobre todo a partir de los poderosos desarrollos de la ciencia posterior, y sobre todo capaz de profesar una sumisión total al Estado (la colectividad por encima de la singularidad), como postuló Hegel y como llevó a la práctica Rousseau mediante su *Contrato Social*, inspirador de las revoluciones sociales posteriores.

Contrario a este reduccionismo de la persona, desde la placenta cristiana emerge en la primera mitad del siglo XIX la original figura de Sören Kierkegaard. Frente al «sistema» impersonal hegeliano el filósofo danés afirmará con una fuerza extraordinaria el irreductible surgimiento de la libertad individual del ser humano, una libertad personal llevada casi al paroxismo en su enlace radical con el sentido de lo absoluto o, dicho de modo más personal, en su relacionalidad con su Creador.

Y de otro lado, y simétricamente a Kierkegaard aunque desde una placenta materialista, también Karl Marx va a acusar a Hegel de ser el responsable del reduccionismo que supone hacer del espíritu abstracto, y no del hombre concreto, el sujeto de la historia. Esta alienación traducida a sus ojos la del mundo capitalista, que trata al trabajador como un objeto de la historia y lo expulsa, por así decirlo, de sí mismo.

Lo que Mounier va a llamar la revolución socrática del sg. XIX, es decir el asalto contra todas las fuerzas modernas de despersonalización del ser humano, se habría dividido en dos ramas: una, por Kierkegaard que vuelve a la conciencia de la singularidad y la libertad personales; la otra, por Marx, que denuncia las mistificaciones a que arrastran a las personas las estructuras sociales injertadas en su condición material. «En adelante —dirá Mounier— las dos líneas no harán más que separarse, y la tarea de nuestro siglo consiste, tal vez, no en reunir las allí donde no pueden ya encontrarse, sino en remontarse más allá de su divergencia, hacia la unidad que han desterrado».¹³ Y por eso el personalismo mounieriano practicará una voluntad de conciliación entre la subjetividad perso-

¹³ E. MOUNIER, *op. cit.*, p. 9-10 (adaptado).

nal y la acción revolucionaria, entre Kierkegaard y Marx, lo que fundará su línea del personalismo comunitario.

Indudablemente el genio de S. Kierkegaard emerge como figura clave para la Filosofía contemporánea, no sólo para los comienzos del personalismo. Y será tan importante la figura del filósofo danés que nos atrevemos a decir que sin él es posible que no se hubiesen dado las condiciones suficientes para el nacimiento del personalismo contemporáneo *sensu stricto*. En mi obra sobre la filosofía de Kierkegaard insistí en que el embrión del Personalismo se inicia con la fortísima afirmación kierkegaardiana del *individuo singular* (el único) frente al *sujeto general* como reacción al poderoso idealismo hegeliano.¹⁴ Sobre el Único (Dios) y el único (la persona) se entiende perfectamente el edificio que construye el filósofo danés porque, entre otras razones, el Único tiene contados hasta los cabellos del único (Lc. 12,7). Frente a la identificación hegeliana de lo real y lo racional, Kierkegaard proclamó que *lo singular* (es decir, lo personal) *es lo real*, y asentó las bases del ser existente concreto, del que partirán decididamente las distintas corrientes de la filosofía de la existencia posteriores y las filosofías dialógicas, y, en todo caso, del que ya no podrán prescindir ni parar su dinámica autores del influjo de Husserl, Jaspers, Marcel, Unamuno o el mismo Heidegger.

En efecto, ese camino existencial de la persona singular concreta, de «carne y hueso», iniciado por San Agustín, y en la modernidad por Blais Pascal —«padre de la dialéctica y la conciencia existencial moderna» como le señala certeramente Mounier¹⁵—, será desbrozado por estos autores con maestría. Edmund Husserl, por ejemplo, en su obra de madurez *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* terminó privilegiando el mundo cotidiano de la vida (*Lebenswelt*) a partir del mundo noemático que la persona va constituyendo intencionalmente en colaboración con otras personas como ella.¹⁶ La fenomenología se presenta ante todo como un nuevo modo de acercarse el ser humano a la realidad «más personal», que consiste en eliminar los prejuicios y visiones preconcebidas de lo real para intentar ver lo que la realidad presenta sin más, y eliminando todos los aspectos irrelevantes del fenómeno que se presenta en la conciencia hasta llegar a su esencia, esto es, la intuición

¹⁴ Sören Kierkegaard. *Entre la inmediatez y la relación*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 15 ss.

¹⁵ E. MOUNIER, *op. cit.*, p. 10.

¹⁶ E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (trad. J. Muñoz y S. Mas), Barcelona, Ed. Crítica, 1991, (parágrafos 33 y 34. pp. 127-142).

de la esencias de su ser personal. Esto implica, por un lado, que el conocimiento es intencional y objetivo, pero sobre todo que es esencialmente similar para todos porque es personal.

Claramente lo que Husserl abrió con su método es un camino para que la filosofía se vuelva hacia la realidad y reflexione sobre lo existente.¹⁷ Pero la primera y principal realidad es la realidad personal. Se ha discutido mucho si Husserl fue realista o no, pues no dejó claro en sus escritos si el objeto intencional que se presenta en la conciencia tiene consistencia ontológica. Lo que sí es claro es que muchos de sus seguidores, ya desde el Círculo de Göttingen, emplearon el método fenomenológico para emprender un retorno al realismo bajo el lema de «¡vuelta a las cosas mismas!» (*Zurück zu den Sachen selbst!*), no tanto como la búsqueda de unas esencias puras que permitiesen fundar un conocimiento científico radical como perseguía el propio Husserl inicialmente (desarrollo de la intuición eidética), sino como primacía del ente «real» de conocimiento (la persona «de carne y hueso») sobre el sujeto «ideal» (el hombre) en la elaboración de la filosofía. La vuelta a las cosas mismas llegó a significar sobre todo la vuelta a las cosas que se ofrecen al ser humano por vía de *presencia* (*leibhaftig gegenwärtig*); es decir sobre todo los seres que se le manifiestan en *persona*.

Ciertamente el camino fenomenológico será recorrido por muchos autores, entre otros por Heidegger, quien llegará a la conclusión de que la crisis de la filosofía y de las ciencias se produce justamente cuando falla *el fundamento*, es decir *el ser*, pues «desde el comienzo de la filosofía, y en ese mismo comienzo, el ser del ente se manifestó como *Grund*».¹⁸ Pues bien, ese fundamento (*Grund*) el personalismo lo encuentra sencillamente en *la persona* singular, en la estructura de la conciencia del ser personal, no en el *sujeto* ni en el *individuo*, mucho menos en el objeto o en una colectividad. La conciencia de ser persona es un *existencial* previo a toda reflexión, entre otras cosas porque nadie se mueve si antes no se conmueve, y no al revés, como postularán el utilitarismo y el positivis-

¹⁷ Heidegger, en 1927, ya dijo que «la expresión “fenomenología” significa primariamente el concepto de un método» *Ser y Tiempo* (trad. José Gaos), FCE, Madrid, 1980, p. 38. Y para Adolf Reinach *la fenomenología* se definía esencialmente como «un método de filosofar que viene exigido por los problemas de la filosofía» (*Introducción a la fenomenología*, Madrid, Encuentro, 1986, p. 21).

¹⁸ «El final de la filosofía y la tarea del pensar», *Conferencia* de Heidegger, en VV.AA. *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1970 (2ª ed.), p. 131. Otra versión española de esta conferencia: M. HEIDEGGER, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980 (2ª ed.), p. 98.

mo. Hasta el punto de que para Heidegger las *posibilidades* del ser son más reales que la propia acción real, porque la acción lo es precisamente porque *antes* era posibilidad¹⁹. Según esto podríamos afirmar entonces que la persona es posibilidad, es decir conciencia personal real anterior a su obrar. Luego se derivará que *ser-en-el-mundo* es lugar y tarea, es decir, existencia ética, el hombre como pro-yecto (yecto), etc. Pero todo esto pertenece ya, es previo, al universo personal.

Así lo entenderá también otro de los más conocidos representantes del personalismo francés: Maurice Nédoncelle. Desde una fenomenología de la conciencia —Nédoncelle toma la fenomenología en su acepción más general de descripción empírica e inductiva de los datos de la experiencia interna— lo que intenta esclarecer es el complejo mundo de las relaciones interpersonales: «si la percepción de sí está indisolublemente ligada a la persona, es también solidaria de la percepción del otro [...] La relación del *yo* a un *tú* es el hecho primitivo, la experiencia fundamental y fundante, a la que la conciencia no puede sustraerse sin tender a suprimirse [...] No hay, pues, un *yo* sin el *nosotros* y no se construye o se personaliza sino por medio del *tú*»,²⁰ En *La reciprocidad de las conciencias*, su obra fundamental, Nédoncelle afirmará que la comunión de las conciencias es el hecho primitivo y que el *cogito* tiene antes que nada un carácter recíproco.²¹

Es decir, con Nédoncelle la persona toma conciencia de sí misma teniendo presente la existencia de otras conciencias: desde el inicio, en su esencia, se encuentra en relación con los otros. Justamente esta idea le había dado pie a Mounier para montar su tesis principal sobre el *personalismo comunitario*: «Mounier elaboró una doctrina en la que se quería dar una primacía fundamental a la persona, de ahí el nombre de personalismo; esa persona, además, era una realidad espiritual y en esencial relación con los otros y de ahí el epíteto de comunitario». ²² Hasta tal punto le dará juego esta idea que al hablar de aparición del personalismo (contemporáneo) hay que pararse en el antes y el después de Emmanuel Mounier.²³

¹⁹ *Ser y Tiempo*, ed. cit., pp. 215-216.

²⁰ T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía*, vol. VIII, Madrid, BAC, 1985, pp. 399-400.

²¹ M. NÉDONCELLE, *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona* (trad. J.L. Vázquez y U. Ferrer), Madrid, Caparrós, 1997, 316 pp.

²² J. M. BURGOS, *op. cit.*, p. 57.

²³ Carlos Díaz lo remarca en su exhaustiva biografía: *Emmanuel Mounier. Un testimonio luminoso* (Madrid, Palabra, 2000).

Después de Mounier, el autor central del movimiento personalista contemporáneo como hemos visto, el personalismo se configurará en efecto como un sólido conjunto de doctrina con coherencia propia, y como un movimiento intelectual conocido y con influencia que se difundió pujante en Francia y en otros países europeos. Se le puede considerar, por tanto, en este sentido, como el fundador del personalismo, pero a continuación hemos de matizar con J.M. Burgos que «esto no debe llevar como a veces hacen sus seguidores al error de identificar al personalismo con Mounier [entre otras razones porque] posteriormente ha habido muchas aportaciones importantes»,²⁴ como Romano Guardini o Xavier Zubiri, como Armando Carlini o Luigi Pareyson, como J. Maritain («personalista tomista»), como von Hildebrand («fenomenólogo personalista»), o como G. Marcel («personalista existencial»), aparte del mencionado Nédoncelle, etc.²⁵

Por último, si pasamos revista a la filosofía personalista actual, en mi trabajo anterior «¿Renacimiento del Personalismo?» (2001) ya mencionado, reflexioné sobre la pujanza de muchos autores emergentes empeñados en «airear» el resurgir del personalismo actual. Podemos englobar bajo este epígrafe tanto a los autores personalistas vivos o más cercanos a nosotros, exponentes del rico y pujante panorama renovador del personalismo actual (en particular españoles, italianos y polacos), como a los autores noveles emergentes que se sienten arropados bajo el paraguas de una riqueza histórica y filosófica colosal.

Empezando por España, podemos mencionar en primer lugar a Julián Marías (1914-2005), a quien J.M. Burgos califica de «personalista vital» porque fundamenta la filosofía en el hecho de experiencia personal de todo aquello que la constituye en sujeto único, que existe y vive, y desde ahí conoce todo lo demás: «mi vida». «Mi vida» sería el resultado no de una deducción, sino de la tematización de una experiencia universal. De igual modo, a Alfonso López Quintás (1928) podemos denominarle «personalista ambital», según su fecunda «teoría de los ámbitos»: *La realidad humana no es cósmica sino ambital*, es la tesis principal que sostiene este autor como clave interpretativa de toda su obra, lo cual quiere decir

²⁴ J. M. BURGOS, *op. cit.*, pp. 78-79.

²⁵ Sobre estos autores y algunos otros más del personalismo contemporáneo y sus singulares enfoques, remito a la obra de Carlos Díaz *Treinta nombres propios*, Fundación Madrid, Emmanuel Mounier, 2002. También puede verse la obra de Juan Manuel Burgos *El Personalismo*, *op. cit.*, pp. 36, 93, 100, 134. Etc.

sobre todo que la persona está constituida a modo de ámbitos de posibilidades antes que por su vertiente objetual, y de la *categoría de ambital* se derivan para las personas las posibilidades de ser «ambitalizables y ambitalizadoras».²⁶

En esta nómina española de autores vivos destacamos a Carlos Díaz (1944)²⁷ y su amplia escuela de alumnos y seguidores, entre quienes señalo a Xosé M. Domínguez. Díaz es un infatigable continuador del personalismo comunitario mounieriano, tanto en nuestro país como en otros países hermanos de habla hispana (México, Paraguay, sobre todo). Por último, y a título de cercanía espiritual, entre los autores noveles incluyo especialmente a cuantos en el momento presente configuramos la dirección de la Asociación Española de Personalismo, con Juan Manuel Burgos (1961) a la cabeza. Burgos, en efecto, representa el más serio intento revitalizador y aglutinador de la filosofía personalista entre la intelectualidad española de la hora actual.

Fuera de nuestras fronteras, y entre los autores polacos actuales más reputados, Karol Wojtyla (1920) es sin duda el pensador que ha proyectado el futuro de la filosofía personalista como ningún otro.²⁸ En su obra *Persona y acción*, abordó el problema del *excesivo objetivismo* que planteaba la antropología clásica a la hora de entender a la persona. Para superar estos límites planteó su reflexión desde el inicio de un modo diferente al de la filosofía clásica, que estudiaba primero a la persona considerándola como una sustancia ya constituida con unas determinadas cualidades y sólo entonces pasa a estudiar la actividad de esa sustancia. El objetivo de Wojtyla era justamente invertir esa relación: «No se trata de una disertación sobre la acción en la que se presupone a la persona. Hemos seguido una línea distinta de experiencia y de entendimiento. Para nosotros, la acción *revela* a la persona, y miramos a la persona a través de su acción [...] La acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor gra-

²⁶ Puede verse el capítulo «Notas de la realidad personal», en su obra *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Madrid, Narcea, 1979, pp. 21-27, como acercamiento inicial. Desde sus primeros trabajos bajo el magisterio de Guardini en Munich, publicados bajo el título de *Metodología de lo Suprasensible* (1963, 1971), la filosofía personalista de López Quintás ha influido en varias generaciones de profesores españoles y latinoamericanos actuales.

²⁷ J. M. BURGOS, *op. cit.*, p. 146.

²⁸ Para un acercamiento a sus fundamentos personalistas remito a la obra colectiva BURGOS, J.M. (Editor) *La filosofía personalista de K. Wojtyla*, Madrid, Palabra, 2007. (Actas de las II Jornadas de la Asociación Española de Personalismo. Univ. Complutense de Madrid, 16-18/II/2006).

do posible de conocimiento de la persona. Experimentamos al hombre en cuanto es persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones». ²⁹

Y si pasamos a Italia lo primero en que reparamos es que la filosofía personalista italiana «se caracteriza, sobre todo, por su amplia difusión, mucho mayor que en Francia, y por su asimilación creativa por parte de numerosos grupos sociales e intelectuales». ³⁰ No es difícil completar una lista generosa de nombres destacados: Sgreccia, Francesco d'Agostino, Giuseppe dalla Torre, Giorgio Campanini, Pier Paolo Donati, Rocco Buttiglione, Giulia Paola di Nicola, Stefano Zamagni...

Todos estos autores actuales, en fin, están apuntando que *ser persona* surge no deducida de una teoría o teorías abstractas, sino de la *experiencia* radical de verse a sí misma como *un ser al que se le puede calificar de personal*. Desde que el ser humano piensa por vez primera en sí mismo, tiene conciencia de ser-yo-mismo y se capta como *ser único* existente, en torno a los tres años de vida, su idea de ser persona le surge de la intuición fenomenológica de una experiencia personal radical. Entonces encuentra en sí, no frente a sí, la razón esencial de su ser-en-el-mundo mediante la experiencia de *unicidad*, esto es *ser persona*, experiencia de sí unívoca y fundamental que ya no le abandonará a lo largo de su existencia.

Y esa experiencia se erige en *punto de partida* de la filosofía personalista, esto es de la reflexión que lleva a cabo sobre los hechos de experiencia fundamental y universal, y que cada persona encuentra sin dificultad en el interior de sí misma. De modo que a la realidad del ser personal se accede no tanto desde un planteamiento subjetivista (reduccionista por idealista) como el *cogito*, aunque se autocalifique de trascendental, ni desde un planteamiento objetivista-cientificista (reduccionista por mecanicista) que contemple al yo frente al yo como si fuese un objeto externo y extraño, pues la persona no es un objeto y como dice muy bien Mounier «sólo se definen los objetos exteriores al hombre y que se pueden poner ante la mirada». ³¹ A la realidad personal, en suma, sólo se accede desde la conciencia de *la dignidad* de la persona.

Con lo visto hasta aquí sobre la trayectoria de los principales autores personalistas en sus diferentes momentos históricos, podemos concluir

²⁹ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Madrid, BAC, 1982, pp. 12-13.

³⁰ J. M. BURGOS, *op. cit.*, p. 101.

³¹ E. MOUNIER, *op. cit.*, p. 6.

que todos han tenido y tienen en común una decidida apuesta en favor de la *persona integral* frente al *hombre objetual* (denominado sujeto, yo, individuo, paciente, consumidor, usuario, proveedor, etc.). Por ello ahora necesitamos acercarnos a analizar la radical oposición entre mundo personal y mundo objetual, como *el auténtico contenido* (el tema) de la filosofía personalista y, en todo caso, como *la idea-clave* que proyecta el cambio del paradigma de las cosas (objetos) a las personas.

MUNDO PERSONAL Y MUNDO OBJETUAL

Mediante la radical distinción entre personas y cosas, desde un punto de vista antropológico amplio el propio personalismo, en contacto con otras «filosofías del hombre», hoy sería el suelo común que mejor aglutina a todos los humanismos. Esta idea-clave sería algo parecido a lo que podría denominarse un supra-paradigma, nada nuevo por otra parte pero un extraordinario dinamizador y catalizador de excepción para el pensamiento actual. De tal modo que en este sentido diríamos que el auténtico «giro antropológico» estaría aún por llegar de la mano del personalismo. Es decir, que una *visión antropológica personalista* sería sobre todo una visión aglutinadora de totalidad y de unidad para la filosofía y la ciencia actuales.

En líneas generales, podemos afirmar que un punto de partida aceptado hoy como fundamento antropológico seguro es *la experiencia de ser persona*. No siempre se ha entendido así, pero desde las grandes corrientes del pensamiento actuales, en especial después de la filosofía existencial y de la fenomenología, la experiencia de saberse persona (yo) y la experiencia de conocer a la persona (tu, el otro, los demás) como naturaleza existencial y esencial, acreedora de Derechos Humanos, es una verdad inicial del tipo del *fundamento*. Los filósofos personalistas se caracterizan en esencia por colocar a la persona en el centro de su estructura conceptual y de su reflexión, es decir, que elevan a la universalidad la experiencia primera del ser personal, un ser que se ve a sí mismo y a los demás como *ser único* existente en el mundo.

Un ejemplo paradigmático lo tenemos hoy en el fenómeno de las *adicciones*. Si podemos distinguir entre la persona y su adicción ello es posible porque la persona es un ser más real, más profundo y más íntimo que el ente objetivo de su adicción, con lo cual estamos priorizando a la

persona frente a su *objeto* adictivo (la cosa) merced a un fundamento antropológico personalista previo. Y ello nos pone bien en claro que el mero-objeto-adictivo es una tentación de la persona adicta de *reducir* toda su rica y compleja realidad personal a algo dominable, algo posible de verificación y control, y, por tanto, *manipulable*. Esta visión de las adicciones que se fija primero no en *qué* es la adicción sino en *quién* es la persona adicta surge de una visión antropológica personalista previa.³² Priorizar la conducta adictiva, y las perturbaciones psíquicas o el deterioro físico que la adicción puede originar, al poner el objeto-droga (sustancia o conducta) en el centro de la problemática lo que hace es dar lugar a una visión reduccionista de la persona adicta invirtiendo el enfoque cultural y profesional del problema, sencillamente porque se la trata como a un *sujeto*. Ello explica por qué la gran mayoría de la investigación experimental sobre las adicciones que se lleva a cabo actualmente en las Universidades y Centros Superiores de Investigación no sale del unívoco método empírico, sin tener en cuenta la grave parcelación de las personas y del ámbito personal del mundo adictivo que ello implica.

Pero esto no es nuevo. Reparemos por ejemplo en que ya en el año 1935 Edmund Husserl advirtió a la comunidad científica de su tiempo que «meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos, porque excluyen por principio precisamente las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de la entera existencia humana».³³ El resultado de esta exclusividad analítica tan extendida en la investigación y en la aplicación de las ciencias de la naturaleza es fruto de una *visión antropológica reduccionista* que trata a la persona como mero sujeto-objeto. El problema no es que en la actualidad no exista una visión antropológica previa, es que la que existe está generada por una concepción de la persona mutilada de raíz. La *visión antropológica personalista* de las ciencias, al contrario, eleva hasta lo mejor de sí mismo al ser humano porque parte de una visión de *totalidad* y de *unidad* y, por tanto, es la visión más realista de la persona precisamente porque está fundada en aquello que la trasciende.

En efecto, así como Kierkegaard distinguió entre vida estética y vida ética, o Heidegger entre vida auténtica e inauténtica, o Marcel entre persona-misterio y persona-problema, los personalistas Lacroix, Buber, Né-

³² Esta visión antropológica personalista la he desarrollado ampliamente en mi obra *Antropología de las Adicciones. Psicoterapia y rehumanización*. Madrid, Dykinson, 2004, 450pp.

³³ E. HUSSERL, *Ob. cit.*, p. 6.

doncette, Lévinas, y sobre todo Mounier, hicieron hincapié en la distinción persona-individuo ahondando en la despersonalización de la ciencia objetivista cuando llama individuo a la persona.³⁴ En general, diríamos que los autores personalistas pusieron de manifiesto que siempre que hay deshumanización la persona se degrada en individuo. Merced a esta reducción el individuo se cierra y se repliega sobre sí mismo, en una autodisolución que proviene de la soledad que él mismo se crea. Deviene entonces en el estado de «individuo abstracto, buen salvaje y paseante solitario, sin pasado, sin porvenir; sin relaciones [...] soporte sin contenido de una libertad sin orientación»,³⁵ estado que le conduce al vacío existencial, la desesperación y la angustia como muy bien puso de manifiesto Kierkegaard.

Mounier llamó *individuo* «a la dispersión de la persona en la superficie de su vida y a la complacencia de perderse en ella.»³⁶ El estado natural del individuo es la dispersión y disolución de su persona en las cosas o en su activismo, sin encontrar sentido en la vida, sin horizonte existencial, y sin vínculos personales. Se repliega sobre sí, narcisista, y su actitud básica en la vida es la de poner su seguridad en las cosas. Es, en definitiva, «un hombre abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, dios soberano en el corazón de una libertad sin dirección ni medida, que desde el primer momento vuelve hacia los otros la desconfianza, el cálculo y la reivindicación».³⁷

A diferencia del individuo, *la persona* es definida por Mounier como señorío, elección, generosidad, superación, desprendimiento. Frente a la autodestrucción del individuo en la soledad, la persona se construye mediante el compromiso. Por su compromiso con la vida y la existencia personal y comunitaria la persona encuentra su vocación y hace su destino, de tal manera que ninguna otra persona puede usurparle esta tarea. Tarea que realiza dándose, comunicándose a otros, sin caer en la tentación del repliegue, y mediante esa comunicación se abre a la comunidad.

³⁴ Además de los personalistas, la diferenciación entre individuo y persona fue habitual en muchos pensadores del período llamado de entre Guerras, años 30 y 40, entre otras razones porque originalmente el movimiento personalista no fue tanto un sistema sino una perspectiva desde la que abordar los problemas humanos teóricos y prácticos tomando a la persona en su singularidad y en su dimensión comunitaria a la vez, pero sobre todo desde la perspectiva global de su dignidad inalienable.

³⁵ E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*. Ed Sígueme, Salamanca, 1992. OO.CC, Tomo I. pp. 191 y 195.

³⁶ E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*, (ed.cit.), p. 210.

³⁷ E. MOUNIER, *El Personalismo*, ob. cit., p. 20.

Así entendida, la persona genera comunidad, pues no se encuentra a sí misma sino dándose a los demás.

Pues bien, el paso del individuo-sujeto-yo a la *persona* podemos denominarlo con el concepto de *rehumanización*.³⁸ La rehumanización, movimiento contrario a la *deshumanización*, sería la recuperación de la persona purificada de lo individual egótico; sería una reconversión del yo —entendido como sujeto o como individuo— a persona, paso que comienza con la toma de conciencia de que su esencia de ser personal estaba perdida en el exterior, enajenada, expulsada de sí misma, eso es la deshumanización. Comentando la conocida distinción pascaliana finura-diversión, Mounier escribe: «El hombre de la diversión vive como expulsado de sí, confundido con el tumulto exterior: tal el hombre prisionero de sus apetitos, de sus funciones, de sus hábitos, de sus relaciones, del mundo que lo distrae. Vida inmediata, sin memoria, sin proyecto, sin dominio, es la definición misma de la exterioridad».³⁹ Con Mounier diríamos que la rehumanización supone una auténtica conversión, un cambio de ideal en la mente y en el corazón, una nueva dirección del rumbo existencial que opta por los valores que hacen crecer a la persona. Sería un movimiento que va de lo externo, distante y superficial a lo cercano, lo íntimo y lo profundo. Sería, en definitiva, el dinamismo básico de la persona que aspira a existir en plenitud, semejante a la tensión hacia el Bien de Platón, o la aspiración a la perfección de Aristóteles, o el deseo de Dios de San Agustín, etc.

Si la visión antropológica reduccionista fuese dando pasos hacia una visión antropológica personalista, si consiguiésemos poco a poco ir sustituyendo del lenguaje de las obras científicas los gastados conceptos de *sujeto* e *individuo* por el concepto de *persona*, sin más, sin duda habríamos conseguido una de las mayores aportaciones a la ciencia y al pensamiento venideros. Si queremos superar el concepto del hombre-función del que habló por ejemplo G. Marcel, o del sujeto-masa de Ortega y Gasset, hemos de hablar de ser personal o persona, sin más. Para salir de la deshumanización de la ciencia actual el científico necesita sobre todo crear horizontes de sentido y de valores, y el humanista necesita alejarse de los dictados del mercado que postergan y cosifican a la persona convirtiéndola en mercancía susceptible de compraventa.

³⁸ *Antropología de las adicciones, ob. cit.*, pp. 315-427.

³⁹ *El Personalismo, ob. cit.*, p. 26.

Volviendo al ejemplo de las adicciones nos puede dar luz la lectura del siguiente texto acerca de una investigación neurobiológica sobre una determinada conducta adictiva. Dice así: «A partir de la existencia de un *sistema* cerebral propio donde interaccionan los principios activos de la marihuana, y en especial el Tetrahidrocannabinol (THC) los neurobiólogos han identificado *piezas* que participan en la adicción a cannabinoides y opioides, con dos visiones del mismo fenómeno: si varias adicciones confluyen en unos puntos comunes del sistema cannabinoide se produce la vulnerabilidad adictiva, es decir el consumo de una droga altera las *piezas* que son utilizadas por el *mecanismo* de otra droga. Esos puntos de confluencia pueden representar *dianas* farmacológicas mediante las cuales diseñar estrategias paliativas y terapéuticas».⁴⁰

Podemos comprobar con facilidad cómo este modelo, en este caso aplicado al campo de la neurobiología, no sale del estrecho reducto del lenguaje mecanicista: *piezas, sistema, mecanismo, dianas*. Este sería el típico discurso científico actual que reduce a la persona a sujeto. Lo interesante es constatar cómo partiendo de este paradigma tan objetivista y mecanicista los mismos científicos concluyen que las sustancias actúan en el cerebro a través de los mismos sustratos bioquímicos, y aunque todas las «drogas de abuso» tienen sus particularidades, el «mecanismo» por el cual modifican el llamado sistema de recompensa es la base neurobiológica común del *fenómeno adictivo*.

Subrayemos el concepto de fenómeno adictivo del párrafo anterior, porque parece que el científico tiene «necesidad» de dar el salto a la universalidad de un fenómeno que es mucho más complejo que lo meramente neurobiológico, según hemos apuntado mediante el método fenomenológico. Pero inicialmente su objetivo es *sólo* comprender los mecanismos celulares y moleculares implicados entre los estados que provoca el consumo de una droga, así como de los estados transitorios a los que dan lugar entre ellos mismos.

Ante este modelo explicativo es evidente la ventaja del discurso antropológico personalista porque aporta la visión total o global de la persona, no sólo de una parte, por muy fundamental que sea, como en este caso la bioquímica o la somática. De modo que el científico-humanista,

⁴⁰ M. NAVARRO, Y F. RODRIGUEZ, (1999): «Estudio de la adicción. El cannabis como droga de abuso». *Revista Proyecto*, nº 29, 28-29 (s.n.)

apoyándose en esos mismos datos que le suministra la neurobiología, no tardará en concluir que el fenómeno adictivo no es cambiante, como pudiera parecer por ejemplo si se piensa que los cannabioides ya desplazaron a los opioides, y que la tendencia es que las anfetaminas y las drogas sintéticas desplacen a la cocaína y el cannabis. Pero esto son variables sociales aleatorias, es decir igual que vienen se van para después volver, etc. En realidad lo que cambian son las sustancias, no la experiencia adictiva de las personas, y esto es lo relevante para el científico humanista tal y como le muestra el esquema personalista.

De todo esto, en efecto, se sigue que el principal eje de la filosofía personalista —y por tanto fuente de unidad para todos los pensadores personalistas—, así como también del pensamiento dialógico y de la filosofía existencial, y desde luego presente en todos los autores personalistas, es la insistencia en la insalvable *distinción entre objetos y personas*, entre mundo objetivista y mundo personal. Pero ello no quiere decir que todo esté hecho, simplemente con la constatación de este dinamismo. Por el contrario, «este planteamiento —comenta Burgos— supone un enorme reto para el personalismo pues debe formar esas nuevas categorías antropológicas que se adecuen a la especificidad del ser personal y, posteriormente, estructurar en torno a ellas una antropología equilibrada, realista y lo suficientemente profunda para dar cuenta de la realidad con toda su complejidad y matices».⁴¹ Lo que se ha hecho hasta ahora es limitarse a describir esas nuevas categorías en las que debería basarse esa antropología: intimidad, subjetividad, sustancialidad, incomunicabilidad, etc., pero queda pendiente la tarea de profundizar en esas nociones y construir una antropología más rica y actualizada.

Por otra parte, recordemos que la distinción radical entre persona y objeto la habíamos encontrado ya bien nítida en la modernidad kantiana. Concretamente, en el capítulo segundo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant afirma: «el ser humano, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para uso caprichoso de esta o aquella voluntad, sino que debe ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin* en todas las acciones, tanto las dirigidas hacia sí mismo como hacia otro ser racional [...] Los seres cuya existencia no depende de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, tienen sólo un valor relativo cuando se trata de seres irracionales, y por esto se

⁴¹ J.M. BURGOS, *ob. cit.*, p. 181.

llaman *cosas*; pero los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los señala como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser usado como medio.⁴²

Este planteamiento da pie a pasar de una filosofía eminentemente racionalista, interesada sobre todo por la relación del hombre con los objetos, a una filosofía que se interesa sobre todo por la relación del hombre con las personas. Paso «definitivo» que ya vimos lo dio Kierkegaard: «Hasta entonces, escribe José Luis Lorda, el espíritu humano venía definido por su relación con objetos: relación de conocimiento (el objeto ante la conciencia) y de voluntad (el objeto como bien querido). La aportación de Kierkegaard pone en primer término la relación con un ser personal, Dios. El espíritu humano se define mucho más por sus relaciones personales, que por su relación con objetos. Tras el inmenso monólogo hegeliano del Espíritu Absoluto, iban a surgir las filosofías del diálogo».⁴³

Ya hemos dicho que cuando Husserl y la escuela fenomenológica postulaban la vuelta a las cosas mismas, sobre todo lo hacían como pensadores en diálogo con realidades presentes en persona, no presentes «en cosa». El método fenomenológico se ocupa sobre todo de las realidades que pueden darse por vía de presencia, y ello es esencialmente así en un entorno de seres que no sean meras «cosas», sino «ámbitos de realidad», según la expresión preferida de López Quintás. De manera que, desde esta perspectiva, podemos concluir que la vuelta a las cosas mismas hoy significaría ante todo *la vuelta al ser personal*.

La distinción *persona-individuo*, *persona-cosa*, es por donde empezó el personalismo (en sentido genérico), por donde continuó (en sentido estricto), y por donde deberá continuar si quiere seguir siendo *una filosofía nueva*, es decir, eterna. Y por ser esencialmente una cosmovisión abierta y catalizadora, el amplio despliegue metodológico del *personalismo actual* puede convertirse en una propuesta firme a la hora de avanzar en el pensamiento y superar definitivamente el tosco esquema racionalista-empirista de «sujeto-objeto», que tanto ha lastrado el quehacer filosófico sobre todo a partir del racionalismo y del empirismo.

Recapitulando, diríamos que después de lanzar una rápida mirada a la génesis del concepto de persona y de detenernos en los autores principales del personalismo contemporáneo y actual, y después de establecer la

⁴² I. KANT, *ed. cit.*, pp. 50-51.

⁴³ J.L. LORDA, *op. cit.*, p. 30.

radical distinción persona-objeto (persona-cosa) como punto de encuentro en el pasado y punto de partida necesario para los pensadores personalistas actuales y futuros, podemos rehabilitar hoy el lema de la fenomenología de hace un siglo ¡vuelta a las cosas mismas! identificando el concepto realista de «cosas» con el de «personas», lo cual seguiría respondiendo a la necesidad del cambio de mentalidad (¿paradigma?) largamente deseado por los seguidores del método fenomenológico en general y por los autores personalistas en particular. De este modo el lema fenomenológico quedaría hoy así de bien formulado: «¡vuelta a las personas mismas!» (*Zurück zu den Personen selbst!*).

LA DOBLE CRISIS DE LA LEGITIMIDAD POLÍTICA

Por MIGUEL AYUSO TORRES
Catedrático de Derecho Constitucional
Universidad de Comillas (Madrid)

I. EL PODER, MALEFICIO Y OFICIO

Me siento muy honrado por la invitación recibida, e inmediatamente acogida, de contribuir al número de la revista *Cuadernos de Pensamiento* dedicados a la memoria de don Ramiro Flórez, sabio y respetado amigo, ahora también añorado. Para ello, modesto jurista que sólo con temor reverencial osa pisar de cuándo en cuándo los umbrales de la filosofía práctica, he elegido un tema perenne ligado a la vida del hombre en sociedad: el del poder y su legitimidad. Y, sin pretensión alguna, he redactado las breves consideraciones que siguen.

El poder tiene mala prensa. Ya se sabe —la frase del agudo Lord Acton reducida a tópico— que el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente.¹ Así el poder y su crecimiento se asocian inevitablemente con metáforas inquietantes: el minotauro, el leviatán, la Gorgona, incluso —si nos ponemos apocalípticos— la primera bestia. Así pues, en una primera aproximación, parece como si fuera un fenómeno necesariamente corruptor, necesariamente incontenible, necesariamente casi diabólico.²

Este es un primer aspecto que debe ser considerado cuando nos acercamos a la realidad del poder con un poco de serenidad y de discernimiento. Probablemente hayamos de comenzar, pues, por hacer una aproximación más fría, más realista. Porque es connatural a las relaciones

¹ LORD ACTON, *Historical Essays and Studies*, Londres, 1907, pág. 504.

² Cfr. BERTRAND DE JOUVENEL, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Ginebra, 1945, como uno de los ejemplos más significativos dentro de los últimos decenios.

humanas, e incluso a las relaciones de dominio de los hombres con las cosas: es decir, no se puede prescindir de la realidad del poder. Más aún: el fenómeno del poder va vinculado a la existencia del orden.³

Luego, por tanto, posiblemente lo primero que tenemos que hacer es no considerarlo necesariamente desde ese ángulo fatalmente negativo, sino verlo desde una dimensión positiva, como necesario para la vida y el orden sociales.

Ahora bien, si procedemos con un poco de cuidado, más allá de las reticencias iniciales, en una primera aproximación encontramos que aparentemente no es otra cosa que fuerza. Lo que ocurre es que esta fuerza, para ser justificada, requiere el sometimiento a un orden de bienes, a lo que con terminología menos precisa se llama con frecuencia hoy un orden valorativo o una jerarquía de valores. Aquí empezamos a entrar en la dimensión humana del fenómeno del poder, que lo diferencia de otros fenómenos de simple fuerza, que lo justifica, que le da sentido. Entonces es cuando se suele empezar a hablar de autoridad.

Alvaro d'Ors, siempre recordado maestro, por ejemplo, ha distinguido a lo largo de su obra con gran precisión entre poder y autoridad. Distinción muy interesante desde el ángulo estrictamente jurídico, de donde lo toma, preñada también de fecundas consecuencias políticas⁴. Probablemente también demasiado radical en su formulación, incluso muy discutible en esa extremosidad: no se olvide que más allá de la oportunidad de órganos de puro consejo desprovistos de toda potestad, el pensamiento clásico siempre busca que ésta vaya acompañada de la autoridad.

Con todo, lo que es evidente es que el poder desnudo no dice relación con la sociedad humana. Lo que sí dice relación con la sociedad humana es el poder juridificado, ordenado; y cuando hablamos de este poder dentro del orden es cuando hablamos realmente de autoridad.

En tercer lugar, dando un paso más allá, desde el poder simple fuerza al poder autorizado nos encontramos con la necesidad del reconocimiento del poder. El poder no consiste simplemente en el ejercicio de una fuerza, de una potestad de mando, sometida a un orden ético, a un orden de bienes, sino que forma parte de las condiciones de su ejercicio un mínimo reconocimiento por parte de la sociedad a la que va dirigido. El poder no

³ DANILO CASTELLANO, *L'ordine della politica*, Nápoles, 1997, págs. 29 y ss.

⁴ ÁLVARO D'ORS, *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, Madrid-Roma, 1973, págs. 93 y ss., entre tantos papeles en que recoge y prolonga la distinción.

puede funcionar de un modo simplemente brutal sino allí donde no hay un mínimo reconocimiento. Y esto introduce otro conjunto de factores verdaderamente muy complejos.

Otro de mis maestros, Francisco Elías de Tejada, por tomar otro ejemplo, tenía una caracterización muy sistemática desde el orden lógico – también muy discutible desde otros puntos de vista–, en virtud de la cual la política sería simplemente el hecho de la fuerza, el derecho sería la política sometida a la ética, y finalmente estaría la autoridad como consecuencia de ese poder sometido a la ética y además reconocido socialmente.⁵

Como quiera que sea, y sin entrar en tecnicismos, la realidad es que tenemos un fenómeno de fuerza, que tenemos un fenómeno ético y que tenemos un fenómeno de reconocimiento social; y estos tres factores, de una manera o de otra, en distintas dosis, tienen que ser considerados siempre que nos acercamos al fenómeno de la sociedad humana, de la sociedad política.⁶

Esta sería la primera consideración que yo quería realizar. Por tanto, que cuando nosotros discutimos este tipo de cuestiones, probablemente tenemos que considerar factores de tipo simplemente político, en su sentido más brutal, éticos y también de reconocimiento social o sociológico. Muchas caras para un análisis que si no quiere caer en la simplificación ha de ser necesariamente poliédrico. Es el signo del saber arquitectónico que siempre fue considerado la política.⁷

II. ¿CRISIS DE LEGITIMIDAD?

Dicho lo anterior, quisiera, en segundo lugar, hacer algunas consideraciones sobre lo que parece ser la crisis de legitimidad en nuestra sociedad. Para lo cual hemos de fijarnos en lo que desde hace decenios viene denominándose la crisis del Estado. Doble crisis. Desde luego, sin duda, en primer término, entendido como el artefacto que a partir de la Edad moderna ha encarnado y personificado el poder político; pero también avistado como realidad eterna, sinónimo de la comunidad política, connatural al hombre por su politicidad natural que arraiga en todos sus estra-

⁵ FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «PODER y autoridad: concepción tradicional cristiana», *Verbo* (Madrid) nº 85-86 (1970), págs. 419 y ss.

⁶ MIGUEL AYUSO, *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, 2001, págs. 37 y ss.

⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómamo*, Libro VI, capítulo V.

tos. Quizá la gran discusión que hoy podamos presentar es la de si la crisis que todos reconocen del Estado se mueve en el primero de los niveles o toca al segundo; si quienes se alborozan de la primera —y me incluyo en la estela del pensamiento tradicional hispano, desconocedor del Estado moderno— no pueden sufrir un desenfoque que les impide ver tras el telón la desintegración de la segunda.

En una obra de hace un decenio me he permitido desbrozar la temática en cinco aspectos de consideración:⁸

a) Primero la cuestión nacional. No cabe la menor duda que el Estado nacional hoy sufre el acoso —y esto es un tópico ya, pero en todo caso no por ser un lugar común deja de ser cierto, deja de ser objeto de consideración— en forma de tenaza; de un lado por las opciones de las organizaciones de integración supranacional, y por otro lado por las desmembraciones infrarregionales.⁹ Y claro, el Estado-Nación significó un instrumento artificial, creado en un momento de una crisis muy determinada en los albores de la Edad Moderna, pero además de esto articuló, de alguna manera, un fenómeno natural. Entonces, hoy en día resulta que, por una parte, quienes estamos atentos, en clave del pensamiento católico, a las circunstancias cambiantes de nuestro mundo, podríamos, de una parte, alegrarnos de que el Estado —en su significado secularizador, en su significado primero absolutista, luego jacobino— entre en crisis; pero igual cuando vemos cuáles son las fuerzas que acosan esta realidad tenemos menos motivos para el optimismo. Cuando comprobamos que son —por utilizar un término, por discutible que sea— la sinarquía, y por otro lado, unos nacionalismos francamente disolventes, simplemente fundados sobre el odio, sobre el resentimiento, por más que haya procesos históricos muy complejos en su base, pero que en estos momentos no son sino la exacerbación de odios y resentimientos.¹⁰

b) En segundo lugar está la relación entre el Estado y la sociedad civil. Y este es otro tema que también es bipolar, oscilante también entre signos contradictorios, que también muestra equívocos muy importantes implicados en él. Porque es sabido que el Estado moderno pretendió ab-

⁸ MIGUEL AYUSO, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996.

⁹ ÁLVARO D'ORS, *La posesión del espacio*, Madrid, 1998.

¹⁰ MIGUEL AYUSO, *¿Ocaso o eclipse del Estado? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización*, Madrid, 2005.

sorber toda la fuerza, toda la savia, todo el vigor social en él, de tal manera que viniera a ser una especie de forma sustancial de una materia de otro modo informe. Por esta vía llegó un momento en el que se produjo – nunca completamente, como es claro, pues la naturaleza de las cosas siempre rebrota, aunque en ocasiones la hiedra parezca asfixiar la encina– la concentración de toda las fuerzas sociales en el Estado.

Cuando hoy se nos habla de la crisis del Estado y del retorno de la sociedad civil, tenemos que pensar, pues, si asistimos a un verdadero surgir de la vida social, orgánicamente considerada, devolución de poderes que nunca debieron ser usurpados a la sociedad civil; o si simplemente, y como por una ley física, llegado el proceso de congestión al límite, la descongestión se impone por razones puramente técnicas. Claro que, también, en tercer lugar, pueda ocurrir que lo que llamamos descongestión sea pura feudalización y el pretendido retorno de la sociedad civil la expoliación de lo público ante lo privado, siempre ausente del horizonte el bien común¹¹. El gozo inicial, bien mirado lo que nos viene, se tornaría realismo escéptico, para concluir en espanto: lo que llaman el retorno de la sociedad civil no es sino el triunfo de un conjunto de «lobbys», de grupos de presión, de intereses posiblemente más anarquizantes y menos dignos de respeto que lo que, con todo lo que de usurpación tuvo, significó el proceso de congestión del Estado moderno.

c) A continuación, en conexión con el segundo fenómeno, aparece la relación de la intervención del Estado con la actividad económica. Efectivamente, cuando nos encontramos en la edad de las privatizaciones, en la fase de cierre del Estado del bienestar, cuando se ha empezado a plantear, en estos términos, la dinámica de la actividad económica y de la intervención en ella de los poderes públicos, de nuevo observamos que si se tratara de devolver a la sociedad la capacidad de disposición sobre los grandes temas económicos, posiblemente deberíamos contemplarlo con simpatía; pero que cuando lo que ocurre es que el Estado, tras haber invadido campos que no le correspondían, matando los órganos que daban satisfacción a necesidades reales, retrocede sin más de los mismos, esa retirada simplemente significa ahora dejar a la intemperie necesidades que no van a ser objeto de satisfacción a partir de ese momento. Esta es una tragedia que se plantea con todos los fenómenos de masificación:

¹¹ THOMAS MOLNAR, *L'hégémonie libérale*, Lausana, 1992.

destruir los órganos espontáneos de la sociedad y los creados a partir de pulsiones generosas de sus miembros es muy sencillo; allí donde se ha masificado y donde se ha socializado pretender simplemente la privatización significa dejar desamparados los sectores de los más desfavorecidos.¹² El debate del neoliberalismo, de las privatizaciones, y los de ellos derivados, están aquí implicados.

d) En cuarto lugar se encuentra el tema de la representación, de la participación. Aunque ha de reconocerse que en los últimos años se han alterado algo las expectativas no mucho antes abiertas. Hubo un momento, el caso italiano es ejemplar, por la crisis de la que se ha dado en llamar la I República, cuando pareció que la partitocracia —por utilizar el propio término de los italianos— se caía, hubo incluso quien pensó que de esa disolución de la partitocracia podía surgir un tipo de participación política más libre, más auténtico, más ajustado a las necesidades de la sociedad. El discurrir posterior nos ha ido mostrando como aquellas esperanzas quedaron desvanecidas.¹³ Con todo, cualquiera que observe la política italiana de hoy ve —perdonen este paréntesis— que es mucho más libre que la política española; es decir, con todo, la política italiana hodierna muestra posibilidades de acción, de intervención para aquellos que no están dispuestos a someterse a la férula de los partidos políticos estructurados. Posiblemente aquí nos encontramos ahora en la partitocracia más esclerotizada de Europa.¹⁴ Una imposibilidad de acceso, de penetración de lo que son los mecanismos de los partidos. En este cuarto examen de la participación política poco se avanza pese a las esperanzas que surgieron con la crisis italiana: en realidad, poco más que postular las listas abiertas, que en verdad poco ayudan a un cambio verdadero, o a veces los más valientes postular el sistema mayoritario. Esto es muy poquito respecto del verdadero tema de fondo de lo que es la participación y de lo que es la representación, que es un tema filosófico fundamentalmente, que luego requiere una articulación técnica.¹⁵

¹² JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Sociedad de masas y derecho*, Madrid, 1969.

¹³ DANILO CASTELLANO (ED.), *La decadenza della Repubblica e l'asenza del politico*, Bologna, 1995.

¹⁴ GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA, "Contradicciones de la partitocracia", *Verbo* (Madrid) nº 291-292 (1991), págs. 51 y ss.

¹⁵ JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, *Da representação política*, San Pablo, 1971.

e) Y en quinto lugar está el tema del pluralismo.¹⁶ El pluralismo —por utilizar un término en el que se comprendan otras muchas realidades que discutir—, el multiculturalismo, la corrección política, es un conjunto de realidades que están ayuntadas por una misma temática.

Nosotros nos encontramos hoy con el signo cultural de la postmodernidad, de lo que se ha dado en llamar la postmodernidad, en la disolución de lo que fueron las religiones civiles, no así en las constituciones, que siguen respondiendo a los parámetros de las ideologías fuertes¹⁷. Uno lee las constituciones, la Constitución española, y encuentra aún los dogmas decimonónicos. Toda la mitología de la voluntad general sigue estando allí. Ahora bien, la realidad política hace tiempo que va por otro camino, y ese camino es más bien el de la disolución de esas ideologías fuertes. Hoy lo que hay son objeciones de conciencia, disolución de la Ley, pluralismo extremo.¹⁸

III. EL SIGNO DE LA POSTMODERNIDAD

Por eso esta es la conclusión que saco al hacer un análisis comparado de los cinco grandes temas de la vida política: nos encontramos ante una crisis de legitimidad, pero no ya de la legitimidad natural, *stricto sensu*, sino incluso de la pseudo-legitimidad creada por el Estado de la modernidad y articulada durante varios siglos. Y en este quinto ámbito de nuevo se vuelve a reproducir esta realidad: que las ideologías fuertes entren en crisis es un fenómeno muy saludable; que hoy ya nadie sea rousseauiano o leninista es algo de lo que hay que felicitar. Porque las ideologías tenían un significado de destrucción de la verdad política natural, de desconocimiento de la politicidad natural del hombre.

Ahora bien, en la crisis de las ideologías y su descomposición en la experiencia política actual, de la postmodernidad, hallamos un signo contradictorio que nos impide concluir sencillamente sobre si significa un avance o un retroceso. Progresivamente, sin embargo, parece afirmarse el segundo sobre el primero. Pues el liberalismo, en su dependencia del pensamiento ilustrado, era cuando menos deudor de la tradición cultural

¹⁶ RAFAEL GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Sevilla, 1966.

¹⁷ DANILO CASTELLANO, *Razionalismo e diritti umani. Dell'antifilosofia politico-giuridica della modernità*, Turín, 2003.

¹⁸ MIGUEL AYUSO, *El ágora y la pirámide. Una visión problemática de la Constitución española*, Madrid, 2000.

cristiana, eso sí, convenientemente desnaturalizada y trastocada; al tiempo que el Estado personificaba un orden, por más que fuera reflejo pálido del Orden. Los pacifismos, los ecologismos, las objeciones de conciencia, que hubieran podido situarse en la senda de la restauración, han desembocado sin embargo simplemente en el caos de la libertad negativa, de la inexistencia de límites para hacer lo que uno quiere. Y el Estado, entre sus ruinas, se alza cual si se hubiera afirmado como el *katechon*.

FERNANDO RIELO: POETA Y FILÓSOFO

Por JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
Universidad Autónoma de Madrid

In Memoriam, A Ramiro Flórez,
que supo interesarse por la filosofía y la mística,
sus amigos de la Fundación Fernando Rielo

1. INTRODUCCIÓN

Nos gustaría empezar recordando la figura de Fernando Rielo, que nace en Madrid en 1923 y muere en Nueva York en el 2004. Fundador de un Instituto religioso y creador de una Escuela de pensamiento, Escuela Idente, crea también una fundación cultural que lleva su nombre Fundación Fernando Rielo y que recientemente, en el 2006, ha celebrado su XXV aniversario.

Tal vez sea la mística, la clave del pensamiento y de la poesía de Fernando Rielo, por esta razón la mística nos va a servir para introducirnos en su obra que consideramos sistemática porque, tanto desde su vertiente más lírica como desde la reflexiva, existe un pensamiento integrador. Hablamos de poesía y filosofía porque en ambas orillas se participan de un interés común. Veremos que fundamentalmente hablaremos de participación.

San Juan de la Cruz denominaba a la mística «ciencia del amor», así me gustaría subrayar aspectos concluyentes de la mística por los cuales la reconocemos :

a) Nos referimos siempre al ser humano que constituye el centro de esta reflexión y, más propiamente, el ser personal.

b) La persona es tratada como un misterio y, por ello, se le atiende con la máxima dignidad y no puede ser reducida a sólo materia que se pueda cosificar o medir.

c) La persona es un ser relacional porque es un ser abierto a los otros y al Absoluto, así se configura su trascendencia.

d) Las personas serán siempre consideradas como seres espirituales. La mística se abre a la trascendencia, a lo sobrenatural y en Fernando Rielo su mística se sitúa en una mística católica. Es decir, esta trascendencia es aspiración de unidad con un Dios que es personal y que es trinidad.

Me gustaría también resaltar que las palabras centrales de Fernando Rielo acerca de la mística se refieren al éxtasis. El éxtasis es ya un dejarse extasiar, un dejarse amar por Otro, quien se extasía ante una hermosa pieza musical, quien se extasía ante una bella puesta de sol, quien se extasía ante el Amor de Dios aprende o ha aprendido una forma de vivir la colegialidad, porque la colegialidad y el éxtasis es vivir el amor, vivir para el otro y por el otro. El éxtasis es salir de sí para escuchar, oír, hacer mío, unirme a aquello que la belleza, la armonía o el amor están dejando en nuestro espíritu. Dejarse ayudar, dejarse amar y, al mismo tiempo, llenarse de infinitud, de plenitud, ésta es la acción de relacionarse y relacionarnos. «Éxtasis —afirma San Juan de la Cruz— no es otra cosa que un salir de sí y arrebatarse en Dios».

A. Su filosofía

Por ello, en el pensamiento de Fernando Rielo hemos de ir del acercamiento de la persona humana hacia el Modelo y exponer esta relación entre ambos. En este pensamiento, frente a la identidad, se parte de la relación y se estima que hay un supuesto o principio —que denomina genético—, porque se trata de una relación constitutiva y estructural. Existe un Absoluto que define y una criatura a la que define. Esta definición significa genetar o comunicar una herencia o riqueza patrimonial.

La ciencia que se refiere al Absoluto como Modelo, Fernando Rielo la denomina metafísica genética —metafísica teológica o teología metafísica— y la que estudia al ser humano la denomina ontología o mística. Desde esta concepción genética del principio de relación vemos que so-

mos seres espirituales, sobrenaturales y hemos de definir desde el Modelo Absoluto tanto nuestra relación con las Personas Divinas como nuestra relación con los demás.

Me gustaría destacar algunas connotaciones de la ontología de Fernando Rielo, que históricamente, denominaríamos su antropología:

a) Somos seres unitivos que aspiramos a un amor que nos una al otro de forma compenetrativa, esto es, esta relación es mucho más que intelectual o sólo volitiva, es decir, más que entender a la otra persona, mucho más que desear estar con ella, lo importante es vivir esta relación de compenetración, los silencios también hablan, su presencia me eleva, su forma de amor da libertad.

b) De ahí que el éxtasis sea conocimiento. Porque conocemos desde el primer momento de nuestra concepción, cuando todavía no teníamos razón, por eso cuando decimos que «el ser humano tiene sed de Absoluto», «tiene sed de infinito», se debe a que conocemos porque el Sujeto Absoluto está presente en el ser humano y nos define la infinitud aunque somos finitud, he ahí nuestro límite y nuestra resistencia.

c) La concepción genética de persona —según Fernando Rielo— consiste en esta forma de definición de una persona por otra persona. Fernando Rielo denomina Divina Presencia constitutiva esta presencia en el espíritu humano que nos atrae y nos abre al mundo de relaciones, —formalmente— con los otros y con la naturaleza, y —trascendentalmente— hacia el Absoluto.

d) Esta Divina Presencia Constitutiva deja en nuestro espíritu una riqueza o herencia genética que consiste en las virtudes, valores, la ley de la perfectibilidad por la que el ser humano aspira siempre a lo más, nunca a lo menos. Todos estos valores, esta aspiración es el medio del convivir de la persona, también su aspiración ya que —como dice Platón— los valores son, no obstante, pálido reflejo, sombras, de ese ansia inmortal con la que el ser humano nace y sueña.

e) Esta plenitud es respuesta activa de nuestra consciencia o de nuestro espíritu a la acción agente de la Divina Presencia Constitutiva en nosotros. Ej.: el amor, la creencia, la esperanza, la verdad, el bien, como virtudes personales; o la misericordia, la compasión, la amistad, la fidelidad como virtudes sociales adquieren dirección y sentido gracias a que

nos dejamos definir por esta Divina Presencia Constitutiva que deja en nosotros una potestad o energía extática.

f) El éxtasis es amor, —según hemos dicho más arriba— es conocimiento pero es más que conocimiento. El éxtasis es la raíz de la comunicación con el Sujeto Absoluto y de las personas entre sí. Pues todo lo que el ser humano hace, lo hace como un ser místico, la raíz de toda acción está en la Divina Presencia Constitutiva, que es acción en el hombre con el hombre. Dios actúa en nosotros con nosotros. Este «con nosotros» significa que Dios nos capacita, dominio amoroso, de ahí que podamos tener un buen trato con las plantas, con los animales, la decoración, el arte, con las personas. Esta comunicación puede decirse que constituye los mejores momentos de nuestra vida. Somos seres espirituales.

g) Los caracteres del éxtasis dejan en nosotros esta comunicación unitiva, receptiva, superadora, pues, además nuestra conducta se orienta hacia este Modelo y, a su vez, éste nos vivifica, amplía y enriquece en el saber mirarnos y tratarnos bien unos y otros. Por esta razón, se requiere conocerse para conocer a los otros, interiorizar para saber adentrarse en los demás. Decía, Fernando Rielo, que resulta pobre no echar de menos esta hondura espiritual.

h) La vivencia del éxtasis es educación en la libertad. Todos tenemos experiencia que aquello que nos extasía, al mismo tiempo, nos libera. La liberación consiste en un soltar el fardo de nuestro propio ego, de esa raíz que nos agobia mientras que la generosidad es energía motivadora. Pues el Amor nos define, mientras que la egotización nos limita.

La primera transformación de la personalidad es la generosidad, saber trascenderse, poner en práctica el amor. Y una primera necesidad para vivir este amor supone desmontar prejuicios, abrirnos realmente a los otros, dejar de vivir en nosotros mismos.

B. Su poesía

Bajo esta forma unitiva, en la que el ser humano viene definido y no por su sola inteligencia ni por su corazón, Fernando Rielo comienza a escribir su poesía en 1958. Su primer libro lo titula *Dios y árbol*, después en 1978 *Llanto Azul*, *Pasión y Muerte y Paisaje Desnudo* (1979), *Noche Clara* (1980),... así hasta nueve poemarios.

De nuevo, es la mística la clave de sus poemas. No es tan sólo una poesía religiosa sino que si el ser humano es místico ello significa que vive y narra esta unión. La poesía religiosa se plantea el tema de Dios, y llora su ausencia, o lamenta sus silencios. El místico no habla de Dios, sino que habla con El y narra estos coloquios. Así, Ramon Llull en su *Libro del Amigo y del Amado*. Y de la poesía de Fernando Rielo se ha dicho que «no hay poema rieliano que carezca de la tensión amorosa entre el Creador y la criatura».¹

La poesía es palabra intuitiva, porque no se refiere a demostraciones, sino que trata del amor y de la pertenencia y de ese modo de compenetración que sólo se conoce desde el amor. *Poiesis* significa unión, unión sagrada, y capacidad creadora. La poesía de Fernando Rielo es eminentemente unitiva, la palabra poética busca el bien, busca ser, busca lo sustancial de la vida porque si la palabra que se aleja de la vida se hace hueca o artificiosa. También María Zambrano dice: «el hombre padece su propia trascendencia». Con estas palabras toca la persona desde dos perspectivas: «El hombre o bien difiere de su propio ser o bien dentro del su ser hay algo que le exige ir más allá de él, trascenderlo, trascenderse».²

Para Fernando Rielo el poeta místico viaja de la emoción al pensamiento, de la intensidad a la precisión del concepto; el mal se le presenta como finitud y el bien es lo pleno. El místico vive de un único tema, Dios que es también uno, el mismo que nos crea y nos ama, que actúa a favor del bien y nos separa del mal. Por ello, ya en su primera obra *Dios y Árbol* (1958) que reedita en 1979, dice: « El tema de mi poesía es uno y, por su magnitud, el único perenne. [...] Yo te ofrezco, en suma, una imagen de Dios como la forma egregia de nuestro destino y del que tú eres, como ser humano, su árbol...»³

Poética significa hablar desde lo íntimo, por tanto, fusión, adentramiento, adhesión. La poesía es don. No se refiere sólo a la inteligencia requiere la participación desde la experiencia personal y porque la experiencia de la vida tiene lugar en el sentimiento el proceso de la razón poética es humanizador. Dicho de otro modo, la poesía tiene como punto de partida la propia intimidad y, por tanto, atiende al sí mismo, a la relación con las otras personas y con el Absoluto.

¹ F. RIELO, *En las vírgenes sombras*. Madrid, Fundación Fernando Rielo, 1994. pág 12.

² M. ZAMBRANO, *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1989.

³ F. RIELO, *Dios y árbol*. Madrid, 2ª ed, Ornigraf, 1979. p. 5

La palabra poética es revelación, reflejo de una luz que no intenta explicar, sólo se muestra. No se apropia de la verdad sólo la propone. María Zambrano hace una distinción entre la filosofía y la poesía

En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo, por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método.⁴

Tu palabra

He oído, Dios mío, tu palabra.
No dice como las demás.
Tu palabra es tan esbelta y pura
que con la claridad se confunde
Que si digo del agua...
Nunca, no, nunca...
se repite.⁵

Fernando Rielo reclama un modo de vivir singular en el místico. Este se sabe poseedor de un don, que lo es todo, que le acompaña, aunque conoce también el dolor de la ausencia, de ahí «el llanto del amor». Así dice: «Breves palabras éstas, querido lector, para decirte acerca del sentido último de los versos que ofrezco a tu observación».⁶ Fernando Rielo pretende una poesía que hable del sentido último y se muestre —al mismo tiempo— a la visión de los otros; pues el vivir místico es plenitud y claridad. La trascendencia es visible aunque no pueda explicarse. Es como un aire fresco que sin quererlo «obliga» a que otros se lo descubran.

Yo sé que me miras

Yo sé que me miras
con tus dos ojos...
Me miras, y no lo sé,
No lo percibo, Señor.
Honda debe ser,
porque cuando te marchas
los hombres lloran ...
¿No es verdad?

⁴ M. ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, op. cit, p. 13.

⁵ Id., *Dios y árbol*. 2ª ed, Ornigraf, Madrid, 1979. p. 87.

⁶ F. RIELO, *Dios y árbol*. 2ª ed, Ornigraf, Madrid, 1979. pág 5

Porque yo también lloro,
y no sabía por qué.⁷

La razón poética es reconciliación y entrañamiento. Aquí se entiende la conocida distinción zambraniana de filosofía y poesía, entendiendo filosofía como posesión y la poesía como don, gratuidad, regalo.

La vida humana reclama siempre ser transformada, estar continuamente convirtiéndose en contacto con ciertas verdades. Verdades que no pueden ser ofrecidas sin persuasión, pues su esencia no es ser conocidas sino ser aceptadas.⁸

María Zambrano vivencia la realidad y sabe que a ella no se llega de cualquier modo, sino que hay un medio para acceder directamente: la razón poética.

Escribir es defender la soledad en que se está; es una acción que sólo brota desde un aislamiento efectivo, pero desde un aislamiento comunicable.⁹

Ambas emociones: soledad y comunicación se dan en la razón de escribir. Se cae en la cuenta de que se escribe para reconquistar algo perdido, después de haber hablado largamente o para reconciliarse consigo mismo, después de haber callado sufridamente. La razón íntima zambraniana es el adentramiento en sí mismo para hallar la claridad de sentimientos conscientes, aunque no siempre expresados ni reconocidos por nosotros. María Zambrano está ya del lado de la experiencia humana. Fernando Rielo expone que la mística es enamoramiento, arrobó y juntamente abnegación, desprendimiento, apartamiento, atención a lo interior.

Vuelvo de Ti

Vuelvo de Ti no sé cuantas veces.
Si así no fuera, tampoco viviría.
Haré lo que Tú me digas.
Soy libre para eso.
Basta que Tú pases
y yo... quien quede.

⁷ Id., *Dios y árbol*. Madrid, 2ª ed, Ornigraf, 1979. pág 30

⁸ M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*. op. cit, p. 64.

⁹ Id., *Hacia un saber sobre el alma*. op. cit.,p. 31

María Zambrano nos advierte que un humanismo raquítrico es aquel que «ha renunciado al amor». Este es el mundo del sentir, del creer, del soñar y ello no es sólo racionalidad sino también afectividad: «Así se confirma, tal vez, la hipótesis de que el principio del amor, que se inicia en la *sympátheia*, es también el principio del conocimiento».¹⁰ Para Fernando Rielo la unión es el bien. Pero el bien no es medible; su medida más bien desconcierta, porque el bien es sencillo y pacífico, aunque posee también una fuerza y un empuje extraordinarios, sorprendente porque se dirige siempre hacia la generosidad, sin límites.

El amor que quiso

Tu beso la brisa cumple
y el ave canta peregrina.
Sólo el hombre lo destruye.
Ven a mí,
que bordo alas
para Ti.
No me dejes
en soledad herido...
Ven a mí,
que vivo
para Ti prendido...
como el amor que quiso
no morar
en nada.¹¹

La mística es más que aquélla razón mediadora, nacida para la reconciliación y, especialmente, para el amor. *Hacia un saber sobre el alma* trata muy ceñidamente del amor y este contagio del amor-razón será la razón poética. Por esto se ha dicho de ella que es una razón femenina, razón intuitiva¹² o, dicho de otro modo, una razón que no domina, que no ejerce coacción alguna, que no toma represalias, que abrumba dando amor

¹⁰ E. LLEDÓ, *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992. p. 46.

¹¹ F. RIELO, *Llanto azul*, Madrid, Ornigraf, 1978. pág 23

¹² J. F. ORTEGA MÚÑOZ, *María Zambrano: su vida y su obra*, Málaga, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1992, p. 43.

pero que no ajusta cuentas ni por el haber ni por el debe. Para Fernando Rielo es unión, diálogo, comunión de afectos y hasta de juegos.

Luego

Mis primeros juegos Contigo
qué bonitos eran...

Tú movías mis soldaditos de plomo
con tus manos en la mía.

Y luego...

Ay!

Nunca hubo luego...
entre nosotros.¹³

La vida sólo precisa de esta conciencia para constituir una peligrosa y fantástica aventura que puede pensarse. Fernando Rielo habla, a menudo, del toque mediante el cual el poeta conoce a Dios y Dios le conoce. Desde este diálogo hay llanto porque hay finitud, pero no hay violencia, ni desarraigo.

Cómo te conozco

Si no vienes, lloro.
Si lloro... vienes.

Ay...

Cómo te conozco!¹⁴

En la poesía mística hay que hablar de «toque»; este es el momento en el que el poema conmueve y dice, intensamente, emotivamente todo lo que quiere decir.

Cuando me tocas, Dios mío,
siempre lo haces con guante,
y sin embargo yo me lamento.

Es que siento un dolor
de ante
que me acongoja y muero...¹⁵

¹³ F. RIELO, *Dios y árbol*, Madrid, Ornigraf, 1979, pág 95.

¹⁴ Id., *Llanto azul*, Madrid, Ornigraf, 1978, pág 23

El lenguaje místico es unitivo, sólo sabe de amor y de compenetración, lejos quedan otros lenguajes demostrativos o formales. Por eso el poeta habla y comunica su atracción por Dios y atrae a otros hacia esa unión. No hay más que ese toque, esta mirada, este «presente místico».¹⁶

Cielos

Acércaos más, cielos.
Tocad mi orilla.

Heridme.

Requiero, ay, el golpe
de vuestra espuma...
para sentirme cierto.¹⁷

Este presente adquiere una enorme fuerza, por lo que ni el antes ni lo venidero son tan importantes entonces.

A Ti

Besaba una gotita de mar
a su gaviota
mientras un pececillo lloraba
su desventura
La brisa callaba
y al atardecer dormía.

!Cuán dulcetraste es la vida
de los que aman...!.

A Ti

A ti, que me dices
todos los días...
Hijo, el amor...
es así.¹⁸

La compenetración, el mensaje queda claro aunque no pueda definirse, ni convertirse en fórmula matemática ni tampoco epistemológica. La poesía es lírica, pero contiene también un código ético, limpio, simple y

¹⁵ Id., *Llanto azul*, Madrid, Ornigraf, 1978. p. 73

¹⁶ Ibidem, p. 9.

¹⁷ Ibidem, p. 97.

¹⁸ Id., *Llanto azul*, Ornigraf, Madrid, 1978. pág .

atinado que propone, en breves palabras, un saber que es más que racionalidad pues se refiere a un poder de voluntad que logra la transformación del alma o a ella se encamina.

Sólo Tú

Me puse en camino
con la primera sombra
que mis pies dibujó.
Y no he dejado de andar
para decir a los míos
que si hablamos de amores...
¡sólo Tú
sabes besar!.¹⁹

El místico parece así fuerte en su fragilidad porque en él se adivina algo distinto, como si poseyera un secreto que sólo él conoce.

Virgenes mundos

Padre,
te marchaste de mí no sin el beso de cada día,
no sin darme aquel célebre consejo
que hoy, más viejo y más enfermo,
todavía recuerdo: Hijo, tener limpias las razones de la vida
de toda escoria es el arte de ser conmigo...
una
misma
cosa.²⁰

¹⁹ Ibidem, p.46.

²⁰ Ibidem, p.66.

EL MAR EN PABLO NERUDA

Por BEATRIZ DE ANCOS
Doctora en Filología Hispánica

Necesito del mar porque me enseña
Pablo Neruda

PABLO NERUDA

La poesía de Pablo Neruda ha sido siempre una confesión autobiográfica de un hombre singular, un hombre complejo y lleno de contrastes, como se definió el poeta chileno a sí mismo en uno de sus poemas: «de un hombre claro y confundido, // de un hombre lluvioso y alegre, // enérgico y otoñabundo».¹ Es innegable que su obra literaria contiene, además, un mensaje profundo para el mundo contemporáneo y en ella el ser humano es preocupación central: «porque el hombre es más ancho que el mar y que sus islas/ y hay que caer en él como en un pozo, para salir del fondo/ con un ramo de agua secreta y de verdades sumergidas».²

Este gigante de la poesía hispanoamericana contemporánea fue poeta desde niño; ya con seis años escribía poemas suyos o ajenos en su cuaderno de aritmética. «Llegó la poesía a buscarme. No sé, no sé de dónde / salió, de invierno o río».³

Aunque más conocido por sus versos de amor (¿quién no ha leído los *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*?) Neruda no sólo merece ser recordado por su poesía amorosa, sino también como poeta

¹ En «Testamento de otoño» de *Estravagario* en *Antología poética (2)*. Madrid, 1988, editorial Alianza, p.369.

² En *Canto General*, II. «Alturas de Macchu Picchu», XI.

³ «La poesía» en *Memorial de Isla Negra*. Madrid, 2004, Mondadori, edición de Hernán Loyola.

cronista de su época y de la historia —«Yo estoy aquí para contar la historia» confesará en los versos iniciales de su *Canto general* (1950)—, y también como el poeta del mar. En efecto, toda su producción literaria, desde el inicio hasta sus últimos libros de versos, está salpicada de composiciones dedicadas a las aguas marinas. En estas líneas sólo vamos a detenernos en un comentario —como pequeño homenaje al poeta— de uno de los más bellos cantos dedicado al mar incluidos en *Canto general*: «El gran océano», con el fin de estimular a la lectura del poeta chileno desde otro ángulo diverso al comúnmente conocido.

La pregunta previa, una vez elegido el tema, es ¿qué mares había visto Pablo Neruda hasta el momento de escribir este «Canto»? ¿Qué imágenes guardaba en su mente y pasaba por su corazón de poeta al recordar y cantar al mar en sus versos? En el libro autobiográfico *Memorial de Isla Negra*, hay un poema titulado «El primer mar» donde recoge sus primeras impresiones:

*Descubrí el mar. Salía de Carahue
El cautín a su desembocadura
Y en los barcos de rueda comenzaron
Los sueños y la vida a detenerme,
A dejar u pregunta en mis pestañas.
[...]Y cuando el mar de entonces
Se desplomó como una torre herida,
Se incorporó encrespado de su furia,
Salí de las raíces,
Se me agrandó la patria,
Se rompió la unidad de la madera:
La cárcel de los bosques
Abrió una puerta verde
Por donde entró la ola con su trueno
Y se extendió mi vida
Con un golpe de mar, en el espacio.⁴*

En 1927 Pablo Neruda parte nada menos que para Birmania como cónsul de Chile; después residirá en Ceilán (1928) y Java. Allí por 166 dólares realiza sus simbólicas tareas de cónsul, perdido en remotas regio-

⁴ «El primer mar» en *Memorial de Isla Negra* en «I. Donde nace la lluvia», *op. cit.*

nes de «solitaria residencia». Por tanto, además de su océano Pacífico natal contemplado ya en los primeros años de existencia, los ojos del joven poeta se abren al océano Atlántico, al mar Mediterráneo, al mar Tirreno, al océano Índico, a los mares de Indochina y al mar Báltico mucho tiempo después. «El primer mar» que contempló le abrió las puertas al mundo:

*Cuando salí a los mares fui infinito.
Era más joven yo que el mundo entero.
Y en la costa salía a recibirme
El extenso sabor del universo.
Yo no sabía que existía el mundo.⁵*

Desde muy pronto fueron compañeros en los azares de la vida. Con palabras de Alain Sicard ⁶ «a imagen de Chile, ofrecido por entero a la influencia oceánica, baña el mar desde siempre la vida y obra de Pablo Neruda».

Isla Negra e isla de Capri serán para Neruda otros tantos balcones para prolongar su contemplación del océano infinito, «que más que mirarlo yo desde mi ventana me mira él con mil ojos de espuma» (en *Confieso que he vivido*).

Estas diversas «visiones oceánicas» a las que hemos aludido se acumularon en su interior y hacia la mitad de la vida brotaron de forma poética en su canto al Océano incluido en su famoso *Canto General*. Trataremos de analizarlo tomando como perspectiva singular dos apuntes del propio Neruda sobre el ser del poeta y la poesía.

El río y el hijo de la luna

Antes de seguir con el tema que nos ocupa, seleccionamos dos imágenes del propio escritor acerca de su concepción de la poesía y de la vocación de poeta. Son dos imágenes en aparente contradicción, pero que en el fondo se complementan formando una unidad, otorgando una amplitud de miras al lector para justificar el «Canto oceánico» objeto de comentario.

Veamos, primero, cuál es su definición de poesía escrita a raíz de una de sus excursiones por sur de Chile:

⁵ «Primeros viajes» en *Memorial de Isla negra*, op.cit.

⁶ Alain Sicard, *El pensamiento poético de Pablo Neruda*, Madrid, 1981, ed. Gredos. p.457.

«Andando hace muchos años por el lago Ranco hacia dentro me pareció encontrar la fuente de la patria o la cuna silvestre de la poesía, atacada y defendida por toda la naturaleza.[...]

Era inminente un nacimiento y lo que nacía era un río. No sé cómo se llama, pero sus primeras aguas, vírgenes y oscuras, eran casi invisibles, débiles y calladas, buscando una salida entre los grandes troncos muertos y las piedras colosales.

Mil años de hojas caídas en su frente, todo el pasado quería detenerlo, pero sólo embalsamaba su camino. El joven río destruía las viejas hojas muertas y se impregnaba de frescura nutricia que iría repartiendo en su camino.

Yo pensé: es así como nace la poesía. Viene de alturas invisibles, es secreta y oscura en sus orígenes, solitaria y fragante, y, como el río, disolverá cuanto caiga en su corriente, buscará ruta entre los montes y sacudirá su canto cristalino en las praderas.

Regará los campos y dará pan al hambriento. Caminará entre las espigas. Siciarán en ella sus sed los caminantes y cantará cuando luchan o descansan los hombres.

Y los unirá entonces y entre ellos pasará fundando pueblos. Cortará los valles llevando a las raíces la multiplicación de la vida.

Canto y fecundación es la poesía.

Deja su entraña secreta y corre fecundando y cantando. Enciende la energía con su movimiento acrecentado, trabaja haciendo harina, curtiendo el cuero, cortando la madera, dando luz a las ciudades. Es útil y amanece con banderas en sus márgenes. Las fiestas se celebran junto al agua que canta».⁷

La poesía es, pues, para Neruda un canto útil, al servicio del pueblo, que lucha por la intercomunicación y la amistad. Poesía-herramienta, poesía que cobra un sentido en sociedad. Así concibe cuál es la responsabilidad del poeta. Su poesía debe hacerse universal, ser ágil para alcanzar todos los rincones, desde lo sublime a lo cotidiano. Años después podrá decir al inicio de su discurso para la recepción del Premio Nobel (1971) aquello de que «la poesía no habrá cantado en vano».

Sin embargo, este sujeto poético que canta para el pueblo y con el pueblo evoluciona hasta considerarse, en su último ciclo poético (1968-1973), un ser extraño, un «hijo de la luna». Así lo expresa en su libro *Las manos del día* (1968), un momento de cuestión de su existencia y su que-

⁷ En «Bien vale haber nacido si el amor nos acompaña» recogido en el libro *Para nacer he nacido* (1978), en *Pablo Neruda. Por las costas del mundo*, Chile, 1999, editorial Andrés Bello.p.265-266.

hacer en la hora del balance final, en un marco extra-textual de enfermedad y posible vecindad de la muerte. El poeta se apercibe de que no pertenece a la categoría de «hombre común» por la tarea que le ocupa.

Y porque anduve tanto sin quebrar
Los minerales ni cortar madera
Siento que no me pertenece el mundo:
Que es de los que clavaron y cortaron
Y levantaron estos edificios,
Porque si la argamasa, que nació,
Y duró sosteniendo los designios,
La hicieron otras manos,
Sucias de barro y sangre,
Yo no tengo derecho a proclamar
*Mi existencia: fui un hijo de la luna.*⁸

Siente su alma «como si estuviera hecha de luna».⁹ Su «trabajo poético» le distancia del trabajo humano en general, del trabajo del obrero, porque no es productivo y —manteniendo una concepción materialista del mundo y del trabajo— le hace sentirse inútil, navegando sin rumbo por los mares de esta vida, excluido del quehacer común, marginado en la sombra de la existencia humana. Su balance es desolador:

Todos hicieron algo y es de noche
Yo navego perdido entre la soledad que me dejaron.

Y como no hice nada,
Miro en la oscuridad hacia tantas ausencias
*que paulatinamente me han convertido en sombra.*¹⁰

Pero Neruda reconoce en sus versos que «de tanta nada que saqué // de la nada, de la nada mía, // tomaron algo y les sirvió mi vida»;¹¹ es decir, que desde esa sombra, desde la nocturnidad es como verdaderamente presta un servicio a los trabajadores del mundo, «porque sentí que de

⁸ «El hijo de la luna» de *Las manos del día* en *Antología poética* (2), op.cit. pp.454-455

⁹ «Cerca de los cuchillos» en op.cit. p. 455.

¹⁰ «Ausentes», en *Las manos del día*, op.cit. p.454.

¹¹ «Destinos». Op.cit.

alguna manera // compartí lo que hacían». Su trabajo es creación y comporta una utilidad diversa. En esta última etapa Neruda resalta, pues, la especificidad del trabajo poético, mitifica la creación poética, retractándose de etapas anteriores; redescubre la soledad del poeta como espacio de la creación.

El marco del Canto al océano: «Canto general»

Como ya hemos mencionado en las líneas precedentes el Canto XIV. «El gran Océano» pertenece a su gran obra: *Canto General* (1950). En 1940, durante su estancia en México, Neruda inicia su proyecto de escribir un canto «general» de Chile: el objetivo que persigue es redescubrir la patria en su historia, geografía, naturaleza y gentes. Busca la vinculación íntima entre el hombre de un tiempo pretérito y el hombre actual. Esta obra constituye el nivel más alto de la creación nerudiana, junto a las *Residencias*. Se redacta el libro en unos años agitados, no sólo por los diversos viajes del poeta, sino fundamentalmente por sus implicaciones políticas. A causa de su «Carta íntima a millones de hombres» publicada en *El Nacional* de Caracas, el presidente de Chile, González Videla, inicia un juicio político en su contra. En una sesión del Senado, Pablo Neruda pronuncia su discurso «Yo acuso» —con ecos del que fuera pronunciado por Zola a finales del s. XIX— y los Tribunales de Justicia ordenan su detención. El poeta logró salir del país con una cédula falsa hacia Argentina.¹²

El *Canto General* abre una nueva etapa en la poesía de Neruda. Pretende hacer un poema del hombre y para el hombre, con carácter de actualidad periodística; un poema cíclico, imagen de la vida. El libro, compuesto por quince cantos, se divide en dos partes de siete secciones cada una, unidas por la sección central, la VIII: «La tierra se llama Juan» en la que el pueblo americano se erige en el auténtico protagonista del libro.

¹² «El largo tiempo de vida ilegal y difícil, provocada por acontecimientos políticos que turbaron y conmovieron profundamente a nuestro país, sirvió para que nuevamente volviera a mi antigua idea de un poema cíclico. Por entonces tenía ya escrito «Alturas de Macchu Picchu». En la soledad y aislamiento en que vivía y asistido por el propósito de dar una gran unidad al mundo que yo quería expresar, escribí mi libro más ferviente y más vasto: *Canto general*. Este libro fue la coronación de mi tentativa ambiciosa. Es extenso como un buen fragmento del tiempo y en él hay sombra y luz a la vez, porque yo me proponía que abarcara el espacio mayor en que se mueven, crean, trabajan y perecen las vidas y los pueblos» en «Algunas reflexiones improvisadas sobre mis trabajos» en revista *Mapocho*, 1964, Chile, recogido en *Pablo Neruda por las costas del mundo*, pag. 274.

La primera parte se rige por un criterio histórico-lineal, mientras que la segunda se presenta más heterogénea y sectaria. Incluye dos cantos autobiográficos: X. «El fugitivo» y XV. «Yo soy» que cierra el libro. Atendiendo a su carácter cíclico, observamos cómo la obra comienza por una cosmogonía telúrica (*La lámpara en la tierra*) y concluye por una acuática (*El Gran océano*). Ésta última será nuestro objeto de análisis.

Las voces de «El Gran Océano»

En este canto XIV, penúltima sección del *Canto general*, el poeta rinde homenaje al mar. Junto con la emblemática y famosa segunda sección del libro, «Alturas de Macchu Picchu», constituye la mayor expresión lírica de la obra, una verdadera sinfonía marítima. Los poemas que la integran —24 en total— son momentos que van desarrollando en el tiempo o desplegando en el espacio el tema elegido: el océano y sus secretos. El yo existencial («Los peces y el ahogado», «La muerte», «A una estatua de proa», «El hombre en la nave», «Los enigmas», «Phalacrocorax», «La noche marina») se alterna en el Canto con el yo étnico («Los hombres y las islas», «Rapa Nui», «Los constructores de estatuas», «Los oceánicos») y el yo social («Los hijos de la costa», «Los puertos», «Los navíos», «Las aves maltratadas»), a la vez que se erigen en protagonistas otros elementos en estrecha vinculación con el mundo marino: los habitantes de las islas, los peces, las aves, las piedras de las playas y acantilados, las conchas marinas. Con todos ellos el poeta pretende establecer un diálogo, o más bien una comunicación unidireccional, pues el receptor aparece pasivo, contemplado, incapaz de responder.

El poema «El gran océano» (incluido en el «apéndice») abre el Canto y le da título. Puede ser considerado como un prólogo de los poemas que le siguen; una carta lírica de presentación de toda la sección, donde se combinan los elementos naturales del mar: sus secretos, sus vidas. En él se condensan todas las lecciones que el mar le enseña al poeta, las llamadas, las «voces» del Océano que escucharemos desplegadas a lo largo de los veinticuatro poemas tal y como las escuchó Neruda. Así pues, todo este Canto XIV ofrece al lector una estructura de «núcleo y expansión». A esto se une la visión del Canto como un arco completo de la luz a las tinieblas, de la génesis a la noche (II. «Los nacimientos»- XIV. «Noche marina»). Todo el Canto queda estructurado como un proceso de penetración en este elemento magnificado de la Naturaleza hasta llegar a la

identificación con él en el último de los poemas, «Noche marina», broche perfecto para la sección.

Aunque es evidente que se trata de un canto epopéyico al océano — sólo el epíteto del título es ya indicador de la magnificación y divinización que va a realizar de este elemento de la Naturaleza— en el fondo no se aleja del todo del tema central de *Canto General*. El tema social americano aflora en varias ocasiones, tanto en menciones aisladas como en poemas completos. Recordemos cómo al describir los puertos del país («Los puertos») llega hasta el de Pisagua, aludiendo en sus versos al significado que adquirió a partir del gobierno de González Videla:

*En tu cárcel de piedra y soledades
Se pretendió aplastar la planta humana [...] y en las desnudas grietas ofendidas
está la historia como un monumento
golpeado por la espuma solitaria.
Pisagua, en el vacío de tus cumbres,
en la furiosa soledad, la fuerza
De la verdad del hombre se levanta
Como un desnudo y noble monumento.*

Asimismo, en el poema dedicado a la Isla de Pascua («Rapa Nui») aparece el motivo de la destrucción de la vida pacífica de los nativos con la llegada de la moderna civilización. El mundo idílico y armónico de los primeros habitantes de América fue aniquilado por las mismas fuerzas del mal que la aniquilan ahora. También hay denuncia social en «Los hijos de la costa», dedicado a los pescadores. Por consiguiente, no podemos considerar *El gran océano* como un mero paréntesis lírico en la obra.

Para Pablo Neruda el océano es un texto, posee un sentido. Reconoce que la contemplación del mar le es necesaria porque le enseña.

*Necesito del mar porque me enseña:
No sé si aprendo música o conciencia:
No sé si es ola sola o ser profundo
O sólo ronca voz o deslumbrante
Suposición de peces y navíos.
El hecho es que hasta cuando estoy dormido*

*De algún modo magnético círculo
En la universalidad del oleaje.*¹³

Es más, el océano se presenta como la Historia: inagotable. Ambos basan su eternidad en el movimiento. En el poema que cierra el Canto, «Noche marina», se percibe con mayor nitidez esta unión entre contemplación oceánica y praxis histórica, este ensamblaje entre lo poético y lo histórico, sobre todo en los últimos versos:

*Quiero tener tu frente simultánea,
Abrirla en mi interior para nacer
En todas tus orillas, ir ahora
Con todos los secretos respirados,
Con tus oscuras líneas resguardadas*

*En mí como la sangre o las banderas,
Llevando estas secretas proporciones
Al mar de cada día, a los combates
Que en cada puerta —amores y amenazas—
Viven dormidos.*

I. EL MAR COMO LUGAR DE ETERNIDAD Y MOVIMIENTO

Lo que le fascina a Neruda del océano es su eterna permanencia, su perpetuidad en el tiempo, «el reposo distante», «el central volumen de la fuerza», «la potencia extendida de las aguas», «la inmóvil soledad llena de vidas» («El gran océano»), «eternidad en movimiento» («Las piedras de la orilla»), frente a la fugacidad de la vida que palpa a cada instante. Éstas son dos ideas recurrentes en su trayectoria poética. El tema del tiempo y la búsqueda de infinito está ya presente en uno de sus primeros escritos: *Tentativa del hombre infinito* (1926). En sus viajes en barco, en su condición de pasajero, volverá a reflexionar sobre el mismo pensamiento, jugando con el lenguaje: «Todos vamos pasando y el tiempo con nosotros // [...] y ustedes y nosotros pasamos, pasajeros».¹⁴

¹³ «El mar» en *Memorial de Isla Negra*. III. *El fuego cruel*

¹⁴ «El barco» de *Navegaciones y regresos en Antología poética* (2). Op.cit. p.369.

La misma idea se repite en un poema del Canto XIV: «El hombre en la nave», en el cual Neruda pone de nuevo en evidencia la eternidad marina contrastándola con la limitación de la existencia humana:

*Toda piedra oceánica es océano, la mínima
Cintura ultravioleta de la medusa, el cielo
Con todo su vacío constelado, la luna
Tiene mar abolido en sus espectros:
Pero el hombre cierra sus ojos, muerde un poco
Sus pasos, amenaza su corazón pequeño,
Y solloza y araña la noche con sus uñas,
Buscando tierra, haciéndose gusanos.
[...]
Es orgullo de arcilla que morirá en el cántaro,
Quebrándose, apartando las gotas que cantaron,
Amarrando a la tierra su indecisa costura.*

Esta imagen del mar como eternidad, permanencia, infinitud, apunta ya en escritos anteriores, por ejemplo, en los poemas en prosa de *Anillos* (1926), en «Imperial del Sur»:

«Las resonancias del mar atajan contra la hoja del cielo; fulgurece de pronto la espada verde; revienta en violentos abanicos; se retira; recomienza; campanas de olas azules despliegan y acosan la costa solitaria; la gimnasia del mar desespera el sentido de los pájaros en viaje y amedrenta el corazón de las mujeres. ¡Oh mar océano, vacilación de aguas sombrías, ida y regreso de los movimientos incalculables, el viajero se para en tu orilla de piedra destruyéndose, y levanta su sangre hasta su sensación infinita!

Él está tendido al lado de tu espectáculo, y tus sales y sus transparencias alzan encima de su frente; tus coros cruzas la anchura de sus ojos, tu soledad le golpea el corazón y adentro de él tus llamamientos se sacuden como los peces desesperados en la red que levantan los pescadores. [...]

Voluntad misteriosa, insistente multitud del mar, jauría condenada al planeta, algo hay en ti más oscuro que la noche, más profundo que el tiempo. Acosas los amarillos días, las tardes de aire, estrellas contra los largos inviernos de la costa, fatigas entre acantilados y bahías, golpeas tu locura de aguas contra la orilla infranqueable, oh mar océano de los inmensos vientos verdes y la ruidosa vastedad».

Después, en el poema «El reloj caído en el mar» de *Residencia en la tierra* (1933) el poeta plantea una reflexión sobre el paso de tiempo a través del objeto que nos sirve para medirlo: el reloj, opuesto al mar que lo recibe (eternidad, infinito). El mar ya aparece aquí como vertedero y generador de vida; pero pesa mucho la visión negativa, existencialista, superada después en «El gran océano». El mar es contemplado como un lugar donde todo confluye, lugar de depósito y defunción. Elemento devorador, en este caso del tiempo. Significa la muerte.

*Es un día de domingo detenido en el mar,
Un día como un buque sumergido,
Una gota de tiempo que asaltan las escamas
Ferozmente vestidas de humedad transparente.*

*Hay meses seriamente acumulados en una vestidura
Que queremos oler llorando con los ojos cerrados,
Y hay años en un solo ciego signo del agua
Depositada y verde,
Hay la edad que los dedos ni la luz apresaron,
Mucho más estimable que un abanico roto,
Mucho más silenciosa que un pie desenterrado,
Hay la nupcial edad de los días disueltos
En una triste tumba que los peces recorren.
[...]
El reloj que en el campo se tendió sobre el musgo
Y golpeó una cadera con su eléctrica forma
Corre desvencijado y herido bajo el agua temible
Que ondula palpitando de corrientes centrales.*

«Es un día de domingo vertido en el mar» equivale a decir: el tiempo se ha detenido, el primer día de la semana tiene un valor de arranque de tiempo y a la vez de eternidad: «buque sumergido», «gota del tiempo». El tema de la fugacidad de la vida que aparece asociado al mar: eternidad. «Hay la edad que ni los dedos ni la luz apresaron». En el enfrentamiento reloj / mar (tiempo // eternidad) la victoria es para el mar, frente al «herido» y «desvencijado» reloj.

El mar es visto, además, como lugar de soledad donde el poeta descarga su angustia existencial, sentimiento recurrente en esta primera eta-

pa de las «Residencias». Esta línea de expresión, menos metafórica y más desgarradora por el tono confesional que adquiere el yo poético, aparece en otro poema del libro: «El sur del océano», con ecos posteriores en *Memorial de Isla Negra*.¹⁵

*Sólo quiero morder tus costas y morirme,
Sólo quiero mirar la boca de las piedras
Por donde los secretos salen llenos de espuma.*

*Es una región sola, ya he hablado
De esta región tan sola,
Donde la tierra está llena de océano,
Y no hay nadie sino unas huellas de caballo,
No hay nadie sino el viento, no hay nadie
Sino la lluvia que cae sobre las aguas del mar,
Nadie sino la lluvia que crece sobre el mar.*

Pero en el Canto XIV *El gran océano*, el mar ya no es, como en la época de *Residencia en la tierra*, un simple soporte para la meditación sobre el tiempo. Ya no es exclusivamente, como en el poema anterior, esa fosa donde se acumulan los deshechos de un mundo desintegrado. Si la vida presenta el rostro de la muerte en alguno de los poemas de este Canto no es por el efecto de la angustia, como lo era en la primera etapa poética, sino porque desde ahora el poeta reconoce en el océano «el agua madre» (“Los nacimientos), «la madre materia» (ibid.), «la eterna maternidad del agua» («El hombre en la nave») el lugar donde coinciden la vida y la muerte en el origen: el lugar de las génesis («Los nacimientos»).

En estos versos del Canto, además, Pablo Neruda pone de manifiesto su particular «descubrimiento»: en el océano se produce una dialéctica de contrarios (permanencia / movimiento), una confusión entre las dos dimensiones antagónicas de la existencia (vida / muerte). Esa perpetuidad del océano le viene dada por su propio movimiento.

*La ola de que desprendes
arco de identidad, pluma estrellada
cuando se despeñó fue sólo espuma,*

¹⁵ Cf. «Soliloquio en las olas», op.cit. III. El fuego cruel.

y regresó a nacer sin consumirse.¹⁶

La frontera es sutil. La muerte, «la gran ola, inmensa mano verde que, alta y amenazadora, sube como una torre de venganza barriendo la vida que quedaba a su alcance»¹⁷ parece haber integrado su elemento contrario: la génesis, el origen. La dialéctica se ha superado felizmente. Y así sucede que el lugar de las génesis, del origen, es el propio movimiento del mar, «eternidad en movimiento» («Las piedras de la orilla»). Aquí reside su perpetua renovación, como el fuego que al arder nunca se consume.

*Tu energía parece resbalar sin ser gastada,
Parece regresar a su reposo.
[...]
Toda tu fuerza vuelve a ser origen.¹⁸*

Más adelante, en el poema «La ola» encontramos la expresión del mismo concepto: Los baluartes del agua se doblaron // *y el mar desmoronó sin derramarse // su torre de cristal y escalofrió.*

En su seno profundo se renueva, además, la vida, —añade en «Los peces y el ahogado»—:

*En la mínima gota de la vida
Aguarda una indecisa primavera
Que cerrará con su sistema inmóvil
Lo que tembló al caer en el vacío.*

En esa fugacidad de la ola, «potencia pura del océano», «torre de cristal» «baluarte del agua», que «viene del fondo, con raíces // hijas del firmamento sumergido»¹⁹ el océano basa su energía, su perpetuidad, paradójicamente.

*es la unidad del mar que se construye:
la columna del mar que se levanta:
todos sus nacimientos y derrotas.*

¹⁶ «El gran océano».

¹⁷ En «Me llamo Crusoe» de Pablo Neruda. *Por las costas del mundo*, op.cit. p.48.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ «La ola». Canto XIV.

A partir de este descubrimiento del mar estático, eterno, Neruda admite que cambió su vida y, desde aquel momento, sólo deseó identificarse con él, como repite también en los versos de *Memorial de Isla Negra* (1964):

*Parece poco para el hombre joven
Que allí llegó a vivir con sus incendios,
Y sin embargo el pulso que subía
Y bajaba a su abismo,
El frío del azul que crepitaba,
El desmoronamiento de la estrella,
El tierno desplegarse de la ola
Despilfarrando nieve con la espuma,*

El poder quieto, allí determinado

*Como un trono de piedra en lo profundo,
Sustituyó el recinto en que creían
Tristeza terca, amontonando olvido,
Y cambió bruscamente mi existencia:
Di mi adhesión al puro movimiento.²⁰*

Esta voz de «eternidad marina» es presentada también con la imagen del fuego: es el mar que quema las entrañas y no se extingue, la «totalidad abrasadora», «fuego que no muere» («Los oceánicos»), que lanza «llamaradas», «ardiendo sin consumirse» («Antártica»). Ya desde su génesis, el océano surgió como una «gota ardiendo»:

*Cuando se trasmularon las estrellas
En tierra y metal, cuando apagaron
La energía y volcada fue la copa
De auroras y carbones, sumergida
La hoguera en sus moradas,
El mar cayó como una gota ardiendo
De distancia en distancia, de hora en hora:
Su fuego azul se convirtió en esfera,[...]
El mar llenó de sal y mordeduras*

²⁰ «El mar» en III. *El fuego cruel*.

*Su magnitud, pobló de llamaradas
Y movimientos la extensión del día,
Creó la tierra y desató la espuma [...]*²¹

La ola se encarga de expulsar del océano «todas las ramas que no arrieron».²² El poeta, ante este espectáculo, se siente fascinado y atraído: «y tu raído corazón me llama /como increíble fuego que no muere».²³

II. EL MAR COMO REFUGIO CONTRA LA FUGACIDAD DE LA EXISTENCIA HUMANA

«La vida del hombre es como la existencia de un día: el polvo tiembla al paso de la luz central, la vegetación acumula su misterioso alimento hecho de atmósfera y de profundidad, pasan cantos de niños, de borrachos, de enterradores, suenan las cocinas del mundo, transportan los heridos por el mar, por interminables trenes, las máquinas de escribir, las prensas, [...] desapareciendo, como un pequeño ciclista en un largo camino, y no queda sino motores van hundiéndose en un crepúsculo de donde el día va la noche permanente, las infinitas estrellas, la soledad inmensa».²⁴

El sujeto poético hablante ya había aludido a ella en «El hombre y la nave», pero termina sus versos con una invitación apremiante, una exhortación al navegante de los mares a refugiarse en el mar eterno, «unidad pura que no selló la muerte»,²⁵ en el regazo maternal del océano: No busques en el mar esta muerte, no esperes

*Territorio, no guardes el puñado de polvo
Para integrarlo intacto y entregarlo a la tierra.
Entrégalo a estos labios infinitos que cantan,
Dónalos a este coro de movimiento y mundo,
Destruyete en la eterna maternidad del agua.*²⁶

²¹ *ibid.*

²² «La ola»

²³ «Los oceánicos»

²⁴ *Viajes*, 1955, en *Pablo Neruda. Por las costas del mundo*, op. cit. 17.

²⁵ «El gran océano».

²⁶ «El hombre en la nave» en *El gran océano*.

La limitación de los seres procedentes del mundo de la medida, la finitud humana, es la característica de la que se sirve el poeta para subrayar la infinitud del océano, «estrella interminable», «perpetuo viento azul que derribaba los límites abruptos de los seres» («Los nacimientos»). Limitación experimentada por el propio poeta en sus viajes marítimos, cuando desaparecen las referencias que le permitían situarse frente a las distancias. Y es esta limitación la que le impide desentrañar los secretos del océano, sus enigmas, que sólo el océano sabe como bien advierte Neruda —«Yo os quiero decir que esto lo sabe el mar»—, mientras el poeta humildemente reconoce que:

*Yo no soy sino la red vacía que adelanta
ojos humanos, muertos en aquellas tinieblas,
dedos acostumbrados al triángulo, medidas
de un tímido hemisferio de naranja.*²⁷

Un segundo elemento de refuerzo de esta «voz oceánica» de eternidad en el Canto es el símbolo de la piedra, materializado en las misteriosas estatuas de piedra de la Isla de Pascua evocadas en los poemas «Rapa Nui» y «Los oceánicos», aunque en el poema inicial está ya recogido el símbolo: *Tu estatua está extendida más allá de las olas.*²⁸

La piedra es un objeto quieto en sí mismo, en su fina materia se acumula el tiempo. Y además, la piedra representa una lección de eternidad negada a la fragilidad del hombre. Las estatuas de piedra fueron erigidas por los primeros habitantes de la Isla a partir de la propia fugacidad humana, para expresar su deseo frustrado de continuidad, de perpetuarse en la historia. Hablan los oceánicos:

*Las estatuas son lo que fuimos, somos
Nosotros, nuestra frente que miraba las olas,
Nuestra materia a veces interrumpida, a veces
Continuaba en la piedra semejante a nosotros.*

Esta «fábula de piedra», esta «solitaria monarquía» perdura en el tiempo como testigo mudo de la historia.

²⁷ De «Los enigmas» en *El gran océano*.

²⁸ *Ibid.*

*Nada quieren decir, nada quisieron
Sino nacer con todo su volumen de arena,
Subsistir destinadas al tiempo silencioso.
[...]
Se van a consumir esta carne y la otra,
La flor perecerá tal vez, sin armadura,
Cuando estéril aurora, polvo reseco, un día
Venga la muerte al cinto de la isla orgullosa,
Y tú, estatua, hija del hombre, quedarás
Mirando con los ojos vacíos que subieron
Desde una mano y otra de inmortales ausentes.
[...]
Así nacieron, fueron vidas que labraron
Su propia celda dura, su panal en la piedra.
Y esta mirada tiene más arena que el tiempo,
Más silencio que toda la muerte en su colmena.²⁹*

En *Memorial de Isla Negra* Neruda nos descubre otra vinculación entre el mar y el tiempo; constituye el marco de su existencia:

*De mar a mar la vida
fue llenando
la soledad y convirtió en granero
mi conciencia vacía,
hasta que todo germinó conmigo
y el espacio entre mares,
mi edad entre las dos olas lejanas
se pobló, como un reino,
de cascabeles y padecimientos,
se llenó de banderas,
tuvo cosechas, ruinas,
heridas y batallas.
[...]
Y es tan inmóvil mi naturaleza
Que sólo en mí el tiempo transcurre
El tiempo transparente entre ola y ola.³⁰*

²⁹ «Los constructores de estatuas» en XIV. *El gran océano*.

III. EL MAR COMO LUGAR DE SOLEDAD Y SILENCIO

El poeta contempla el mar en silencio y se deja invadir por su abundancia: «colmas la curvatura del silencio».³¹

El gran océano es definido en el poema introductorio como «la inmóvil soledad llena de vidas». Dos atributos contradictorios: inmóvil (estático, permanente) y llena de vidas (movimiento, dinamismo), que se suman a la dialéctica de contrarios expresada en las líneas precedentes. De esta «furiosa soledad», «soledad sin tierra» como atributo marino se contagian los elementos que están en relación con él: las piedras de las orillas, «torres de soledades sacudidas» «piedras de soledad» («Las piedras de la orilla»), los hombres oceánicos, provenientes de «la remota soledad marina» («Los hombres y las islas»), los animales: las gaviotas «salpicadas en las soledades» («Los puertos»), la ballena que se refugia en la soledad del océano, presa de terror por el arpón del pescador («Leviathan»). Neruda elige como lugar emblemático de la soledad las tierras del Antártico:

*Reino del mediodía más severo
Arpa de hielo susurrada, ,inmóvil,
Cerca de las estrellas enemigas.³²*

Estas tierras deshabitadas y expuestas a las constantes embestidas de «la invasora soledad» marina, esconden bajo su desierto blanco la vida que nunca acaba, la eternidad, el océano infinito, «ardiendo sin consumirse // reservando el fuego para la primavera de la nieve».

En el último poema del Canto el poeta, identificado ya con el océano y su soledad como espacio propio para la creación, entabla un diálogo con la noche y desafía a ésta a cubrir «toda la soledad» marina.

IV. EL MAR Y LOS HOMBRES

Llegan al poeta desde el océano voces de hombres, dos tipos humanos en relación con el mar:

— el hombre nativo

³⁰ «Escrito en Sochi», *op.cit.*

³¹ «El gran océano».

³² «Antártica»

— el hombre pescador

Dos miradas muy diferentes, privilegiada para los primeros habitantes, los pioneros, los «oceánicos»; tremendamente triste para los segundos, para los que el mar se ha convertido en aliado de su propia explotación, sobre todo al sur del país: «Parias del mar, antárticos // perros azotados, // yaganes muertos sobre cuyos huesos // bailan los propietarios que pagaron // por tarifa los cuellos altaneros // cercenados a golpe de navaja».³³ Van a morir para siempre.

El hombre oceánico tiene el privilegio de haber estrenado tierra libremente y de fundirse con el mar eterno. Los pescadores, en cambio, los «nietos de Rapa» son «parias», desheredados de la vida, «piojos helados del océano», «codiciados y haraposos», «roñosos desheredados de la espuma».³⁴ Al pensar en el hombre de la costa explotado por su trabajo, en condiciones indignas, el mar para el poeta se vuelve gris³⁵, triste: «y el corazón del mar se hizo costura // se hizo bolsillo, yodo y agonía».³⁶ Van a morir, como todos, pero el final es diverso:

*No a la muerte del mar, con agua y luna,
Sino a los desquiciados agujeros
De la necrología, porque ahora
Si queréis olvidar, estáis perdidos.*

El aborígen, el oceánico viene de un mundo paradisiaco (Polinesia) y se dirige en su canoa a las costas de América.³⁷ Tiene, además, el privilegio de fundirse con el mar, de morir y perpetuarse en el tiempo:

*Y los pequeños reyes que levantan
Toda esta solitaria monarquía
Para la eternidad de las espumas,*

³³ «Los hijos de la costa»

³⁴ *ibid.*

³⁵ El poeta recuerda de uno de sus viajes la estampa de estos hombres explotados: «Allí, junto a la unión del Biobío o del océano, están las grandes minas de carbón. Cerca de treinta mil familias de mineros viven hacinadas bajo el destructivo clima de aquellas regiones. Las poblaciones de Lota y Coronel están junto a un mar sin alegría, al ronco mar gris de las costas australes de Chile. Una historia de lucha y de martirio cubre las vidas de los hombres, de los indomables héroes del carbón. Los he visto salir de la profundidad, tiznados y cansados, avanzando hacia sus arrabales inhumanos». De «El esplendor de la tierra» en *Viajes* (1955).

³⁶ «Los hijos de la costa»

³⁷ «Los hombres y las islas»

*Vuelven al mar en la noche invisible,
Vuelven a sus sarcófagos de sal.*³⁸

Se perpetúan, además, construyendo estatuas de piedra que desafían el tiempo de los seres humanos: «ellas tienen mi rostro // la grave soledad de mi patria, // la piel de Oceanía».³⁹

V. EL MAR Y SUS SECRETOS

El mar, eternidad, es un mundo oculto de elementos llenos de vida, «las vidas de la espuma» como señala el poeta en uno de los poemas de la sección. Esta imagen del océano como contenedor de vida viene reforzada desde el primer poema y en algunos otros del mismo Canto con el uso de metáforas relacionadas con el concepto «recipiente»: «copa acumulada de todo movimiento», «cavidad universal del agua», «cráter desollado», «vaso cerril», «copa sumergida», «copa de las vidas», «gruta de la vida». El mar sólo expulsa de su seno lo que carece de vida, «el relámpago de la escama», «todo lo que dejó de ser racimo».

¿Y cuáles son sus secretos? «tu sal», «tu miel», «tus pétalos», «tus cereales submarinos», «suaves ovas», «el relámpago de la escama» («El gran océano»). Es decir, toda la fauna y flora oceánica a la que irá dedicando los poemas que finalizan la sección: «Las aves maltratadas», «Leviathan», referido a la ballena, «Phalacro-Corax», «No sólo el albatros». De todos ellos, sin duda, destaca el poema «Mollusca gongorina», dedicado a los moluscos —de los que por cierto Neruda era un gran coleccionista⁴⁰— por su preciosismo barroco en el lenguaje que le asemeja, como apunta el calificativo, a Luis de Góngora.

Los peces son descritos frecuentemente con metáforas que resaltan la vertiginosidad de su movimiento: «relámpago muerto de la escama», «relámpagos de plata sumergida», «peces que cruzan como escalofríos», «blanca velocidad», «ciencias delgadas de la circulación».

Y llegamos al final del Canto, donde el poeta ha hecho propias las voces del océano, unificándolas en su ser. La descripción del océano magnificado y maravilloso adquiere su sentido general en el último poema, «Noche marina», cuando el poeta que habla en primera persona

³⁸ Rapa Nui»

³⁹ «Los constructores de estatuas»

⁴⁰ Cf. «El Malacólogo» en *Pablo Neruda. Por las costas del mundo*. Op.cit.

manifiesta su anhelo de identificación con el océano. Anhelo en un doble sentido: buscar una trascendencia existencial a través del renacer continuo del mar y el conocer más amplia y profundamente. El poeta se ha vuelto océano.

*Nocturno amor, seguí lo que elevabas,
Tu eternidad, la torre temblorosa
Que asume las estrellas, la medida
De tu vacilación, las poblaciones
Que levanta la espuma en tus costados:
Estoy encadenado a tu garganta
Y a los labios que rompes en la arena.*

Sus poderes los extrae de aquél cuyo mensaje ha descifrado frente al infinito marino, aquél cuyos «secretos ha respirado». A esos secretos que aludía ya desde el inicio. De manera que el Canto, con esta composición de cierre, presenta una unidad total, una línea de lo general a lo particular, un itinerario de progresivo descubrimiento de los secretos marinos hasta fundirse en el mismo océano.

* * *

Sirvan para concluir esta visión panorámica del Canto marino y esta particular «mirada oceánica» a los versos de Pablo Neruda, las propias palabras del poeta chileno, aprendiz perenne del océano, alzando la vista, una vez más, al inmenso Atlántico de regreso a Chile, «país oceánico»:

*Miro las pequeñas olas de un nuevo día en el Atlántico.
El barco deja a cada costado de su proa una desgarradura blanca, azul
y sulfúrica de aguas, espumas y abismos agitados.
Son las puertas del océano que tiemblan.
Por sobre ellas vuelan los diminutos peces voladores, de plata y transparencia.
Regreso del destierro.
Miro largamente las aguas. Sobre ellas navego hacia otras aguas: las
olas atormentadas de mi patria.
El cielo de un largo día cubre todo el océano.*

La noche llegará y con su sombra esconderá una vez más el gran palacio verde del misterio.

(“Oceanografía dispersa” en Confieso que he vivido)

BIBLIOGRAFÍA

- BELLINI, Giuseppe. *Viaje al corazón de Neruda*. Roma, 2000, Bulzoni Editore.
- NERUDA, Pablo. *Antología poética (2)*. Madrid, 1988, Alianza editorial. Prólogo y selección de Hernán Loyola.
- NERUDA, Pablo. *Canto general*. Madrid, 1997, Ed. Cátedra. Edición de E. Mario Santí.
- NERUDA, Pablo. *Memorial de Isla Negra*. Madrid, 1994, Editorial Visor. Edición de G. Bellini. Y la edición y notas de Hernán Loyola, Mondadori de bolsillo, 2004.
- NERUDA, Pablo. *Obras Completas*. Buenos Aires, 1968, editorial Losada, 2 vols.
- NERUDA, Pablo. *Pablo Neruda por las costas del mundo*. Prólogo, selección y referencias cronológicas por Jaime Quezada. Santiago de Chile, 1999. Editorial Andrés Bello.
- NERUDA, Pablo. *Residencia en la tierra*. Barcelona, 1989. Editorial Planeta.
- ROSALES, Luis. *La poesía de Neruda*. Madrid, 1978, Editora Nacional.
- ROVIRA SOLER, Jose Carlos. *Para leer a Pablo Neruda*. Madrid, 1991, ediciones Palas Atenea.
- SICARD, Alain. *El pensamiento poético de Pablo Neruda*. Madrid, 1981, editorial Gredos.
- TEITELVOIM, Volodia. *Biografía de Pablo Neruda*. Albacete, 2003, editorial Meran.
- VILLEGAS, Juan. *Estructuras míticas y arquetipos en Canto General*. Barcelona, 1976, editorial Planeta.

APÉNDICE

I. El gran océano

Si de tus dones y de tus destrucciones, Océano,
A mis manos
Pudiera destinar una medida, una fruta, un fermento,
Escogería tu reposo distante, las líneas de tu acero,
Tu extensión vigilada por el aire y la noche,
Y la energía de tu idioma blanco
Que destroza y derrumba tus columnas
En su propia pureza demolidas.

No es la última ola con su salado peso
La que tritura costas y produce
La paz de arena que rodea el mundo:
Es el central volumen de la fuerza,
La potencia extendida de las aguas,
La inmóvil soledad llena de vidas.
Tiempo, tal vez, o copa acumulada
De todo movimiento, unidad pura
Que no selló la muerte, verde víscera
De la totalidad abrasadora.

Del brazo sumergido que levanta una gota
No queda sino un beso de la sal. De los cuerpos
Del hombre en tus orillas una húmeda fragancia
De flor mojada permanece. Tu energía
Parece resbalar sin ser gastada,
Parece regresar a su reposo.

La ola que desprendes,
Arco de identidad, pluma estrellada,

Cuando se despeñó fue sólo espuma,
Y regresó a nacer sin consumirse.

Toda tu fuerza vuelve a ser origen.
Sólo entregas despojos triturados,
Cáscaras que apartó tu cargamento,
Lo que expulsó la acción de tu abundancia,
Todo lo que dejó de ser racimo.

Tu estatua está extendida más allá de las olas.

Viviente y ordenada como el pecho y el manto
De un solo ser y sus respiraciones,
En la materia de la luz izadas,
Llanuras levantadas por las olas,
Forman la piel desnuda del planeta.
Llenas tu propio ser con tu sustancia.
Colmas la curvatura del silencio.

Con tu sal y tu miel tiembla la copa,
La cavidad universal del agua,
Y nada falta en ti como en el cráter
Desollado, en el vaso cerril:
Cumbres vacías, cicatrices, señales
Que vigilan el aire mutilado.

Tus pétalos palpitan contra el mundo,
Tiemblan tus cereales submarinos,
Las suaves olas cuelgan su amenaza,
Navegan y pululan las escuelas,
Y sólo sube al hilo de las redes
El relámpago muerto de la escama,
Un milímetro herido en la distancia
De tus totalidades cristalinas.

CARTAS DE JORGE GUILLÉN
A PEDRO SAINZ RODRÍGUEZ
(7-AGOSTO1920 AL 9-JUNIO-1928)

Por JULIO ESCRIBANO HERNÁNDEZ
Doctor en Historia
Fundación Universitaria Española

En 1913, con 20 años recién cumplidos, Jorge Guillén terminaba los estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Granada, cuando Sainz Rodríguez aún no había ingresado en la Central para hacer la misma carrera. Entre 1917 y 1923, el licenciado por Granada que colaboraba con el diario *La Libertad* de Madrid, donde había comenzado estudios superiores de doctorado, logró el nombramiento de lector de español en la Sorbona;¹ reanudó los viajes por Europa ya iniciados siendo estudiante en el colegio de San Gregorio de Valladolid; conoció en París a Germaine Cahen, su futura mujer, e inició una correspondencia cordial con Sainz Rodríguez en la que se refleja su ágil y elegante estilo literario que lo conduciría al Premio Cervantes en 1976, primera edición de este galardón. Fueron estos años, marcados por la Gran Guerra, la época en la que se relacionó literariamente con Rainer María Rilke, Paul Valery y Miguel de Unamuno. El ritmo y la música concurrían en la vida y en la obra de Guillén en los felices años, del mismo modo que acompañaban también a sus compañeros de la Generación del 27: Gerardo Diego y García Lorca eran tenidos por músicos refinados y vir-

¹ Sustituyó como lector en dicha universidad a su amigo poeta Pedro Salinas.

tuosos pianistas; e incluso, su primera esposa Germaine Cahen con quien compartía la admiración por Ravel, Debussy y Stravinski, tocaba el piano con la maestría de los buenos intérpretes. García Lorca, además de cursar Derecho y Filosofía y Letras había estudiado música con Manuel de Falla,² deja claro a través de la correspondencia que mantuvo con Guillén durante la década de los años 20³ que no olvidaba la fina sensibilidad de Germaine para el canto, la melodía y la armonía instrumental ni la gracia de Teresita, a quien contaba «el cuento de la rana que tocaba el piano y cantaba cuando le daban pasteles».⁴ En este ambiente sonoro era normal que resumiera Jorge toda su obra poética en el *Cántico*,⁵ creando un mundo de metal y cuerda donde participaran las formas musicales clásicas, sin acordes de muerte. Realmente era así el mundo de Guillén que fascinaba a García Lorca: «tus poemas de *Litoral* que ya conocía, prodigiosos. Cada vez se me adentra más tu poesía limpia, hermosa (eso es). Hermosa, llena de una emoción divina, completamente conocida por intacta. Ya te recitaré de memoria tus décimas. Aquí las recito a los amigos y se conmueven» [...] «Hay una fragancia natural tan extraordinaria en tu poesía que, bien sentida, puede tener hasta don de lágrimas» [...] «No me prives del regalo de tus poemas».⁶

Las cartas, que envió Jorge Guillén a su joven colega Pedro Sainz durante esta década de los años veinte, se reproducen a continuación para mostrar la valía intelectual y las inquietudes del gran poeta vallisoletano en la etapa histórica que dio a luz a una generación de literatos unida en

² Se han publicado doce cartas de García Lorca a Falla, «suspiro de Boadil diluido en música», en las que tiene presente a la familia; en especial a María del Carmen, hermana del gran músico y maestro, a quien define el poeta como «suspiro de la reina Zalima diluido en repujados». Cf. *García Lorca, cartas, postales, poemas y dibujos*. Edición, Introducción y Notas por Antonio Gallego Morell. Madrid. Editorial Moneda y Crédito. 1968, 175 pp.

³ Unas treinta cartas de García Lorca a Jorge Guillén están publicadas en las *Obras completas* del poeta de Fuentevaqueros, pp. 1595-1629. Cf. GARCÍA LORCA, Federico. *Obras completas*. Recopilación y notas de Arturo del Hoyo. Prólogo de Jorge Guillén. Epílogo de Vicente Aleixandre. Decimoquinta edición. Madrid. Ed. Aguilar. 1969, 2018 pp.

⁴ Teresita y Claudio eran los dos hijos de Jorge Guillén y Germaine Cahen.

⁵ Esta obra fue editada por primera vez en 1923, en la *Revista de Occidente*, y constaba entonces de setenta y cinco poemas solamente. Cuando en 1950 se publicó en Buenos Aires la versión final contaba con trescientos treinta y cuatro poemas, divididos en títulos que recuerdan a San Juan de la Cruz: «Al aire de tu vuelo», «Las horas situadas», «El pájaro en la mano», «Aquí mismo» y «Pleno ser». Amor y paisaje, serenidad y optimismo se funden, en armonía cósmica, en este poemario de Guillén. Tras el *Cántico* surgió el *Clamor*, presencia de las cenizas de la vida, y en 1957 introduce elementos de dolor y de muerte, cual lo hiciera el premio Nóbel japonés en su obra *El clamor de la montaña*.

⁶ Carta fechada a comienzos de 1927. García Lorca escribe las mencionadas treinta cartas a Jorge Guillén entre 1925 y 1928, años en los que se forma la famosa generación de poetas.

torno a la figura de Góngora, en quien Guillén centró su tesis doctoral con una investigación sobre *Polifemo*, defendida en 1924. El poeta cordobés tan denostado por su coetáneo don Francisco de Quevedo en frases de esta guisa, «Yo te untaré mis obras con tocino // porque no me las muerdas, Gongorilla»⁷, enlazaría a la Generación del 27, de la que forma parte Jorge Guillén, cantor también del clamor y del aire. En España mantuvo contactos con poetas y artistas de esta generación en cuyos actos fundacionales participó activamente, tanto en el homenaje a Luis de Góngora en Madrid como en los actos que organizó en el Ateneo de Sevilla el torero Ignacio Sánchez Mejías.⁸

Las cartas de este periodo, transcritas a continuación y reproducidas literalmente, están todas manuscritas y se conservan en el archivo de Sainz Rodríguez ordenadas y catalogadas con la signatura transcrita en las notas a pie de página. Sentimos no tener copia de las respuestas dadas a tan singular correspondencia de la década.

⁷ Son los endecasílabos con los que se inicia el primer cuarteto del soneto que continúa describiéndolo así : «perro de los ingenios de Castilla, // docto en pullas, cual mozo de camino; // apenas hombre, sacerdote indino, // que aprendiste sin cristus la cartilla; // chocarrero de Córdoba y Sevilla, // y en la Corte bufón a lo divino. // ¿Por qué censuras tú la lengua griega // siendo sólo rabí de la judía, // cosa que tu nariz aun no lo niega? // No escribas versos más, por vida mía; aunque aquesto de escribas se te pega, // por tener de sayón la rebeldía.» Además de esta acusación, don Francisco lo presenta como jugador incorregible: «No altar, garito sí; poco cristiano, // mucho tahúr; no clérigo, sí arpía» ... También critica sus coplas y literatura con dureza e ironía: «Vuestros coplones, cordobés osado», «Quien quisiere ser culto en sólo un día // la jeri, aprenderá, gonza siguiente», «¿Qué captas, nocturnal, en tus canciones, // Góngora bobo, con crepusculallas?»

⁸ Andrés Amorós en su biografía sobre Sánchez Mejías dice que muy pocos podrían compararse en el siglo XX y lo pone al lado de Chaplin, Picasso, Lawrence de Arabia y otros hombres inolvidables. Acerca de él escribieron Miguel Hernández, García Lorca en su antológica elegía *Llanto por la muerte de Ignacio Sánchez Mejías*, Rafael Alberti quien hizo el paseillo con la cuadrilla del torero tras su muerte en agosto de 1934 y otros poetas. Años antes, en 1927, se había retirado de los ruedos, pagó el viaje a Sevilla a los poetas jóvenes que querían rendir homenaje a Góngora en su tricentenario y los reunió en su finca. En 1934 volvería a los toros, frecuentaría la casa de Jorge Guillén, donde conoció a la hispanista francesa Marcelle Auclair, y moriría por la gangrena al no conocerse los antibióticos para evitarla.

– 1 –

Valladolid⁹

Galera vieja, 2

7 de agosto de 1920

Señor Don Pedro Sainz Rodríguez

Mi querido y admirado amigo: Regreso de París y me entero de su rotunda victoria universitaria.¹⁰ No sabe usted cuanto celebro que su joven sabiduría haya alcanzado tan solemne y pronta consagración, y que el compañero de algunos días inolvidables de París comience su carrera pública bajo augurios tan propicios.

Se lo escribiré al señor Baruzzi¹¹ que, por cierto, saldrá a España en el otoño próximo para trabajar más ahincadamente y con un fervor creciente en los misterios de San Juan de la Cruz, tan misteriosísimo y admirabilísimo poeta.

Le agradecería que me comunicase —dentro de la más absoluta discreción— ciertas noticias que no pueden serle desconocidas a usted, que lo sabe todo. Me interesaría saber quienes son los amigos y enemigos españoles del Sr. Zahuda, el hebraizante hebreo, y del Sr. Fitzmaurice (sic) Kelly, el hispanista inglés.¹² Todo ello se relaciona con cierta cátedra de español en Londres, de que tendrá usted nuevas. A pesar de que el momento debe ser dedicado al reposo estival, como exigen las más venerables tradiciones, le quedaría muy reconocido si quebrantara la otra tradición española de la pereza epistolar y de que diese señales de vida lo antes posible a su devotísimo

Jorge Guillén

⁹ PSR 1/1-249

¹⁰ Se refiere al triunfo logrado en marzo de 1920, con 23 años recién cumplidos, al obtener Sainz Rodríguez la cátedra de Literatura de la Universidad de Oviedo, a la que también se había presentado Lomba y Pedraza. El tribunal estaba presidido por Mario Méndez Bejarano.

¹¹ Se refiere al investigador francés Jean Baruzzi, creador de la Escuela Ahistórica de la mística que sostiene la originalidad de los místicos españoles, quienes con independencia de las condiciones históricas descubren los símbolos decisivos de su espiritualidad.

¹² Era miembro correspondiente de la Academia Española de la Lengua y de la Real Academia de la Historia, catedrático en Oxford y en Cambridge, profesor en el King's College de Londres, erudito británico fallecido en 1923.

– 2 –

París, 23 de agosto de 1920¹³

Señor Don Pedro Sainz Rodríguez

Mi muy querido amigo: Le he escrito una carta —y no sé si a estas horas habrá llegado a su poder—. Le escribo de nuevo y con toda urgencia, porque estoy haciendo gestiones por un asunto, en el que usted podría prestarme una ayuda valiosísima.

Me dirijo a usted para recomendarle a mi mismo con el máximo interés que pueda poner en una recomendación. ¡Es tan buen amigo mío este querido Jorge Guillén! Y como creo que también lo es de usted, y aunque esta amistad es reciente, prendió en tan buen terreno y arraigó tan bien, que espero que me atenderá.

Precisamos.

Asunto. Cátedra de español en el King's College, de la Universidad de Londres —vacante por jubilación de Fitzmaurice Kelly—. (Le supongo enterado de todo ello)

No sabe usted hasta qué punto, por circunstancias especialísimas, que en otro momento le detallaré, resolvería mi situación obtener esta cátedra, precisamente en Londres. (Hay en todo esto como una disposición providencial admirable, que me anima a insistir en esta empresa)

Yo sé la íntima amistad de D. Adolfo Bonilla¹⁴ con Fitzmaurice.

Yo sé la íntima amistad de usted con D. Adolfo Bonilla —que le considera con justa honra para el uno como para el otro— su discípulo amado.

Por consiguiente, me parece que sería de excepcional interés que usted solicitase del Sr. Bonilla una carta, en que éste me recomendara en términos especiales a Fitzmaurice.

No sabe usted lo que se lo agradecería. No puede presentarse una ocasión en que con más interés pueda solicitar un favor de su buena amistad. Espero que me contestará usted a la mayor brevedad, y no necesito recomendarle la

¹³ PSR 1/1-255

¹⁴ Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926) estudió, según la costumbre de la época, las carreras de Derecho y Filosofía y Letras. Fue especialista en Derecho Mercantil y Asesor de la Bolsa de Madrid. Su gran pasión, sin embargo, fue la literatura: publicó libros de caballería como *Baladro de Merlín*, *Demanda del Sancto Grial*, *Tristán de Leonís*, *Tablante de Ricomonte*; también ediciones críticas de textos clásicos y, sobre todo, impulsó la edición de las Obras Completas de su maestro Marcelino Menéndez Pelayo.

natural discreción en la reserva de este asunto. No sé qué dirección darle para esa o esas cartas.

Lo mejor será que me mande usted todo a las siguientes señas: Mademoiselle Germaine Cahen. 27, Avenue de la Grande Armée. Paris, XVI.

Para que comprenda usted esto y le sea perfectamente inteligible, me bastaría decirle que esa señorita es mi novia. Ya le contaré cosas. Agradecidísimo a todo, le estrecha la mano muy cordialmente su devotísimo

Jorge Guillén

Muchos recuerdos de M. Baruzi y de Aurelio Viñas.

Le envío por duplicado esta carta porque no sé donde se encuentra en esta dispersión forzosa de «las imperiosas vacaciones» .

13, rue d'Alexandrie 3

– 3 –

París, (2º) de Enero de 1922¹⁵

Mi muy querido y admirado amigo Pedro Sainz: Buen año nuevo, es decir, libros y primavera etc., etc. Total: fecundidad, fecundidad. (Esto va más bien dirigido a mí que a usted, gran garañón de España). No le escribo para darle un sablazo, pero, consecuencias de la fecundidad, no tengo más remedio que recordarle la su promesa de mandarme el discurso sobre Clarín y el libro sobre Gallardo.¹⁶ He leído en los periódicos que ha dado usted una conferencia sobre Rubén. Ya sabe que eso me llega al corazón y que será para mí una fiesta un Rubén de Pedro Sainz. Si publica usted algo sobre nuestro poeta, le suplico encarecidamente que me lo envíe a la mayor brevedad.

Y perdóneme el carácter pedigüeño de esta carta. Tiene usted y no yo, la culpa. Me casé en Octubre, estuve en Mallorca, reanudé las clases de la Sorbona, estoy comenzando a instalar mi casa, que es suya, 13, rue d'Alexandrie. Escribame. Le abraza cordialmente su muy deudor

Jorge Guillén

París 13, rue d'Alexandrie (2ª)

– 4 –

(Telegrama)¹⁷

Pedro Sainz Rodríguez

Calle del Pr (sic)

25 – julio- 1922

Agradecidísimo carta magna. Hoy creo en Dios. Gran abrazo. Jorge

¹⁵ PSR 1/2-1

¹⁶ Se trata de las obras que publicó Sainz Rodríguez en 1921. El libro sobre Gallardo es su tesis doctoral *Bartolomé José Gallardo y la crítica literaria de su tiempo* y el discurso sobre Clarín es el que pronunció en la apertura del curso académico 1921-1922 en la Universidad de Oviedo, *La obra de Clarín*.

¹⁷ PSR 1/2-35

– 5 –

2 de Abril de 1923¹⁸

Querido amigo: Sé de usted por comunes amigos y por los papeles impresos. Por desgracia, usted y yo llevamos el casticismo en lo epistolar hasta su extremo. Y claro: si inicio hoy la retirada de tan avanzada posición es impelido por las circunstancias, porque las circunstancias vienen empujando.

(Entre paréntesis: me prometió usted mandarme algunas de sus recientes obras y todavía no me he consolado de no haber recibido ninguna. Por lo menos, el discurso sobre el gran asturiano, difícil de adquirir desde aquí, ¿lo tiene usted ya agotado?)

Hela, hela por do viene —la terrible oposición... Y yo acudo a usted, querido amigo, para salvar las primeras dificultades previas, tan previas, ¡ay!— Han pasado los años. Los últimos exámenes están ya lejanos. Y yo le pregunto a usted, sólo a usted —porque no quiero entenderme con nadie más, y porque no puedo entenderme con nadie más sobre este arduo, inocente y para mí angustioso asunto: yo no puedo ponerme ahora a volver a aprender de nuevo todas las lenguas sabias que ese último paso supone —lo que equivaldría a rehacer toda la carrera, o la mitad de la carrera por lo menos. Pero ¿no sería posible lo más humano, lo más inteligente —tal vez— lo más fructuoso para mi desarrollo profesional?: reemplazar un programa de declinaciones y conjugaciones, que no se articulan de ninguna manera en una cultura general de letras por un programa de historia, de cuantas cuestiones de historia —religión, arte, literatura, filosofía etc. — pueden prepararse de un modo serio, pero no mecánico e infantil, como sería para mí ahora los rudimentos de una gramática oriental? Si esto no es posible, dígame usted lo que debo hacer. Yo preferiría más que una benevolencia amistosa, la exigencia de un programa potable: yo lo preciso seriamente, con esa seriedad del examinando que ya no es un zangolotino. No acudo a usted para pedirle gollerías: lo que deseo es unos programas que exijan un trabajo que no sea el horrendo mecanismo infantil: un trabajo serio, de cultura histórica y literaria, bien; pero incrustarme pedruscos en la memoria ¡no me es ya posible!

Yo sé que usted es todopoderoso y que podrá llegar a la solución razonable. Le ruego ante todo que me conteste con toda franqueza acerca de la verdad de la situación y de sus soluciones posibles. Yo sé que usted puede hacerme un gran favor, por eso dentro de la mayor discreción, para que llegue a oídos de mi familia, ¡cómo me rejuvenece este miedo de estudiante de estudiantina!, se lo pido y le encarezco su importancia y mi agradecimiento.

¹⁸ PSR 1/2-70

En suma: ¿qué debo preparar? ¿qué materias? ¿qué programas? En Junio no podría ser ya. ¿Y el próximo Setiembre? Contésteme pronto.

Muy agradecido, y siempre su invariablemente amigo

Jorge Guillén

París, 13, rue d'Alexandrie (2ª)

– 6 –

2 de Abril¹⁹

Querido amigo: No sabiendo dónde se encuentra usted en este momento, me ha parecido lógico enviarle la carta que acabo de escribirle a la Universidad de Oviedo. Pero ahora me entran temores de que no esté usted en Oviedo. Si no se la mandasen enseguida, ¿quiere usted hacer el favor de reclamar esa carta? Si no llegase a sus manos, le escribiría de nuevo sobre el asunto que deseo poner en su conocimiento.

Abrazos muy cordiales de su devotísimo

Jorge Guillén

París, 13, rue d'Alexandrie (2ª)

– 7 –

16 de Abril de 1923²⁰

Querido amigo: ¿Recibió usted mis cartas, una a Oviedo, otra a Madrid dirigidas? ¿Ha visto usted a nuestro común y gran amigo Aurelio Viñas?

Vi en su periódico recientemente su traslado burocrático a Madrid. ¡Es usted prodigioso! Muy bien. Lo felicito. Querido Sainz: acuérdesse de lo que le encargaba en mi carta. Tenga la bondad de contestarme pronto, se lo agradeceré de veras.

Siempre cordialmente suyo

Jorge Guillén

París, 13, rue d'Alexandrie (2ª)

¹⁹ PSR 1/2-71

²⁰ PSR 1/2-76

– 8 –

18 de Mayo de 1923²¹

Mi querido amigo: Muchas gracias por todo. Ante todo por su ensayo sobre Clarín,²² que me ha puesto ante lo ojos —por primera vez— su figura y su vida, armónicamente representadas. Este es el primer Clarín organizado que llega a mi conocimiento. Me parece indispensable dentro de la bibliografía clariniana. ¡Qué bien surgen él y su época, los diferentes rincones y ambiente de la época que lo atraviesan y se le atraviesan! La provincia, las redacciones de los periódicos, los claustros universitarios, cierta ramplonería en lo material y en lo moral de aquella constante vida de provincias que va de su provincia a Madrid, al Madrid de entonces, tan poblachón aún, ese tono chabacano que le comunican sus andanzas por periódicos satíricos y otras cacharrerías, y en ese fondo, una cultura, y más aún, una nobleza íntima, una vigilancia moral y mental, una alteza que sobrepasan el fondo que le relegan a la categoría de telón pobre y reducido de un destino que se sabrá por sí mismo, sin ninguna belleza decorativa. Es el mismo contraste que se observa en Larra, pero su Madrid y sus 1830 y tantos, más estilizados por la distancia y con el encanto de la decoración romántica —sombreros de copa, levitas, etc.— no les juzgamos tan destartalados como esa Restauración alfonsina. Yo siento a la época y a su escritor en todos sus cruces e irradiaciones leyendo su ensayo. Por eso lo guardo como un documento insustituible. Luego, en cuanto a ese precoz equilibrio, esa serenidad que hay en su estilo, sólo le diré que me parecen de la mejor calidad espiritual. Bien, bien, querido Sainz: mil gracias por ese organizado y sugeridor Clarín.

Gracias también, —y muy expresivas, y muy singularmente efusivas— por lo que se refiere a mi asunto académico. «En sus manos encomiendo mi espíritu» le repito. Todo cuanto usted haga, estará bien hecho, y lo doy por inmejorable. Hable usted a Bonilla, si así lo cree oportuno. A mí me importa en extremo que esas gestiones sean eficaces: yo confío plenamente en que usted no puede intervenir en todo ello sino en la máxima eficacia. No se trata, querido Sainz, de una bagatela: tengo que resolver eso precisamente para después «intentas lo principal». Me escribe usted que para el 20 o cosa así, ya tendría usted soluciones concretas. Estoy seguro de que así será, de que sus palabras son actos de buen amigo.

²¹ PSR 1/2-87

²² Se trata de *La obra de Clarín. Discurso leído en la apertura del curso académico 1921-1922 en la Universidad Literaria de Oviedo*. Madrid. Gráfica Ambos Mundos. 1921, 94 pp. Éste es el ensayo que envía a Guillén. Posteriormente será publicado en *Revista de las Españas*. Tomo II. 1927; en *Evolución de las ideas sobre la decadencia española*. Madrid. Rialp. 1962, pp. 334-429 y en *Dos discursos académicos sobre Leopoldo Alas*. Prólogo de Santiago Melón Fernández. Oviedo. Servicio de Publicaciones de la Universidad. 1986, 183 pp.

No me olvide. Escríbame pronto. En cuanto a lo de las sociedades históricas, lo tengo pedido y se lo mandaré en cuanto lo tenga.

Le abraza, muy cordialmente suyo,

Jorge Guillén

París, 13, rue d'Alexandrie (2^a)

– 9 –

15 de Junio de 1923²³

Mi muy querido amigo: 15 de junio. Hacia el 15 de Setiembre quisiera caer en Madrid. ¿Cómo? De aquí allá, debo aprovechar el tiempo. ¿Qué hay de aquello? Hoy escribo también a Aurelio Viñas encargándole que le vea a usted y que se ponga de acuerdo con usted para que me envíe los programas — generales o singulares— que debo preparar generales o singulares, según el resultado de sus gestiones.

Yo he presentado ya mi dimisión en la Sorbona. Me voy con mi música a otra parte. ¿A dónde? Ante todo a Madrid, donde pasará gran parte de este invierno. Allí tendremos ocasión de vernos muy frecuentemente. Porque ya he visto en la Gaceta la combinacioncita ministerial que le permite no dejar a nuestro querido Madrid. Muy bien. En cuanto a lo que a mí se refiere, mi año será bueno si es bueno este mes de Setiembre. Mucho, mucho le agradeceré todas esas gestiones, perdóneme tanta tabarra, perdóneme.

Espero sus noticias.

¡Ah! Ya le he visto formando parte de la Historia de la Literatura española. ¡Bravo, bravo! En ese punto, ese libro tiene razón que le sobra.

Adiós. Le abraza cordialmente siempre suyo.

Jorge Guillén

²³ PSR 1/2-98

– 10 –

Provius, 9 de Julio de 1923²⁴

Querido Sainz: Mi hermano José, encargado de reexpedirnos la correspondencia aquí, a Provius, donde estamos pasando unos días, me escribe que ha perdido las cartas a mí dirigidas al llevarlas al correo. Una ya sé de quién es. ¿La otra es la de usted? Ocurrió esa pérdida el jueves o viernes de la semana pasada. (Hoy es lunes 9) Espero con impaciencia su carta, esa carta nada extraño que una pérdida, una desgracia me haga pensar en ella antes que en toda otra.

¿Dónde está usted? ¿En Madrid? ¿De veraneo? Leo en los periódicos que preside usted violentas sesiones ateneísticas. Luego está usted en la Corte.

Estamos a 9 de Julio. ¿Cómo voy a pasar el puente de Setiembre? ¿Y esos programas generales o particulares? ¿Qué debo preparar? Ya advierte usted que hay lágrimas, lágrimas universitarias, pero lágrimas en mi voz y en mi pluma. Escríbame. Y perdone, una vez más, esta lata, que para mí lo es aún más agudamente que para usted. Escríbame. Deme precisiones. Escribo a Aurelio Viñas hoy también. Póngase de acuerdo con él, si es necesario. Ya sabe mi dirección: 13, rue d'Alexandrie. París, (2^a).

Gracias —e infinitas—

Suyo, siempre, cordialmente

Jorge Guillén

Valladolid, Constitución, 12

²⁴ PSR 1/2-107

– 11 –

5 de Octubre de 1923²⁵

Mi querido amigo: Supongo que ha llegado hace ya días el aparato de París. Haga el favor de confirmármelo para mi tranquilidad. ¿Cómo sigue su padre? Ya lo ha visto usted: no fui. No fui a Madrid porque, en los días que siguieron al fallecimiento de mi madre, no hubo medio de dejar esta casa. Calcule usted cuánto lo deploraría yo que tenía ya hecha mi pequeña preparación. Quede, pues, la combinación para Junio próximo. Ahora dígame: ¿se suspenderá, como consecuencia de la medida general del Directorio, la oposición a la cátedra de La Laguna? ¿y la de Bibliología?

Por ahora no creo que vaya a Madrid. Aquí me tiene usted, en la patria chica, a su disposición. ¿Cuándo, cuándo le veré? Mientras tanto, que Dios y la Poesía nos conforten. Le abraza, siempre suyo

Jorge Guillén
Valladolid,
Constitución, 12

– 12 –

(Telegrama)²⁶
Pedro Sainz Rodríguez
3- noviembre- 1923
Felicítole triunfo. Muy cordialmente le saluda - Jorge Guillén

²⁵ PSR 1/2-136

²⁶ PSR 1/2-155

– 13 –

19 de noviembre de 1923²⁷

Mi querido amigo: Es usted el hombre más grande entre los contemporáneos del Directorio. De todo corazón, enhorabuena, cordialísima enhorabuena. Todo sale a pedir de boca,... cuando hay boca que sepa y que merezca. ¡Bien, muy bien ese Destino domesticado, domeñado, avasallado! ¡Qué ejemplo, amigo Sainz, qué ejemplo nos da usted a todos! Ya le dije mi alegría —por telegrama— que debió llegar el día del banquete. Le pido, ahora, ya apoltronado en su poltrona matritense, que me escriba. Para decirme, además de lo que le venga en gana, si recibió mis cartas referentes al aparato para su padre y si recibieron este aparato.

Yo no iré por ahora a la Corte. Aquí estoy, bastante retirado en mi luto y en mis soledades literatescas, hojeando cosas. Entre otras un breve «Rubén Darío en Mallorca» me falta sólo para darle cima, tener conocimiento directo de aquella novela inacabada «El oro de Mallorca» que se publicó en *La Nación*, de Buenos Aires, y todavía no recogida en volumen por los torpes editores del poeta. He acudido a varios amigos de Madrid y de otras partes. Nadie posee ni me da razón de esos números de *La Nación*.²⁸ A usted acudo en última instancia, a usted, sumo bibliógrafo. ¿Sabe usted de ese *Oro de Mallorca*?²⁹ ¿Quién lo tiene, lo presta, lo vende o lo regala? Mucho le agradeceré su noticia.

Otra cosa. No tengo la Historia de Hurtado y Palencia. ¡Hombre! La verdad... Ya no soy estudiante... ¿Y si por indicación de usted me la mandaran, con profesional generosidad, que yo agradecería muy mucho? Le lanzo a usted esta indicación, así, en el aire, sin insistir demasiado.

Querido Sainz: mil felicitaciones. Y ahora que tiene de seguro tiempo, escríbame. Muy suyo, siempre, y cordialmente.

Jorge Guillén.

Valladolid,

Constitución, 12

²⁷ PSR 1/2-184

²⁸ Se trata de los artículos publicados en el periódico argentino *La Nación* (4 –diciembre– 1913, p. 9; 7 –diciembre– 1913, p. 11; 27 –diciembre– 1913; 21 –febrero– 1914, p. 6; 23 –febrero– 1914, pp. 4-5 y 13 –marzo– 1914, p. 7).

²⁹ Se refiere a la obra mencionada anteriormente, que publicó en *La Nación* Rubén Darío (*Oro de Mallorca*. Edición introducción y notas de Carlos Meneses. Madrid. Ed. Devenir. 1990).

– 14 –

24 de enero de 1924³⁰

Querido amigo: Todavía en Enero, vaya ante todo una felicitación cordialísima de Año Nuevo. Diré como en el comercio: Confirmando mis cartas fecha tal y tal... Son varias. Bueno, no he de enfadarme: conozco esa dolencia epistolar, yo también la padezco. Continúo, pues, y hoy le pregunto: ¿quiere usted completar su magna obra de magna amistad, iniciada el verano pasado, y ponerse al habla con el Sr. Daza, para precisar los textos que debo consultar referentes a su asignatura? Es lo único que me faltaba por atar. Por Dios, Sainz, un pequeño esfuerzo y escríbame cuatro líneas —o cuatro mil, mejor—. Aunque ya había empollado bastante el verano pasado, pienso volver a empezar mi preparación a principios de febrero. Estoy decidido a terminar de una vez, y a salir bien de ese trance; esté seguro de que no dejaré en situación desairada a mi mecenas universitario. Pienso ya en la memoria. Reuniendo apuntes ya hechos, y allegando nuevos elementos, quisiera presentar —¿qué le parece a usted?— este trabajo: un comentario estético al Polifemo gongorino, estrofa por estrofa, como punto de partida para una Estética general de Góngora. Quisiera, como es natural, apelar a sus luces y consejos en tan ardua y atrayente materia. Ante todo ¿juzga usted pertinente, para esa ocasión, semejante tema desde el punto de vista y con las maneras intelectuales que usted puede figurarse? ¿Convendría o no convendría?

A comienzos de la primavera iré a Madrid. Para esa fecha, desearía llevar ya asentados mis trabajos. No olvide lo del Sr. Daza. Y volveré a llamarle, con toda justicia y con profunda gratitud, mi mecenas universitario.

Siempre suyo, cordialmente.

Jorge Guillén
Valladolid,
Constitución, 12

³⁰ PSR 1/2-206

– 15 –

6 de febrero de 1924³¹

Querido Sainz: Bueno, por Dios y por la Virgen, ¿quiere usted hacerme el favor de contestar a mi última carta? Me falta lo del sanscrito. Hable con el Sr. Daza. Se lo suplico. Se lo agradeceré.

Suyo,

Jorge Guillén

París 27, Avenue de Grande Armée

– 16 –

7 de Octubre de 1924³²

Querido amigo: Bien, muy bien. Le felicito de todo corazón. Ayer estuve con Don Miguel y él fue quien me contó lo ocurrido... Por cierto, se refirió a usted con gran calor fraternal... Muy bien, muy bien, muy bien. Que conste.

Hasta pronto. Suyo, siempre, con un abrazo

Jorge-

Valladolid,

Constitución, 12

³¹ PSR 1/2-211

³² PSR 1/2-378

– 17 –

(Tarjeta postal en blanco y negro. 9x14 cm. «Valle de Jovellanos» . Gijón)³³
Señor Don Pedro Sainz y Rodríguez
Círculo de Bellas Artes. Madrid
Abrazos. El verano se acaba. ¡Ay!
Jorge Guillén

La Arena, 27–Agosto–925 (sic).

– 18 –

17 Setiembre 1925³⁴

Mi querido Pedro Sainz: Leo hoy en La Enseñanza una Real Orden del día 6 —en la Gaceta— que le adjunto. Luego, ¿nuestras oposiciones serán, comenzarán en la primera quincena de Octubre? Le agradecería muchísimo que me pusiese dos letras, diciéndome lo que sepa respecto a esa fecha tremenda. De su contestación dependerá mi regreso a Madrid. La espero, pues, con gran interés.

(Lo más sencillo sería, claro, dirigirse a Don Ramón. Sencillo, sobre todo, de compañero a compañero.)

Abrazos. Suyo

Jorge Guillén

³³ PSR 1/3-95

³⁴ PSR 1/3-98

– 19 –

Murcia

Hotel Reina Victoria

8 de febrero de 1926³⁵

Querido D. Pedro: Llegué, tomé posesión, expliqué.

Sol, claridades, bellezas modestas. Urbanización afro-ibérica. Muros y torres torrados, tostados, color de cacahuet. Pero ahogo dictatorial. Todo, sometido al Poder constituido.

Y yo, mientras, entre Boscán y Garcilaso, (yo, remontándome y luego resulta que los chicos no sabían qué es égloga), buscando casa. Abundancia de casas de la edad de piedra —ra sí, de la piedra pulimentada... Pero he encontrado al fin, una buena con todos los artefactos más raros y sorprendentes en Murcia: water closet, baño, calefacción central, ascensor. Todo esto se cuenta aquí, como los Saavedra Fajardos locales, por los dedos de una mano. En suma, una perla.

Y he aquí el conflicto. ¿Me decido a alquilar? ¿Alquilo o no alquilo? ¿Me instalo? Cuestión previa: Granada. ¿Escribió usted a Redondo? Estoy por irme a Granada estos Carnavales. Pero quisiera saber primero si usted sabe algo de Redondo. No deje de escribirme —enseguida— se lo agradeceré.

Otra vez y siempre. Muchas Gracias. Gracias, querido D. Pedro. Y siempre suyo. Con abrazos

Jorge Guillén

¿Qué tal en Jaén? ¿Y Tamagito?

³⁵ PSR 1/3-174

– 20 –

Murcia, 25 de mayo de 1926³⁶

Mi querido D. Pedro: ¿Lo ve usted? Era fatal. Enhorabuena por esa mística de 5.000 pesetas. Y enhorabuena a nosotros, que vamos a conocerla.³⁷

A propósito. Habrá usted recibido el primer número de la nueva serie que del Suplemento de «La verdad» ha salido. Sale y saldrá «a cura » de Juan Guerrero.³⁸ Yo lo ayudo en esa cura. Le agradeceríamos extraordinariamente que nos mandara un capítulo —menos, si prefiere, unas páginas— del libro antes de que se publique, y así, las primicias en «La Verdad» valdrán de reclamo.

Pronto, tras los terribles exámenes, caeré en Madrid —y en una casa, claro, Romanones, 7— Salude al compañero de desgracia, Alcázar, a quien esperamos para esa dulce tarea del Tribunal.

Suyo, con la más cordial enhorabuena y con abrazos

Jorge Guillén

Recuerdos de Guerrero.

³⁶ PSR 1/3-221

³⁷ Hace referencia al Premio Nacional de Literatura que recibió este año por su obra *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*. Éste fue compartido con Manuel Azaña Díaz, quien también recibió cinco mil pesetas por su trabajo sobre la *Vida de don Juan Varela*. El jurado se había reunido en el mes de mayo siendo presidente Gabriel Maura Gamazo y vocales Pedro Salinas, Andrés Ovejero, Ramón María Tenreiro y Gerardo Diego. Por unanimidad les adjudicaron el premio.

³⁸ Se trata de Juan Guerrero Ruiz, gran amigo de los poetas de la Generación del 27, a quien García Lorca nombró «cónsul general de la poesía española». Estudió en Madrid en la Universidad Central donde se doctoró en Derecho (1913-1919). Fue secretario de la revista *Índice* (1921-1922), fundada por Juan Ramón Jiménez, y fundador del suplemento literario murciano *La Verdad*. Con Jorge Guillén creó la revista *Verso y prosa* (1927-1928) y al terminar la guerra civil fundó en Madrid la Editorial Hispánica (1940) de la que surgió posteriormente la colección Adonais. Los poetas del 27 eran un grupo de amigos asiduos a las tertulias en torno al mecenas Ignacio Sánchez Mejías: Pedro Salinas, Jorge Guillén, Gerardo Diego, Federico García Lorca, Dámaso Alonso, Vicente Aleixandre, Rafael Alberti, José Bergamín, Melchor Fernández Almagro. Otros, menos asiduos a estas reuniones, fueron Juan Larrea, Pedro Garfias, Emilio Prados, Luis Cernuda, Manuel Altolaguirre...

– 21 –

(Tarjeta postal en blanco y negro. 9x14 cm. «San Juan de Letrán». Valladolid)³⁹
Valladolid, 27 Agosto 1926

Señor Dn.
Pedro Sainz y Rodríguez
Conde de Romanones 7 y 9
Madrid

Abrazos y recuerdos. Y enhorabuena al Secretario de la Cámara del Libro

Jorge Guillén

– 22 –

Universidad Literaria
de Murcia – Particular-
Capuchinas, 6

14 de Marzo de 1927⁴⁰

Querido Pedro: Para mi edición de las octavas gongorinas, y por lo tanto del «Panegírico de Lerma», necesito los comentarios a este dichoso poema. El de Pellicer me lo va a mandar Salinas. El de Salcedo Cormel («Comentarios a Góngora») lo estoy buscando en Madrid, y no lo encuentro. Debo, pues, acudir a usted. ¡Oh gran BIBLIÓFILO! ¿podría usted ponerme en relación con quien me lo prestase o me lo vendiese?

Una vez más, mi agradecimiento.

He tenido noticias recientes de usted por Alcázar y por mi padre. Alcázar y yo estamos tratando de organizar su viaje a Murcia. En cuanto Verso y Prosa, desde luego, es usted suscriptor. Pero ¡séalo usted prácticamente Véase Crítica de la razón práctica, capítulo, «Vida precaria de las revistas de joven literatura...»).

Suyo siempre, con un abrazo.

Jorge Guillén

³⁹ PSR 1/3-299

⁴⁰ PSR 1/3-444

– 23 –

VERSO Y PROSA
BOLETÍN DE LA JOVEN LITERATURA
MURCIA
Capuchinas, 6

9 de Junio de 1928⁴¹

Querido Pedro: Fue aprobado Don Javier Echarri: Se conciliaron Justicia y Amistad ¡gracias a Dios!

(También en Enero atendí al R. Raimundo, que usted me envió. Pero usted que lo comprende todo, me excusará de esta vergonzosa negligencia epistolar)

Recibí también los anuncios de «Los Clásicos Olvidados » con un programa interesantísimo. Y claro que difundí cuanto pude la buena nueva.

Ahora espero con verdadero interés ese prometido artículo sobre Aleixandre, cuyo «Ambito » es verdaderamente admirable.

A mi paso por Madrid, huyendo de este calor morisco, procuraré verle. Hace tiempo ue no charlamos. Hay que charlar.

Y ya sabe usted. Como siempre:

¡Abajo...

¡ Abajo...

Y ¡Viva...

Suyo,

Jorge Guillén

⁴¹ PSR 1/4-397

Con esta carta concluye la correspondencia de Jorge Guillén con Sainz Rodríguez en la década de los años veinte. Guillén había fundado y dirigido la revista *Verso y prosa* en 1927 contando con el gran colaborador Juan Guerrero Ruiz. Deseaba ver en ella la firma de Sainz Rodríguez, pero éste también había fundado, en el mismo año, con Ernesto Giménez Caballero el periódico quincenal *La Gaceta Literaria (Ibérica. Americana e Internacional; Letras. Artes. Ciencia)* y ofrecía sus páginas a los amigos y personas competentes en el mundo de las letras.

Al comenzar el curso 1928-29, Jorge Guillén dejaba Murcia y pasaba a la Universidad de Sevilla en la que permaneció hasta el final de la guerra civil, momento en que se trasladó a los Estados Unidos para continuar difundiendo la cultura española, como lo hacía en la revistas *Índice*, *La Pluma*, *España*, *Revista de Occidente*, *Verso y Prosa*... En esta última expuso su poética en un escrito que había dirigido a Fernando Vela, donde afirmaba que su poesía era todo aquello que permanecía en el poema tras eliminar todo lo que no era poesía.

HOMILÍA MISA FUNERAL
(SAB 2, 1-5;21-23; 3, 1-9; RM 14,7-12; JN 14,1-6)

Por JOSÉ RODRÍGUEZ DÍEZ, O.S.A.

«Dios creó al h. para la inmortalidad y lo
hizo a imagen de su propio ser»
(*Sab 2,23*).

«Todos compareceremos ante el tribunal
de Dios...cada uno dará cuenta a Dios de
sí mismo»
(*Rm 14,11-12*)

«Voy a prepararos un lugar»
(*Jn 14,2*).

Queridos D^a Amparo (viuda), Excmo Sr. D. Gustavo Villapalos, (Presidente de la Fundación Universitaria Española) y demás patronos de FUE, familiares y amigos de nuestro hermano difunto RAMIRO FLÓREZ (†29-VI-2006), miembro de esta sabia Casa, difusora del pensamiento y valores cristianos.

La Palabra de Dios, que hemos escuchado, es un encuentro con el Señor en la muerte para mejor vivir la vida. Un encuentro de todos y cada uno, porque la muerte —verdad tan real, que ni el más ateo niega— es un hecho incontrovertible que nos afecta de manera igualitaria. Cuando nos preocupamos de cómo hemos de vivir asegurados, la muerte de nuestros seres queridos nos recuerda la tremenda realidad de nuestro destino final,

¹ Homilía pronunciada por el P. José Rodríguez, o.s.a., en la Misa celebrada por el eterno descanso de Ramiro Flórez, en la Fundación Universitaria Española, el 22 de septiembre de 2006.

personal. Ello nos invita a que tenemos que estar en forma, potenciando la razón con la fe: «creer para entender y entender para creer» (San Agustín, *Ep.* 120,3; *Serm.* 43,9; Juan Pablo II, Enc. *Fides et Ratio*, 1998), armonizando y complementando ambos conocimientos, como insiste el papa Benedicto XVI.

Porque la razón necesita ayudarse de la fe, que es como una sobre-razón, no anti-razón, pues es el mismo el autor de la razón y de la Revelación y no puede contradecirse a sí mismo. En este sentido, el cristianismo es un superhumanismo de razón + fe. La razón finita, la ciencia, explica biológicamente la muerte (nacemos, crecemos, vivimos, envejecemos, morimos); la fe añade que resucitamos, que *Dios creó al hombre para la inmortalidad* (Sab 2, 23). La razón, la ciencia biogenética, que ya ha dibujado —que no leído todavía— el mapa del genoma humano, nos dice que el hombre tiene más genes que el animal más aproximado; y el sentido de la fe viene a decirnos que en la diferencia cuantitativa científica hay un *plus* de salto cualitativo, de racionalidad creacional, que supone estructuración distinta del material genético, distanciándonos de los animales (que pasan por los siglos sin inventar nada, que viven para comer, mientras el hombre come para vivir, para progresar en la ciencia). Es el alma racional, el creacional *spiraculum vitae* del Génesis, el espíritu con las llamadas tres facultades o manifestaciones humanas de memoria, inteligencia y voluntad *a imagen de su propio ser* (ser de Dios) (*ibid.*), uno en trinidad de personas.

La razón, la filosofía, nos dice que la vida es una «meditatio mortis» (Platón); que vivir es un «aprender a morir», como ya decían los filósofos paganos antiguos; o que el hombre es un ser-para-la-muerte en expresión de filósofos modernos (Heidegger); pero la Fe, trascendiendo la muerte, el «homo ad mortem», nos afirma que el hombre es un ser-para-la-vida, «homo ad vitam»! (s. Agustín, *In Jn*, 3,12): *Yo lo resucitaré en el último día* (Jn 6,40); *voy a prepararos un lugar* (Jn 14, 3). La razón inteligente o el corazón humano también apunta que nuestra esencia es vivir, «querer no morir, ser y ser y ser siempre, siempre» (Unamuno); y este deseo congénito, natural, inscrito en nuestra existencia, no puede ser vano, vacío (el autor de la naturaleza jugaría con nosotros). Tanta es esta querencia humana a sobrevivir, que la historia de la humanidad (culturas, artes, literaturas) desde los Presocráticos griegos [Ferécides de Siros] afirma mayoritariamente, con las luces solo de la razón, la inmortalidad del al-

ma: «no moriré del todo», («non omnis moriar» de Horacio). Pero quedan las afirmaciones en nebulosa.

Hace falta la Fe que clarifique, que certifique la sospecha de inmortalidad. Y la Fe, la Revelación bíblica afirma rotundamente la inmortalidad del ser humano, incluso con la resurrección de su cuerpo (que no sospechó la razón): Es el *grano que muere para surgir otro nuevo... Así pasa con la resurrección de los muertos: se siembra corruptible, resucita incorruptible, glorioso, poderoso, se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual...; esto corruptible tiene que revestirse de incorruptibilidad, y lo mortal de inmortalidad...*(I Cor, 15, 35-54). Es el hombre terreno hecho hombre celestial; y es defendible teológicamente que esto ocurrirá, no al fin de los tiempos, sino *en el último día* (Jn 6, 40) de cada uno, nuestro último día, a la hora de nuestra muerte, porque tiene que resucitar toda la persona, el *ipsum esse*, que implica alma y cuerpo. Pero el cuerpo mortal, cumplida su misión, va a la tierra, inhumado o cremado, mereciendo todos los respetos por haber sido templo de Dios; y el cuerpo transformado, espiritual, al cielo, a un modo de ser, a un estado de vida, donde *todos compareceremos ante el tribunal de Dios..., cada uno dará cuenta a Dios de sí mismo* (Rm 14, 11-12), que es el llamado juicio particular de la película de nuestra vida. El juicio universal será la película global, *en el último día*, como una manifestación del triunfo final de la vida sobre la muerte.

Hermanos: Reafirmemos la debilidad de nuestra razón con la *fuerza* de la fe y de la esperanza en nuestra Resurrección con estos pensamientos inmortales de la Palabra de Dios en el NT:

si Cristo no hubiera resucitado, nuestra fe sería ilusoria...los cristianos seríamos los más miserables...Pero Cristo ha resucitado, primicia de los que han muerto
(*ICor 15, 12-21*).

Es doctrina segura, si morimos con él [Cristo], resucitaremos con él
(*II Tm 2,13*).

Si vivimos, vivimos para el Señor; si morimos, morimos para el Señor. En la vida y en la muerte somos del Señor
(*Rm 14,7*).

Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque
haya muerto vivirá
(*Jn 11,25*).

A los que han muerto en Jesús, Dios los llevará con él
(*I Ts, 4,13*).

Dichosos ya los muertos que mueren en el Señor
(*Ap 14,13*).

...estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, con estas
palabras
(*I Ts 4,17*).

Y si no basta el amor, valga también el temor:

Los que hayan hecho el bien, saldrán a una resurrección de
vida; los que hayan hecho el mal, a una resurrección de con-
dena
(*Jn 5,29*).

Entretanto, Hermanos, vivamos conforme a razón y fe cristiana, como creemos que vivió nuestro difunto RAMIRO. Él, que fue pensador por naturaleza, filósofo por profesión y humanista por cultura; él, que escribió mucho y bien sobre «Libertad y liberación», sobre «Presencia de la verdad», sobre la «Doble dimensión del hombre (agustiniano)», sobre su temporalidad e intemporalidad, interioridad y trascendencia; él, que pasando por dos estados de vida, pudo recibir debidamente todos los Sacramentos de la Iglesia, vividos con conciencia cristiana, purificada por una dolorosa enfermedad mortal; él, que ya se encuentra en la segunda dimensión intemporal e inmortal, que su testimonio de entrega al apostolado de la pluma, de la docencia y de la conferencia, sembrando valores cristianos de Razón y Fe hasta última hora de sus días octogenarios, sea un paradigma para cada uno de nosotros y de esta docta Fundación Universitaria Española.

Y como es una idea piadosa y santa rezar por los difuntos para que sean absueltos de sus pecados (II Mc 12, 46), pidamos en esta Eucaristía por nuestro hermano RAMIRO, si necesita de nuestras oraciones; y pidamos a él, si nosotros necesitamos de su intercesión.

Y concluyo con este Himno litúrgico para la reflexión:

*«Dejad que el grano se muera
y venga el tiempo oportuno:
dará cien granos por uno
la espiga de primavera.
Mirad que es dulce la espera
cuando los signos son ciertos;
tened los ojos abiertos
y el corazón consolado:
si Cristo ha resucitado,
¡resucitarán los muertos! Amén».*

