

DIRECTORA

LYDIA JIMENEZ

CONSEJO EDITORIAL

RAMIRO FLOREZ
VICTOR GARCIA-HOZ
RAUL VAZQUEZ
MARIANO YELA
AMANCIO LABANDEIRA

Cuadernos de Pensamiento 2

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

SUMARIO

HOMENAJE A GARCIA MORENTE

EN EL CENTENARIO DE GARCIA MORENTE, por <i>Lydia Jiménez</i>	5
INAUGURACION DEL CICLO DE CONFERENCIAS HOMENAJE A GARCIA MORENTE, por <i>D. Antonio Garrigues y Díaz Cañabate</i>	7
MORENTE Y SU ONTOLOGIA DE LA VIDA, por <i>Angel González Alvarez</i>	11
PROCESO ESPIRITUAL DE GARCIA MORENTE, por <i>José Todoli Duque</i> ...	17
LA TRANSFORMACION ESPIRITUAL DE MORENTE Y LA FUERZA EXPRESIVA DE LA MUSICA, por <i>Alfonso López Quintás</i>	21
GARCIA MORENTE EN LA UNIVERSIDAD DE MADRID, por <i>Isabel Gutiérrez Zuloaga</i>	43
LA FORMACION DEL UNIVERSITARIO EN LA OBRA BIEN HECHA, por <i>Víctor García Hoz</i>	59
MISION DEL PENSAMIENTO EN GARCIA MORENTE, por <i>Ramiro Flórez</i> ..	69
LAS HISPANIDADES, por <i>Gonzalo Fernández de la Mora</i>	87
GARCIA MORENTE: UNA VOCACION FILOSOFICA, por <i>Julián Marías</i>	95
CLAUSURA DEL CICLO, por <i>María Josefa García-Morente</i>	99
ESTUDIOS	
SEMBLANZA DE UN CONVERSO, por <i>Pedro Sáinz Rodríguez</i>	103
AUDACIA INTELECTUAL DE GARCIA MORENTE, por <i>José María Méndez</i>	107
VIVENCIA DE ALGUNOS VALORES RELIGIOSOS EN GARCIA MORENTE, por <i>Lydia Jiménez</i>	123

GARCIA MORENTE Y LA INTERPRETACION DE KANT, por <i>Miguel Cruz Hernández</i>	139
LA INTERPRETACION DE SANTO TOMAS COMO "FILOSOFIA ABIERTA", por <i>Eudaldo Forment Giralt</i>	147
CARTAS DE UNAMUNO A GARCIA MORENTE, por <i>Laureano Robles</i>	171
IDEA CRITICA DEL PROGRESO EN GARCIA MORENTE, por <i>Lourdes Redondo</i>	191
GARCIA MORENTE Y LAS TEORIAS EINSTENNIANAS, por <i>Julio A. Gonzalo</i>	211

RESEÑAS

CUATRO CARTAS ALEMANAS, por <i>Ramiro Flórez</i>	219
EL ULTIMO LIBRO DE GARCIA MORENTE, por <i>Ramiro Flórez</i>	223
MANUEL GARCIA MORENTE: NOTA BIBLIOGRAFICA, por <i>Gonzalo Díaz Díaz</i>	227

COLABORADORES DE ESTE NUMERO (orden alfabético):

CRUZ HERNANDEZ, Miguel
 DIAZ DIAZ, Gonzalo
 FERNANDEZ DE LA MORA, Gonzalo
 FLOREZ, Ramiro
 FORMENT GIRALT, Eudaldo
 GARCIA HOZ, Víctor
 GARCIA MORENTE, Josefa
 GARRIGUES DIAZ-CAÑABATE, Antonio
 GONZALEZ ALVAREZ, Angel
 GONZALO, Julio A.
 GUTIERREZ ZULOAGA, Isabel
 JIMENEZ, Lydia
 LOPEZ QUINTAS, Alfonso
 MARIAS, Julián
 MENDEZ, Jose María
 REDONDO, Lourdes
 ROBLES, Laureano
 SAINZ RODRIGUEZ, Pedro (†)
 TODOLI DUQUE, José

SECRETARIA:

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

ISSN-0214-0284

Depósito legal: M. 37.362-1987

Servicio de Publicaciones de la Fundación Universitaria Española

Dedicamos este segundo número de Cuadernos de Pensamiento a la figura de García Morente. En él se recogen en primer lugar las Conferencias e Intervenciones habidas en los días 22 al 31 de enero de 1986, y que esta Fundación Universitaria Española organizó y ofreció como Homenaje en el primer Centenario de su Nacimiento. Unimos a estas comunicaciones algunos otros estudios y trabajos que, con el mismo motivo del Centenario, se elaboraron para su publicación.

Conocemos sobradamente el valor efímero de las conmemoraciones centenarias. Pero, por eso mismo, deseamos que la letra impresa salve en lo posible de su fugacidad y transitoriedad las reflexiones y consideraciones que, a la gracia de una evocación temporal, se hacen con voluntad de permanencia por relación a la verdad y su búsqueda. El testimonio pasajero puede elevarse así a categoría de doctrina, de perdurable apelación.

Esto es a lo que aspiramos que contribuya el conjunto de los variados trabajos que aquí se publican. No quisiéramos caer en la denominación tópica del "caso Morente". Pero nos complace poner nuestro grano de arena en la ya iniciada ruptura de un silencio inhibitorio, tácito o consensuado, que desde un determinado momento se vino a cerner sobre la persona y actividad magisterial del Profesor García Morente. Querámoslo o no, Don Manuel García Morente fué "el Decano" por antonomasia de la Facultad de Filosofía y Letras de la entonces Universidad Central; fué "el Decano" por antonomasia de la Facultad de Filosofía y Letras de la entonces Universidad Central; fué un pensador y un profesor extraordinario de Filosofía, un pedagogo, un traductor de largas y difíciles obras, un escritor riguroso y de trasparente claridad, un orador y hasta un excelente articulista. Después de su crisis, en el marco de una triste crisis de nuestra historia, y de su conversión espiritual, siguió siendo todo eso e impartiendo su docencia al hilo del ahondamiento de horizontes y doctrinas de su propio cambio interior. Todo esto son hechos de sobrado calibre significativo, como para que podamos prescindir de ellos sin someterlos a análisis y valoración intelectuales. Pensamos que inciden en diversos niveles de nuestro pasado inmediato y que aún están abiertos a una más depurada atención desde los ámbitos académico, doctrinal, político, social, psicológico y religioso. La reciente aparición de sus "escritos desconocidos e inéditos" y la completa bibliografía que va en este volumen no hacen más que esclarecer y reafirmar, en su cabal medida, esa amplitud de perspectivas.

La larga coyuntura histórica en que se inscribe la trayectoria total del Prof. García Morente está, por ello, muy lejos todavía de rendir todos los frutos que contiene su lección, clara y explicada, de lo que debemos analizar, asimilar o rechazar, para nuestra pacífica, eficaz y enriquecedora convivencia colectiva, especialmente en el orden intelectual.

Lydia Jiménez

GARCIA MORENTE

Por D. Antonio Garrigues Díaz-Cañabate

Como San Agustín, García Morente es un intelectual; como él, ha recorrido un largo "circuitus erroris"; como en él, su conversión parece ser el fruto de la oración ajena.

Pero San Agustín, a la edad de dieciocho años, siendo todavía estudiante en Cartago, leyó el "Hortensio" de Cicerón, y "semejante libro –dice– cambió mis afectos y mundó hacia Ti, Señor, mis súplicas, e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana y con increíble ardor buscaba la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a Ti". Incluso notando en estos escritos la ausencia del nombre de Cristo, que Agustín, como él mismo dice, había piadosamente bebido con la leche materna, decidió aplicarse al estudio de las Sagradas Escrituras, aunque prematuramente, porque entonces le parecieron simplemente "indignas de parangonarse con los escritos de Tulio". Y desde entonces, ¡qué maravillosa, qué apasionada y apasionante búsqueda de ese Dios hacedor de todas las cosas, de ese Dios que "tenía cuidado del género humano"!

Por el contrario, la idea de un dios Providencial no parece haber aflorado en el espíritu de García Morente, en todo el curso de su vida sino hasta los mismos momentos dramáticos que precedieron inmediatamente a su conversión. "Yo me quedé pasmado. El conjunto de lo que me estaba sucediendo tenía caracteres verdaderamente extraños e incomprensibles. Alrededor de mí o, mejor dicho, sobre mí e independientemente de mí, se iba tejiendo, sin la más mínima intervención de mi parte, toda mi vida... Por tercera vez, la idea de la Providencia se clavó en mi mente. Por tercera vez, empero, la rechacé con terquedad y soberbia. Pero también con un vago sentimiento de angustia y de confusión. Era demasiado evidente que yo, por mí mismo no podía nada y que todo lo bueno y lo malo que me estaba sucediendo, tenía su origen y propulsión en otro poder, bien distinto y harto superior. Con todo, refugiábame en la idea cósmica de un determinismo universal, una vez que se me ocurrió tímidamente el pensamiento de pedir, de pedir a Dios, esto es de rezar, de orar, rechacéle también con necia puerilidad..."

Con una curiosidad intelectual insaciable, García Morente, había llegado a alcanzar una cultura asombrosa. Pero más asombroso es todavía que García Morente, como otros muchos intelectuales coetáneos suyos, había extendido su curiosidad prácticamente a todos los hechos de la cultura humana, con la sola excepción del hecho religioso, y había aplicado su poderosa inteligencia a la investigación de todas las ideas, salvo también al conocimiento de la "idea" y el nombre de Cristo.

Así, no es de extrañar que solamente a esa altura de la vida y por primera vez en el curso de ella, se llegase a plantear esta pregunta: "¿Quién, pues, o qué, o cuál era la

causa de esa vida que siendo mía no era mía? Porque lo curioso y extraño es que todos estos acontecimientos eran hechos de mi vida, es decir, míos; pero, por otra parte, no habían sido causados ni provocados, ni siquiera sospechados por mí; esto es, no eran míos".

Este "gozoso hallazgo" de la vida recibida como un don de la Providencia, hallazgo en donde se encuentra la clave del arco en la conversión intelectual de García Morente, constituye, en el alma que se prepara a ser cristiana o, mejor dicho, que vuelve a serlo reactivada en la virtud del bautismo por la gracia, un primer eco, una primera resonancia de la invocación que el Apóstol de las Gentes hace a todo hombre, al preguntarles: "¿Qué tienes que no hayas recibido?" "Porque no sólo —dice Morente— recibimos la vida que hacemos, sino que antes se nos ha hecho entrega del ser mismo para recibirla. Porque ¿dónde sino habría de recibir esa vida, sin ese ser, sin ese receptáculo, que es nuestro, no tampoco porque lo hayamos causado nosotros, sino porque asimismo se nos ha hecho entrega y donación de él? De dónde, si empieza por ser un don gratuito nuestro propio yo, todo lo que en él se produzca, o se dé o resulte, siendo nuestro por haberse producido en la tierra o herencia recibido, no puede, en justicia, dejar de ser atribuido al dador o autor de la donación misma". San Agustín dirá, después de haber cuestionado a todas las cosas visibles e invisibles sobre si ellas son Dios: "Mas tu Dios es para tí hasta la vida de tu vida".

La segunda cuestión: "¿y si yo no quisiera recibir como mía esa vida que yo no he hecho?", viene a estar ligada con lo que se lee un poco más abajo: "El solo pensamiento de que hay una Providencia sabia bastó para tranquilizarme, aunque no comprendía ni veía la razón o causa concreta de la crueldad que esa misma Providencia practicaba conmigo negándome el retorno de mis hijos".

Apunta aquí ya la idea de que esa vida que de Dios recibimos no es, humanamente hablando, solamente buena, sino buena y mala. Y ¿por qué también mala? Esta pregunta es la que el temperamento apasionado de nuestro hombre va a arrojar a la cara de Dios cuando, en el rápido sucederse de los acontecimientos vuelvan éstos a mostrar un signo, al parecer, desfavorable. "En mi alma se produjo una especie de protesta, y creo, que Dios me perdone, que algo así como una blasfemia subió a mi mente. Creo que acusé de cruel, de indiferente, de burlona, de sarcástica esa Providencia, que se complacía en zarandear mi vida, en traerla y llevarla a su antojo inexplicable, en darle y atribuirle acontecimientos y hechos que yo no quería, que yo repudiaba. ¿Qué puedo esperar —pensaba yo— de un Dios que así se complace en jugar conmigo, que me engolosina de esa manera con la inminente perspectiva de la felicidad, para hacerla desaparecer en el momento mismo en que iba yo a tenerla ya entre las manos? Si Dios es el que hace los hechos de la vida y los da y atribuye y regala al hombre, yo puedo, en cambio, rechazar el obsequio. Cierto que la vida no es mía sino de Dios providente; pero, por otro lado, es mía, puesto que estos hechos me acontecen a mí, me los da Dios a mí. Ahora bien, yo puedo tomarlos o rechazarlos y decididamente los rechazo, no los quiero; no me someto al destino que Dios quiere darme; no quiero nada con Dios, con ese Dios inflexible, cruel, despiadado. Fue una especie de furia que, como una tempestad de ira, alborotó mi alma; la rabia de la importancia disconforme, de la libertad ineficaz".

García Morente resume este culminante momento diciendo: "En realidad, había llegado al fondo de un callejón sin salida". Y era verdad. El proceso de la conversión intelectual había llegado, en efecto, a su término. La solución de esta apurada antítesis o, en otras palabras, la aceptación del misterio de la cruz, de nuestra cruz, no es obra intelectual. Sólo espiritualmente puede llegarse a alcanzar esa prodigiosa

asunción que hace exclamar a la Angélica del Sábado Santo: "¡Oh, felix culpa!". Esto es lo admirable de toda conversión, lo que le confiere su carácter milagroso. Es este tránsito súbito, instantáneo, de la rebeldía, la duda, la reserva a la aceptación incondicionada del íntegro contenido de la fe cristiana. Así fue en San Pablo; así será hasta la consumación de los siglos.

Así, en el caso de García Morente. Le hemos dejado en plena rebeldía, en un puro "non serviam". Han pasado sólo unos minutos. Ha puesto la radio para sosegarse, y por la radio, es decir por el oído, ha llegado un trozo de Berlioz titulado "L'enfance de Jesus". (También por el aire, como una tonada infantil, llegó el "tolle lege" de San Agustín). Entre las muchas facultades de este hombre sobredotado, descuella su sensibilidad musical. La música, esta música, le hace un efecto enorme. Y empiezan a despertarse en su alma, en su alma bautizada, en su alma cristiana, todas las vivas imágenes de la niñez de nuestro Señor. "Vile –dice– en la imaginación, caminando de la mano de la Santísima Virgen o sentado en un banquillo y mirando con grandes ojos atónitos a San José y a María".

Y nada más. ¿Dónde ha ido a parar esa agonía entre el bien y el mal? ¿Dónde la crueldad de un dios despiadado? Han pasado sólo unos breves minutos, ha sonado un poco de música y todo se ha fundido como se funde la nieve al calor del sol. La gracia por Nuestro Señor Jesucristo ha llenado el abismo que separa al Creador de la criatura. "Ese Dios, ése es el verdadero Dios, Dios vivo; ésa es la Providencia viva –me dije a mí mismo–. Ese es Dios, que entiende a los hombres, que vive con los hombres, que sufre con ellos, que los consuela, que les da aliento y les trae la salvación. Si Dios no hubiera venido al mundo, si Dios no se hubiera hecho carne de hombre en el mundo, el hombre no tendría salvación, porque entre Dios y el hombre habría siempre una distancia infinita que jamás podría el hombre franquear".

Esto lo dice con el corazón. Y con la inteligencia, ya "convertida", añade: "La vida y los hechos de la vida que Dios también nos los da y atribuye. Pero nosotros los aceptamos, los recibimos "libremente", y por eso son nuestros tanto como suyos. Son suyos, porque El es su Autor, credor, distribuidor y provisor. Son "nuestros" porque nosotros "libremente" los aceptamos de su mano. Ahí está el toque, ahí la esencia de la humanidad: aceptar a la vez sumisa y libremente. El acto más propio y verdaderamente humano es la aceptación libre de la voluntad de Dios. El animal acepta la voluntad de Dios porque, no siendo libre, no puede no aceptarla. O, por mejor decir, no la acepta sino que la recibe, se la encuentra encima sin haber pensado ni pensar en ello. Pero el hombre ha sido creado libre por Dios, es decir que para realizar su propia esencia, para ser verdaderamente hombre libre, el hombre –yo en este caso particular– debe aceptar la voluntad de Dios con sumisión total y a la vez libremente. ¡Querer libremente lo que Dios quiera! He aquí el ápice supremo de la condición humana. "Hágase Tu voluntad así en la tierra como en el cielo".

Poco después –todo sucede en unas horas– el mismo Señor se hizo presente en la habitación donde estaba. El lo describiría de una manera maravillosa, levantando en este punto su narración al más alto grado de tensión dramática. Y éste es el "hecho extraordinario" que a unos lectores subyuga y a otros escandaliza. Pero después que el Señor se había hecho presente en el interior de su alma, ¿qué tiene de particular que se hiciera también presente en el interior de su habitación? En la presencia de Dios viven y han vivido miles y miles de cristianos.

La muerte nos arrebató este hombre ejemplar. Pocas veces como en su caso, se habrá manifestado más gratuitamente la gracia de Dios. Pocas veces se habrá respondido con más lealtad, con más fidelidad, con más generosidad. De haber vivido,

parecía estar llamado a cubrir ese hueco que en el pensamiento no específicamente confesional pero sí religioso está, hace tantos años, vacante en España. Es verdad que la joven generación universitaria católica ya muestra esperanza de fruto cierto, pero nos falta ese gran "líder" capaz, como un nuevo Hércules, de cristianizar las humanidades de nuestro tiempo. La muerte siempre elige a los mejores.

Amó tarde y también, como el otro gran convertido, la hermosura tan antigua y tan nueva, pero amó bien y por eso mereció contar entre los elegidos. A nosotros sólo nos resta alabar y ensalzar su memoria.

MORENTE Y SU ONTOLOGIA DE LA VIDA

Por Angel González Alvarez

Vaya por delante una afirmación fundamental: mi maestro, el profesor García Morente fue el expositor español más perfecto de la filosofía europea de su tiempo. Esta afirmación no se restringe al ámbito de la Etica, disciplina que profesaba como Catedrático de la Universidad Complutense. Me propongo demostrar esta tesis con la sola apelación a la lección XXV del libro *"Lecciones preliminares de filosofía"*. Quedan atrás las lecciones que se dedican a la ontología de los valores y a las que se ocupan de lo real y lo ideal. Resta un último problema ontológico que ponga de relieve la raíz y el fundamento donde asientan todos esos objetos su existencia y su entidad.

En este empeño nos topamos con la vida. Sólo en la misma vida "hay" cosas reales, objetos ideales y valores. ¿Qué significa este triple "haber"? La respuesta es contundente: ese "haber" significa la totalidad de la existencia. En efecto, haber algo es existir en una u otra forma y la totalidad de la existencia es lo que hay: existencia de cosas reales, de objetos ideales, de los valores y de mí mismo.

"La existencia, en su totalidad, comprende lo óntico y lo ontológico, el yo capaz de pensar las cosas, y las cosas, que el yo puede pensar. Esa existencia entera podemos denominarla "vida", mi vida.

Un concepto biológico de la vida, podría hacer creer que la vida es lo que llevamos dentro de nosotros y que la vida "está en el mundo". Es la posición del idealismo metafísico, el cual nos haría ver que toda cosa, en cuanto que es objeto, es precisamente para un sujeto y que, por consiguiente, mi vida como vida de un sujeto, no puede estar "en" ningún objeto. Pero entonces podrían hacerse al idealismo metafísico las mismas o más graves objeciones. Y así la superación del eterno encuentro entre la solución realista y la solución idealista del problema metafísico está en que ambas realidades del yo y las cosas no son más que aspectos, cada uno de ellos parcial, de una entidad más profunda, que las comprende a ambas y que es la existencia total, es decir la vida, o mejor mi vida. Esta existencia de mi vida es lo que Heidegger llama la "existencia del ente humano", que consiste, como dice también Heidegger, "el estar yo con las cosas en el mundo".

Es claro para Morente que la contraposición de las cosas y el yo constituye ese peculiar ente de la existencia humana que se expresa como "estar yo con las cosas en el mundo".

Esta contraposición de las cosas y el yo, pertenece a las viejas posiciones del problema metafísico en el realismo o en el idealismo. El estar yo con las cosas en el mundo constituyendo la existencia humana, es precisamente la raíz tanto de la solución realista como de la idealista. Este nuevo objeto metafísico que podemos llamar "vida" o "existencia" ocupa para Morente en la ontología un plano más

profundo que cualquiera de las tres esferas objetivas que quedaron dibujadas. Es fácil ponerlo de relieve: las cosas reales, los objetos ideales y los valores están en la vida, pero la vida misma no está en parte alguna. Ontológicamente hablando hay una diferencia esencial entre el ente de las cosas reales, el ente de los objetos ideales, el ente de los valores y el ente vida. Y es que esos tres primeros entes por ser entes que están "en", mientras que la vida es un ente que no está "en".

Podemos expresar esto de un modo más sencillo, diciendo que los tres primeros entes no son independientes; mientras que la vida es un ente independiente es decir absoluto. Dígase, pues, que el único ente absoluto es la vida o lo que Heidegger llama existencia. Los otros tres tipos de ente que fueron reseñados —las cosas reales, los objetos ideales y los valores— "están" en la vida; pero la vida no está en ninguna parte.

A este objeto metafísico que es la vida tiene que llegar inevitablemente el filósofo sino quiere detenerse en los entes particulares y aspira a la posesión intencional de ese ente auténtico y absoluto que acabamos de poner en la existencia. Hay que ir más allá de los entes físicos, los entes ideales y los valores para alcanzar una metafísica de la existencia que trascienda todo ente particular, relativo y finito.

Para elaborar esta nueva metafísica necesita Morente un nuevo sistema de conceptos lógicos que sólo pueden surgir de la consideración de entes privilegiados que se encuentran en el ente absoluto que llamamos existencia. Morente se abre al optimismo, al considerar que algunas cabezas filosóficas del presente, desde hace algunos años vienen pugnando por una metafísica existencial o vital.

He aquí un texto suficientemente esclarecedor de este asunto: "Ya desde el año 1914, mi fraternal amigo don José Ortega y Gasset, en sus *Meditaciones del Quijote*, pedía esa lógica vital, esa razón vital capaz de apresar el nuevo objeto, que la superación del idealismo y del realismo propone a la metafísica. No se trata aquí, por mi parte, de discutir una cuestión de prioridad o de no prioridad; pero es conveniente hacer notar y subrayar que la idea de una metafísica existencial, y la idea de una razón vital capaz de forjar los conceptos aptos para apresar las peculiaridades ontológicas de la vida o de la existencia, es una idea que ya en el año 1914, sus buenos diez años antes de la publicación del libro de Heidegger, había sido expresada de una manera clara y terminante por Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote*.

Con este precedente intenta Morente bosquejar los problemas principales de una ontología fundamental de la existencia del ente auténtico y absoluto. Lo primero que cabe afirmar de la existencia es la primacía absoluta sobre todos los demás entes. Y esto significa que mientras los demás entes están en él la existencia no se puede localizar en modo alguno. La existencia, pues, es el ente en sí mismo.

La primacía de la vida se documenta en tres características que son esenciales en su estructura ontológica: la primera es que ella es determinante, que ella es la raíz de todo ente y que por consiguiente no puede ella a su vez determinada, ni definida por definiciones extraídas de un ente particular. En segundo lugar, la vida contiene en sí misma la seguridad de la existencia, mientras que un ente cualquiera particular, no tiene en sí mismo la seguridad de que existe. Sólo la vida en la cual yo estoy, sabe por mí que existe; sólo la vida tiene seguridad de existir, y esa seguridad de existir hace que su existencia sea la existencia fundamental y primaria, mientras que las otras son siempre existencias secundarias y derivadas. Por último la vida es el único ente que se interesa por sí y por cualquier ente derivado, mientras que los entes particulares no sienten interés ninguno por sí mismos. Ese interés del ente vital por su existencia, por su entidad vital, es característico de la vida como recipiente universal de los demás entes, que están en ella, los cuales, carecen de ese signo sustantivo de la vida y que es el interés por sí mismo.

La vida es un ente que no sólo "es", sino que además refleja su propio ser, como espejo de sí misma. La gran dificultad con que tropezamos para describir adecuadamente las estructuras íntimas de la vida, provienen de que la filosofía arrancó de uno de esos entes que están "en" y que, por consiguiente no son el ente absoluto y auténtico. La filosofía arranca con Parménides de la intuición de un ente particular y derivado, de uno de esos entes que están "en". Es natural entonces que los conceptos de ese ente particular sean concepto de entes quietos, definitivos; de entes que son ya y para siempre todo lo que tienen que ser. Morente los llama "entes cosas", entes en cuya entraña no alienta el tiempo. Por eso los conceptos lógicos manejados por la ontología desde Parménides tienen dos características: el "ser ya" y la "identidad". Por eso si con tales conceptos queremos apresar el ente absoluto de la existencia humana, es decir, la vida, sólo cosecharemos el fracaso. Por eso declara Morente que "si con esos conceptos que desde Parménides dominan en la lógica nos encontramos con que esos conceptos no sirven porque la vida es, no identidad, sino constante variabilidad y porque la vida es justo lo contrario del "ya"; no es describible por medio del adverbio "ya", sino que es el nombre de lo que todavía no es. Por consiguiente la estructura ontológica de la vida os muestra un tipo ontológico para el cual no tenemos concepto. Y lo primero que tiene que hacer, o por lo menos lo que paralelamente a la metafísica de la existencia humana tiene que hacer una lógica existencial, es forjar esos nuevos conceptos.

El primer carácter que le encontramos a la vida es el de la ocupación. Vivir es ocuparse; vivir es hacer; vivir es practicar. La vida es una ocupación con las cosas; es decir, un manejo de las cosas, un quitar y poner cosas, un andar entre cosas; un hacer con las cosas esto o lo otro. Y entonces encontramos esta primera contradicción: que esos objetos reales –las cosas– son lo que son no en sí mismos sino en cuanto nosotros nos ocupamos con ellos. El ocuparnos con las cosas es lo que les confiere el carácter de cosas, porque llamamos precisamente cosas al término inmediato de nuestra acción. He aquí, pues, una sorprendente unión de términos heterogéneos. Resulta que el ocuparse con las cosas es lo que convierte eso que "hay" en cosas.

Pero no estamos al cabo de las contradicciones. Si nos fijamos un instante en lo que es la ocupación con las cosas, encontraremos esta gran sorpresa, que la ocupación, con cosas no es propiamente ocupación sino preocupación. Ocuparse, hacer algo, siguió inmediatamente al preocuparse, al ocuparse previamente con el futuro. Y es extraordinario que la vida comience por preocuparse para ocuparse; que la vida comience siendo una preocupación del futuro, que no existe, para luego acabar siendo una ocupación en el presente que existe". Esta orientación hacia el futuro nos pone de manifiesto una nueva contradicción en la vida. La ocupación en que la vida consiste se deriva de una preocupación.

Ahora bien si la vida es ocupación preocupativa, ocupación de una vida que está preocupada habrá que decir que la vida no es indiferente. A la vida no le es indiferente ser o no ser, ser esto o ser lo otro. Por el contrario las cosas reales, los objetos ideales son entes secundarios que están en la vida y podemos calificar de indiferentes y por tanto no les importa ser o no ser, ser esto o ser lo otro. La vida, empero, es justamente lo contrario. Le interesa en primer lugar ser y después ser esto o lo otro; le interesa, dice Morente, existir y consistir. Vivir no es solamente existir, es además vivir de cierta manera. El poeta latino Juvenal lo expresaba diciendo a los patricios degenerados de su época que sacrificaban al amor de vivir las causas que hacen digno el vivir: *"Et propter vitam, vivendi perdere causas"*.

Hay otra contradicción en la vida que conviene registrar: es la contradicción que

puedo formular así: la vida nos es y no nos es dada. Repárese en el hecho de que nadie se da la vida a sí mismo. La vida siempre nos es dada. Pero la vida que nos ha sido dada la tenemos que hacer nosotros. Con la vida se nos da el encargo de tener que realizarla y llevarla a cumplimiento.

Morente se expresa así: la vida que nos ha sido dada está sin embargo por hacer. La vida nos plantea de continuo problemas vitales para vivir, que hay que resolver. La vida hay que hacerla, y en castellano tenemos una palabra para designar eso: la vida es un "quehacer". Pero aquí nos encontramos con la más flagrante de las contradicciones que Morente formula así: la vida nos es dada y a pesar de sin embargo sernos dada no nos es dada, puesto que tenemos que hacérsola, y hacérsola es precisamente vivir.

Llegamos a otra contradicción más todavía: en el problema filosófico de libertad y determinismo, la libertad y el determinismo son dos términos contrapuestos. O la voluntad es libre y puede hacer lo que quiera, o la voluntad está rigurosamente determinada por leyes y en consecuencia, lo que hace es un efecto de causas y por tanto está íntegramente determinada. Pues bien, si planteamos el problema de libertad o determinismo, en el caso de la vida diremos que en nuestra vida somos libres; podemos obrar o no obrar, podemos hacer esto o lo otro, pero tiene que hacer algo forzosamente para ser; para vivir tenemos que hacer nuestra vida; para ser libres viviendo tenemos necesariamente que hacernos esa libertad, puesto que la vida es un quehacer. Y esto equivale a decir que la libertad, en el seno de la vida coexiste hermanada con la necesidad; es libertad necesaria. ¿Cómo resolver semejante contradicción? Morente afirma que no lo podemos resolver porque es contradicción cuando lo aplicamos a la realidad existencial, a la existencia total, a la vida, los conceptos estáticos y quietos que derivamos de las cosas secundarias en la lógica de Parménides. Tenemos que tomar, pues, esta contradicción como expresión del carácter óntico de ese objeto metafísico que es la vida. Esa que parece contradicción se presenta ante un intelecto cuya idea de ser está tomada del ser alumbrado por Parménides. Pero un intelecto cuya idea del ser fuese extraída del ser de la vida, tendría un concepto capaz de hacer convivir sin contradicción lo que en nuestras expresiones de la lógica aristotélica llamamos contradicciones en la vida.

Llegamos así a lo más importante que Morente formula así: que la estructura ontológica de la vida contiene como su nervio fundamental, algo que es precisamente lo más opuesto al tipo de ser estático y quieto de Parménides. La vida en su raíz contiene el tiempo. La existencia, el ser de la existencia humana –hablando en términos de Heidegger– o lo que equivale a lo mismo: la estructura ontológica de la vida, es el tiempo. Pero despacio. Tiempo –dice Morente– es una palabra que significa muchas cosas. Hay dos clases de tiempo: el tiempo que hay "en" la vida y el tiempo que la vida "es". En la vida está el tiempo de la física. Ese es un tiempo que está en la vida, lo mismo que los objetos reales, los objetos ideales y los valores están en la vida. Y lo mismo que estos objetos, son entes secundarios y derivados, inauténticos y relativos, el único ente absoluto y auténtico, del mismo modo el tiempo que está en la vida es un tiempo inauténtico y relativo. Es el tiempo de las ciencias físicas.

En ese tiempo, el pasado da de sí al presente, y en esta donación va creándose el futuro. Pero ese tiempo que está en la vida es tiempo pensado, para captar con él al ser inauténtico de los seres particulares. Y tal tiempo no es el tiempo que constituye la vida misma.

Hay que distinguir una vez más entre el tiempo que está "en la vida y el tiempo que la misma vida "es". Es curioso comprobar que el tiempo que la vida es, consiste

en la inversión del tiempo en que la vida está. De donde resulta que si invertimos el tiempo de la astronomía nos topamos con el tiempo "que constituye la osatura de la vida".

Nos invita Morente a imaginar un tiempo que comience por el futuro y para quien el presente sea la realización del futuro, es decir, para quien el presente sea un futuro que viene a ser o como dice Heidegger "un futuro sido", ese es el tiempo de la vida. La vida tiene esto de particular: que cuando ha sido, ya no es vida. Cuando la vida ha pasado ya no es. Ha quedado solidificada en ideas ya hechas, anquilosadas en concepciones pretéritas con el carácter del ser parmenídico, absolutamente inmutable por toda la eternidad.

Pero la vida –dice Morente– no es eso. Tan pronto como ha sido deja de ser. La vida es anticipación del futuro y afán de querer ser. El tiempo existencial en que la vida consiste es un tiempo en donde lo que va a ser está antes de lo que es. Como diría Heidegger, el presente es un "sido" del futuro, un futuro sido.

Semejante futuro sido en que consiste el presente, nos hace ver la vida como tiempo. La vida, pues, es una carrera, algo que corre en busca de sí misma. El tiempo es pues, la esencia de la vida. Podemos ahora preguntarnos por el ser parmenídico. La respuesta es sencilla: es el ser sin tiempo. Radicalmente distinto es el ser existencial de la vida, el ser con tiempo, en donde el tiempo no está bañando a la cosa como sucede en la astronomía. En la vida el tiempo está dentro de la cosa misma; el ser mismo de la cosa consiste en ser temporal, en anticiparse, en querer ser. La carrera de la vida en pos de sí misma es una ocupación que se resuelve en preocupación. En la vida nada nos es indiferente, y esta no-indiferencia se manifiesta en la angustia como carácter propio de la vida.

Con humildad digna de todo elogio expresa Morente la gratitud que debemos a pensadores como Ortega y Heidegger que han descubierto el objeto sobre el que se basa el afán metafísico de la filosofía actual.

Para terminar nos advierte Morente sobre dos problemas: uno es el problema de la muerte y el otro el problema de Dios. La muerte es el gran problema de la metafísica existencial. Lo primero que conviene decir de la muerte es que está en la vida. Por tanto, la muerte y la vida no constituyen dos términos homogéneos en el mismo plano ontológico. La vida está en el plano absoluto mientras que la muerte es algo que acontece a la vida y está en el plano derivado de los entes particulares donde se sitúan las cosas reales, los objetos ideales y los valores.

Más grave es el problema de Dios. Recuerda Morente que la vida es una entidad primaria, absoluta y auténtica. Hemos visto también que en ella para la lógica parmenídica, hay un semillero de estructuras contradictorias que culminan en la contradicción entre el ser y la nada.

Esos pilares correlativos de la existencialidad total plantean la pregunta metafísica fundamental. En 1929 en la lección inaugural del curso en la Universidad de Friburgo, que tuvo por título *¿Qué es metafísica?* terminaba Heidegger con esta pregunta *¿Por qué hay ente y no más bien nada?* Cuatro años antes, en un trabajo periodístico publicado en Madrid D. José Ortega y Gasset usaba como título para ese trabajo esta frase: *Dios a la vista* como cuando los navegantes desde la proa del barco anuncian tierra "Dios a la vista" Morente nos invita a poner en relación la frase de Ortega con el final del discurso de Heidegger en 1929 sobre *¿Qué es Metafísica?*, en donde se pregunta nada menos que esto: *¿por qué existe ente y no más bien nada?* Una consideración conjunta de ambas frases nos hace asistir al resurgimiento en la metafísica actual de la vieja pregunta sobre Dios. El viejo tema de la muerte que ya

está en Platón y el viejo tema de Dios que ya está en Aristóteles, resurgen en la metafísica existencial aunque con condicionamientos diferentes. Morente se siente optimista y afirma que ahora entramos en la tercera navegación de la filosofía. La primera empezó con Parménides y terminó con la plenitud magnífica de Tomás de Aquino: es la metafísica del realismo la que se desarrolla durante todo ese tiempo.

La segunda navegación de la filosofía comienza en 1637 con la publicación del *Discurso del Método*, de Descartes. Surge el idealismo y en tres siglos descubre los magníficos continentes que la filosofía pudiera imaginar. Pero ahora ni el realismo ni el idealismo pueden dar respuesta satisfactoria a los problemas de la filosofía. Lo que subrayan el realismo y el idealismo son fragmentos de las cosas que están en la vida. Nuestro tiempo exige una metafísica que se apoye, no en los fragmentos de un edificio, sino en la plenitud de su base que Morente pone en la vida misma. Por eso afirma que en nuestro tiempo comienza la tercera navegación de la filosofía. Nosotros quizá no la veamos cumplirse en estos años. Pero la proa de los barcos, como dice Ortega, camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la divinidad.

PROCESO ESPIRITUAL DE GARCIA MORENTE

Por José Todoli Duque

Cuando, en aquella intensa noche de París, el 29 de abril de 1937, el maestro se mira en el espejo de la alcoba de su amigo Selgas, advierte en sí una especie de desdoblamiento de su personalidad: "Aquel del espejo era el otro, el de ayer, el de hace mil años; éste, en cambio, éste a quien consideraba dentro de mí, el nuevo, me parecía tan tierno, tan frágil, que el menor choque podía quebrarlo en mil pedazos".

Así, para unos ha quedado la imagen del filósofo agnóstico, el catedrático kantiano, el profesor de la Institución Libre de Enseñanza. Olvidan éstos al niño educado en el regazo de una madre sumamente cristiana, cuya fe siempre quedó en él latente; al hombre privado de su cátedra y con la muerte siguiéndole de cerca, al sacerdote y maestro universitario; al apóstol. Los que recuerdan a este "nuevo" Morente, sin olvidar su crisis de Bayona, de París y de Marburgo, en orden a su fe, estiman que su valía intelectual es indiscutible tanto cuando habla de Kant y analiza su doctrina como cuando se refiere a Santo Tomás y expone, con radiante claridad, las excelencias de su fe.

II. Esta doble personalidad se prolonga en dura lucha, casi agónica, hasta la noche del 29 de abril de 1937. Su inolvidable noche de París. En ella la fe irrumpe violentamente sobre todas sus ideologías y dudas anteriores y se inicia el proceso de una espiritualidad que, por lo menos, debemos calificar de extraordinaria.

Analicemos este proceso.

III. El 7 de noviembre de 1942 –casi exactamente un mes antes de morir– García Morente daba una conferencia en Burgos con motivo del Centenario de San Juan de la Cruz. En ella señala cuatro etapas en el camino que va desde la conversión a Dios hasta la perfección.

- a. Vuelta a sí mismo y reflexión profunda.
- b. Conciencia de la propia nada y pecaminosidad.
- c. Encuentro con Dios.
- d. Entrega total y disponibilidad.

Y, al hacer ver cómo, en el frailecico carmelita, se han cumplido esas etapas, da la sensación de que cuenta las etapas de su propia vida. Etapas que, por otra parte, aparecen en las doctrinas místicas de todas las religiones.

En un estudio muy trabajado de Andrés Molina Prieto, publicado en el Boletín de Estudios Gienenses de 1975 con el título: *El proceso conversional del Profesor García Morente*, se hacen corresponder estas etapas con las estancias del Profesor en París, Tucumán, Poyo y Madrid, respectivamente.

IV. La conversión responde siempre a una vocación, a una llamada previa, ya que es un don de Dios. Nos lo dice el Evangelio: "No me elegisteis vosotros a mí...". Y a San Agustín le dice: "No me buscarías si no me hubieras encontrado ya". Nada vamos a recordar de la llamada dramática a San Pablo, en el camino de Damasco.

La llamada a Morente es "a golpes de dolor" que él, luego, consciente de su sentido, llamará "avisos de Dios". Toda su gloria académica está jalonada por estos "avisos". La temprana muerte de su madre, la de su esposa, la de su hermana Guadalupe, la de su yerno, su cese como Subsecretario de Instrucción, la destitución como Decano, la privación de su cátedra, la persecución a muerte, la soledad terrible de París alejado de su familia, con un bagaje doctrinal cerrado a toda esperanza... Todo este doloroso rosario constituye una imperiosa llamada a la interioridad y a la reflexión a las que se entrega en las noches del 28 y 29 de abril de 1937.

¿Qué soy? ¿Qué me ocurre?, se pregunta. Mi vida es mía y, sin embargo, alguien que no soy yo es quien maneja los hilos de mi existencia. ¿Determinismo? ¿Providencia, acaso? Pero, si hay una Providencia, una realidad axiológica trascendental, por qué me zarandea así?

La conclusión de esta primera reflexión suya desemboca en una duda entre aceptación o rebeldía ante esa realidad Axiológica, trascendental y personal que aparece como posible.

V. Pero, junto a esa experiencia de soledad y vacío, surge la conciencia de la propia pecaminosidad. No es una ignorancia o un olvido. Es el rechazo. La "aversio a Deo", al desoir las enseñanzas de su madre, los ruegos de su hermana, los ejemplos de su esposa, de su yerno, de sus hijas. Verdadera "aversio a Deo" que exige de él, como de san Agustín, una "conversio ad Deum", una *reelección* de lo divino.

Se toma un descanso. Es el momento de la música en un acto de elevación del alma al hilo de Frank, Ravel y Berlioz. Podía haber sido de tantas maneras como las que William James recuerda en *Las variedades de la conciencia religiosa*.

Ante esta conciencia de culpa ya no piensa en aquella Providencia más o menos abstracta, sino en el problema de la salvación. Se trata, ahora, de esa Realidad axiológica trascendental, personalizada, encarnada en el Cristo Salvador. La infancia de Jesús le ha recordado todo el misterio de la Redención. Y ha visto a Cristo levantado sobre el mundo, llevando consigo a tantos... Sólo él se queda abajo. Una representación parecida al Cristo de Dalí o a la imagen que hace de Cristo Unamuno cuando escribe:

"Aguila blanca que, bebiendo lumbre
del sol de siempre, con pupilas fúlgidas
nos la traes, pelícano, en la sangre
de tus propias entrañas, convertida".

Se arrodilla. Trata de rezar. De recordar las oraciones de su infancia. las de su madre o su hermana. Castellano, francés, latín... Se levanta y abre la ventana. El aire fresco de la noche de París azota su rostro. Se vuelve hacia la habitación con la sensación de algo muy grande que está sucediendo ya. El estaba allí. Cristo. Era el *encuentro*. No lo veía; no lo sentía ni lo olía... Pero El estaba allí. ¿Cómo?. No lo sabe. Dice que en "una percepción sin sensaciones". Los teólogos hablan de "visión intelectual": ¡Qué importan los nombres!. Allí estaba El, presente —como dicen los

místicos-, a la substancia misma del alma.

Si se trata de analizar las condiciones de verdad de esa *visión intelectual*, (sin sensaciones ni imágenes), los teólogos exigirían:

- a. claridad
- b. certeza
- c. paz
- d. frutos de santidad

Podemos aplicar estas condiciones al hecho prodigioso de aquella noche, que él sólo desveló a su confesor, Mons. García Lahiguera, y eso nos dará la respuesta.

VI. *La metanoia*. La conversión de García Morente es el fruto de una llamada. Es un don de Dios y, a la vez, fruto de largas y agónicas horas de reflexión. Pero su realización es larga y penosa. No es el fruto de un momento de entusiasmo o de temor religioso. Desde la noche de París hasta el día de su primera asistencia a una ceremonia religiosa en Bahía pasan catorce meses. Su *metanoia*, su cambio de aquella mentalidad agnóstica, llena de elucubraciones kantianas y neokantianas, de actitudes negativas consolidadas, de visión del mundo desde un ángulo cerrado, como diría él después, a una mentalidad abierta al más allá, llena de amor y de esperanza, había mucho camino que andar. El lo sabía. "Me compraré libros religiosos, aprenderé los dogmas..."

La estancia en Tucumán –feliz al exterior– debió de ser espiritualmente dura y de lucha para él. Algo se deja entrever en su carta al Sr. Obispo, al hablarle de su falta de preparación religiosa para enfrentarse a muchos temas que debía abordar en sus clases. Era el flujo y reflujo de las antiguas ideas y de la nueva luz que se abría paso en él. Grande debió de ser su esfuerzo mental ya que sus "Conferencias de Buenos Aires" nada dejan entrever de esta lucha y son el paradigma de una exposición lúcida y profunda en todos los temas.

VII. Sin embargo la Providencia, a la que él se aferraba con ardiente fe, deparaba el último toque a su conversión. Es la tercera etapa. Su estancia en el Convento de Poyo. Eran necesarios el silencio y la paz monacal, la soledad llena de espiritualidad de aquellos claustros para ir colocando, pausadamente, todas las fichas, las ideas y los sentimientos de aquel puzzle que, desde la noche de París, se amontonaban en su mente. Poyo fue el claustro materno donde, durante nueve meses de estancia, se gestó *el hombre nuevo*, el caballero cristiano, el profesor apóstol, el sacerdote ejemplar. Recuerda con emoción aquellas noches solo, en la soledad del claustro; los coloquios con los monjes, con Dios y consigo mismo... No cabe duda de que el prudente Obispo de Madrid acertó plenamente al aconsejarle y proporcionarle su estancia en Poyo. Fue el tiempo de la estabilización, de las decisiones claras y definitivas. Lo que viene después –su estancia en el Seminario de Madrid, su sacerdocio, su apostolado– es simple consecuencia, realización temporal de los proyectos de Poyo. La palabra que resume esta etapa es "*identificación*". Unión –no unidad– con Dios en la identificación con su voluntad. "Querer libremente, lo que El quiera".

- VIII. La fe que Morente ha aceptado, tan total y serenamente, implica tres cosas:
- a. Aceptación de verdades, dogmas, que serán objeto de sus estudios en el Seminario de Madrid.
 - b. Confianza plena en Aquel que desde ahora será su "Camino, Verdad y Vida".

c. Disponibilidad en manos de Aquel por el que lo ha dejado todo.

Su fe viva se despliega en estos tres sentidos de forma admirable en sus tareas sacerdotales, universitarias y en su actividad como conferenciante.

El talante de esta etapa de plenitud y de identificación aparece expuesta en su pequeño y gran libro de Los Ejercicios Espirituales.

Andrés Molina, en el trabajo citado, resume el pensamiento de este libro en cuatro palabras:

- a. *Sinceridad* en la entrega
- b. *Totalidad* en la donación de sí mismo.
- c. *Oblatividad* en el sentido de su oferta
- d. *Ejemplaridad* en la vida.

Creo que estas palabras definen, efectivamente, el sentido de esta última etapa en la que culmina el *proceso espiritual de García Morente*.

La verdad es que, si rápida fue su carrera académica, llegando a ser catedrático a los 25 años, mucho más rápido fue su proceso y ascensión espiritual, hasta llegar a la "plenitud de fervor de su alma" en el momento en que le sobrevino la muerte.

LA TRANSFORMACION ESPIRITUAL DE MORENTE Y LA FUERZA EXPRESIVA DE LA MUSICA

Por Alfonso López Quintás

Se hace notar con frecuencia que la música juega un papel destacado en diversos acontecimientos humanos. Se toma nota del hecho, se lo describe escuetamente y se lo deja de nuevo en la penumbra. Sería del mayor interés que por una vez detuviéramos la atención en este sugestivo tema y lo sometiésemos a estudio. En este ensayo jubilar sólo expondré algunas de las cuestiones que afloran al considerar la importancia que revistió una audición musical en la experiencia espiritual que vivió Don Manuel García Morente en la noche del 29 al 30 de Abril de 1937 y que determinó su adhesión plena a la fe católica.

I. La música en la vida de Morente

Morente poseía sensibilidad musical, disponía de conocimientos técnicos de la música y dominaba el arte de la interpretación pianística lo suficiente para vivir las obras de forma genética, por dentro. La interpretación y la audición musicales no constituían para él un bello entretenimiento tan sólo sino una actividad creadora de formas e instauradora de campos de belleza y expresividad.

En el relato que él mismo hizo de la experiencia espiritual que decidió su conversión presenta un sorprendente relieve el efecto que le produjo la audición de la obra de Héctor Berlioz *La infancia de Jesús*. El sentido de tal reacción se alumbra –como sucede siempre– en el contexto. Si tenemos en cuenta el estado de ánimo en que se hallaba Morente, no caeremos en el riesgo de sentenciar expeditivamente que se trata de una nueva efusividad romántica, una evasión sentimental incontrolada, más propia de un soñador (*Schwärmer*) del siglo pasado que de un sobrio filósofo contemporáneo.

Morente se había procurado unos días de soledad para entregarse serena y metódicamente al análisis de un tema que le preocupaba: *la aparente paradoja de que su vida, siendo suya, parecía venirle configurada por alguien distinto*. "¿Quién es ese algo distinto de mí que hace mi vida en mí y me la regala?"¹. Su actitud de "soberbia espiritual" –en expresión suya– le hizo rechazar la idea de un Dios providente como una "puerilidad". Dios se le aparecía como un ser lejano, incomunicado con los hombres, puro término de la mirada intelectual, objeto de reverencia muda e inmóvil, de sumisión total, pero no de acogimiento filial y de súplica (60-61). A su entender, la existencia del hombre se despliega en virtud de una sucesión –rígidamente determinada– de causas y efectos. A esta tesis básica comenzó Morente en esta

ocasión a poner objeciones, y observó que, contra su costumbre, se inclinaba –por una especie de presentimiento cordial– a desear que las objeciones triunfaran sobre la tesis. Hubo una objeción que le inundó de gozo: *los hechos producidos por el mero determinismo natural –el físico, el histórico, el psicológico– carecen de sentido; en cambio, los que tejen la vida que yo no hago sino que recibo se muestran encaminados sabiamente a ciertos fines y efectos* (57-58).

En el fondo, este empedernido pensador, quebrantado por los avatares de la guerra civil española, sentía un anhelo inconfesado pero eficiente de que existiera una providencia divina, vista "como supremamente inteligente, supremamente activa, fuente de vida, de mi vida y de toda vida, es decir, de todo complejo o sistema de hechos *plenos de sentido*". El "silencio" de Dios, el hecho de que Dios parezca contemplar impasible nuestros sufrimientos produce a veces un alejamiento de la fe y suscita la convicción de que la vida carece de sentido. Pero llega un momento en que toda persona un tanto reflexiva se plantea seriamente la cuestión del sinsentido o absurdo de esta existencia, y siente que en su interior se aviva el deseo de que exista un ser que dé razón de todos los acontecimientos, los felices y los adversos. "...El alma, atenazada por la angustia de la ignorancia y la impotencia, empieza a consolarse con la idea de que hay una razón o causa explicativa, aunque todavía no sepa *cuál es* en concreto esa causa o razón. El solo pensamiento de que hay una providencia sabia bastó para tranquilizarme; aunque no comprendía ni veía la razón o causa concreta de la crueldad que esa misma providencia practicaba conmigo, negándome el retorno de mis hijas" (58). Más tarde, a la luz de la fe, Morente se percatará de que el verdadero motivo de esta búsqueda ansiosa de una razón superior que dé sentido a la existencia radica en el hecho decisivo de que *estamos instalados en la realidad creada por Dios* y nuestro ser más auténtico se halla inquieto hasta conseguir retornar a su origen, como muy bellamente lo expresa San Agustín en su conocida frase: "Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en Ti". En aquel estadio de su desarrollo espiritual, Morente no pudo elevarse a esta razón "ontológica". El deseo de una providencia sabia lo interpretaba, de forma meramente *psicológica*, como una necesidad de consuelo en el desvalimiento.

En un estado de "perfecto equilibrio físico", se consagró al análisis de este tema, pero no logró liberarse de la lejanía inaccesible, irritante, de Dios, y sufrió una crisis de *resentimiento* que le hizo rebelarse contra el Ser Supremo (61). Frente a la omnipotencia del Dios oculto y distante, la única forma de libertad reservada al hombre le parecía ser la de no aceptar el obsequio de la vida que le había sido hecho y recurrir al suicidio, como acto desesperado de posesión de sí mismo. Al verse en el umbral de la estación término del proceso de vértigo, "callejón sin salida" que se le aparecía como grotesco, Morente decide volver sobre sus pasos y rehacer todo el proceso intelectual desde sus bases. Con un "esfuerzo enorme de voluntad", se tomó una tregua en el pensamiento. Justo en este momento tuvo lugar la experiencia musical.

Enciende la radio para distraerse, sin finalidad concreta alguna, y oye fragmentos de una sinfonía de César Frank, la *Pavana para una infanta difunta* de Ravel y *La infancia de Jesús* de Berlioz. Esta última obra lo sumergió en un estado de "deliciosa paz" (63) y suscitó en su imaginación una visión intensa de las escenas fundamentales de la vida de Jesús, visto como el dios hecho hombre, un ser menesteroso como nosotros y entregado a hacer el bien hasta la muerte en cruz. Esta imagen de un Dios encarnado y anonadado, que vela su divinidad para hacerse accesible, que ama y sufre por los demás *en silencio*, no despertó en el ánimo de Morente aversión alguna sino

confianza y amor. Al confrontar el silencio de Jesús con el "silencio" del Creador respecto al universo creado, se adivina fácilmente que esta aparente indiferencia responde a un profundo respeto por la libertad humana. "No era, por tanto justo –escribe Pascal– que (Dios) apareciera de una manera manifiestamente divina y absolutamente capaz de convencer a todos los hombres; tampoco era justo que viniera de una manera tan oculta que no pudiese ser reconocido por quienes lo buscaran sinceramente (...). Hay bastante luz para los que no desean sino ver y bastante oscuridad para los que tienen una disposición contraria"².

La contemplación del Dios concreto, de carne y hueso, que se compromete por amor a compartir la suerte del hombre, trocó súbitamente la distancia infranqueable en que se hallaba hasta entonces para Morente el Ser Supremo en una cercanía sobrecogedora. Esta vecindad hizo posible el encuentro, la interrelación personal, la oración (65). El encuentro suscita sentimientos de paz, y transforma la vida y la mentalidad. "Es verdaderamente extraordinario e incomprensible cómo una transformación tan profunda pueda verificarse en tan poco tiempo" (65).

Al hacerse cargo de la vecindad del Ser Infinito, comprendió Morente que el esquema "autonomía-heteronomía" –tan familiar a su mente merced al conocimiento de Kant– no constituye un *dilema* que desgarrar la vida humana sino un *contraste* que la plenifica. "El acto más propio y verdaderamente humano es la aceptación libre de la voluntad de Dios". "¡Querer libremente lo que Dios quiera! He aquí el ápice supremo de la condición humana" (67). Lo más *distinto* en el aspecto cualitativo se hace lo más *íntimo* cuando se responde positivamente a la invitación que nos hace a encontrarnos con él. La posibilidad de este giro se le mostró a Morente de forma extraordinaria en la experiencia vivida inexperadamente horas después de la audición musical. "Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. *Allí estaba El*. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero *El* estaba allí". "Si se me demuestra que no era *El* o que yo deliraba, podré no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria *se actualice* el recuerdo, resurgirá en mí la convicción inquebrantable de que era *El*, porque lo he percibido" (69).

La experiencia musical no tuvo, sin duda, un valor decisivo en el proceso de transformación espiritual vivido por Morente –proceso que fue debido a la gracia sobrenatural–, pero creó un espacio adecuado a su realización. No es fácil describir con precisión lo que implica la experiencia musical y su relación con las formas más elevadas de emotividad humana. Intentaré sugerirlo en los apartados siguientes.

II. *La música sacra como fuente de luz espiritual*

Una convertida, Elsa Steinmann, confiesa que, siendo joven, sentía entusiasmo ante la contemplación de la naturaleza porque todos sus fenómenos la ponían en relación de cercanía con el Creador. El color, la forma y perfume de las flores, el agua que se desliza, las plantas que agita el viento, el sol que brilla en el agua del estanque..., todo es huella de Dios y la invita al encuentro, pero, al entrar en las iglesias protestantes, no advierte señal alguna del "aliento cálido y vivo de Dios que sentía en la naturaleza por todas partes"³. Esa primera "impresión de vida extraña y sofocante" fue seguida por una sensación de vida en plenitud cuando la asamblea rompió a cantar y llenó la casa de un "vivo entusiasmo"⁴. La música tiene un poder especial para dinamizar los espacios y tornarlos así leves. Entrar en una amplia

catedral y te sientes abrumado por la mole pétreo que te circunda y te llena de frío y soledad. Pero he aquí que empieza a sonar, potente y firme, el órgano, y el coro inicia el canto de entrada. Todo se transfigura, las naves de la iglesia entran en vibración, se cargan de mil tensiones espirituales, dicen su palabra peculiar de alabanza al creador y de expresión de la vida comunitaria que en este momento empieza a hacerse sentir. La música no es un mero conjunto de sonidos acordados que halagan el oído. Es un principio de ordenación y de energía espiritual que crea *ámbitos de dinamismo*. La música religiosa pone en marcha al pueblo peregrino hacia el reino celeste. Las obras musicales de calidad tienen un poder especial para transmitir la densidad de sentido que albergan las interrelaciones humanas. Nada ilógico que, cuando, un atardecer, una de las hermanas de Elsa le cantó una canción que hablaba de las estrellas y de su Creador, que lo sabe todo y conoce y ama a cada uno de los hombres, esta joven sintiese su alma llena de "una felicidad indescriptible"⁵.

Otra convertida, que ofrece su testimonio anónimo en la misma obra, aduce como lema del relato la siguiente frase del gran pintor romántico E. Delacroix: "Dios está en nosotros. Es esta presencia interior la que nos hace admirar lo bello"⁶. En los días más sombríos de la última guerra, los alumnos del conservatorio de música escuchan en una sala sórdida obras polifónicas de Palestrina, Victoria y otros grandes compositores del siglo XVI. Siguiendo la estética del canto gregoriano, estos autores quieren expresar un mundo religioso, con su misteriosa grandeza y belleza. Su personalidad no intenta imponerse, sino revelar la admiración que les produce esa realidad trascendente que se hace íntima al participar de ella. Al no dar primacía al compositor –es decir, al *sujeto* que crea la obra–, este tipo de arte sacro puede considerarse como "objetivo", pero ello no quiere decir que conceda atención exclusiva a la obra vista como algo *en sí*, separado del sujeto que la crea o contempla. Las obras de la llamada "polifonía romana" son fruto de la "inspiración", y ésta significa en rigor *diálogo* y *encuentro*, entreveramiento fecundo de dos ámbitos de realidad: el de la vida del compositor y el de la realidad sobrenatural en la que éste participa. En este sentido escribe la relatora: "El arte de los polifonistas del siglo XVI, en esto muy próximo aún al canto gregoriano, es un arte perfectamente objetivo, inspirado, en el total sentido de la palabra. La personalidad del compositor está como borrada y parece únicamente transmitirnos una voz que viene de muy lejos, de muy arriba"⁷.

Por ser fruto de un encuentro o entreveramiento de ámbitos, estas obras instauran un ámbito nuevo, un *campo de juego* y, consiguientemente, un *campo de iluminación*, pues todo juego alumbra luz y se realiza a la luz que él mismo desprende. En perfecta lógica, la relatora añade: "Sin duda por esto tuve como una revelación aquel año". Este tipo de música sobria, austera, serena y de una transparente belleza le hablaba de un mundo superior y de esa "Presencia amiga" que ella adivinaba a través del lenguaje hondamente expresivo de las oraciones que recitaba a escondidas, siendo niña, en la soledad de su cuarto. Por la misma razón, el ambiente de la iglesia abacial de Saint-Benoit-sur-Loire y la música de Bach –obras para órgano, las Pasiones, el Magnificat...– actuaron sobre su espíritu joven como un "tónico moral" –en frase del gran Roberto Schumann–. "Esta música (...) contenía toda una enseñanza para la vida"⁸. Al vivir con los monjes el oficio de Completas, en la caída de la tarde, y la solemne Misa de la Virgen, el día del Carmen, la relatora entreveía que se hallaba ante un reino de luz y belleza del que no quería sentirse excluida. El estar fuera de la Iglesia, lugar viviente de patentización de tal reino, constituía para ella un "exilio". Ya dentro del ámbito luminoso de la Iglesia, se unió en

matrimonio con un joven que compartía todos sus ideales, y esta forma de unión relevante cobró expresión en su deseo común de consagrarse a la música. Este propósito se quebró bruscamente al morir el marido en un accidente de aviación. En una carta de pésame, el profesor que la había iniciado en los secretos de la polifonía le hizo estas consideraciones: "La música nos une. La música nos transporta..., pero hace más profundas las aflicciones, mas crueles las separaciones. Si nos es intolerable a veces, por eso también sabe hacer revivir queridos y maravillosos recuerdos, procurarnos un descanso, valernos un apaciguamiento. No borra el dolor, pero puede, con la ayuda de Dios, sublimarlo..."⁹.

El poder que tiene la música para inmergirnos súbitamente en ámbitos de expresividad y belleza tales que cautivan el ánimo y lo instalan en un campo de juego peculiar resalta en el conocido episodio que determinó la conversión del poeta y diplomático Paul Claudel. Acudió una tarde a la catedral de Notre Dame, en París, sin la menor voluntad de asistir a un oficio religioso; impulsado por el mero deseo de asistir a un acto noble, dotado de cierto sentido estético. Apoyado en una de las columnas cercanas al altar mayor –en la cual se halla fijada actualmente una placa conmemorativa de este acontecimiento–, Claudel se mantuvo a la escucha durante el oficio de Vísperas. Hacia el final, al oír entonar el *Magnificat*, se sintió tocado de una especial emoción: estaba ante un reino de luz y belleza que constituye la verdad plena del hombre. Sin haberlo pretendido, estaba dentro de la iglesia, que no es una institución rígida y lejana, sino ese campo de juego donde se producen tales llamaradas de sentido y de belleza. La conversión se había realizado. Más tarde vendría el desmonte lento y doloroso de los esquemas mentales y los hábitos de conducta. Era una labor de artesanía que requeriría tiempo y esfuerzo, pero resultaba factible porque el gran salto estaba dado. Y esta transformación había acontecido a una con la experiencia musical.

Un convertido especialmente sensible a los fenómenos creadores de todo orden, Gabriel Marcel, ha vivido con claridad e intensidad modélicas la afinidad profunda entre la experiencia religiosa y la musical. Esta le sirvió en todo momento de lugar viviente de comprobación de un hecho enigmático: *cuando el hombre hace una experiencia creadora configura un mundo que ya estaba ahí de forma velada, impulsando su búsqueda y su esfuerzo creador*. Ello explica que la experiencia religiosa vivida en el bautismo se le aparezca como un acto de "inmersión". "Día 5 de marzo de 1929. Ya no dudo. Milagrosa felicidad, esta mañana. He hecho por primera vez claramente la experiencia de la *gracia*. Estas palabras son escalofriantes, pero así es. He sido al fin cercado por el cristianismo, y he sido sumergido. ¡Feliz inmersión! Pero no quiero escribir más. Y, sin embargo, tengo una necesidad de ello. Impresión de balbuceo..., es en verdad un nacimiento. Todo es de otro modo. Ahora veo claro también en mis improvisaciones musicales. Otra metáfora inversa a la otra: la de un mundo que estaba ahí enteramente presente, y que al fin aflora"¹⁰.

En toda experiencia musical tiene uno la impresión de que va siendo nutrido por la misma realidad a la que configura. Lo veremos al describir la experiencia de interpretación polifónica. Este carácter "reversible" se da también en las experiencias éticas y en las religiosas por lo que encierran todas ellas de creatividad. Este descubrimiento abrió ante Marcel un horizonte de luz para comprender los enigmas más hondos del ser humano: "Lo que es esencial en un creador es el acto por el cual se pone a disposición de algo que sin duda en cierto sentido depende de él para ser pero que al mismo tiempo se presenta a él como allende lo que él es y lo que puede juzgarse capaz de sacar directa e inmediatamente de sí". "¿Cómo no reconocer que la

persona no se deja concebir fuera del acto por el cual ella se crea, pero al mismo tiempo que esta creación se atiene, en cierta medida, a un orden que la supera? Este orden le parecerá unas veces que lo inventa, otras que lo descubre, y la reflexión le mostrará que entre invención y descubrimiento hay siempre continuidad, muy lejos de que entre una y otra pueda establecerse una delimitación tan rigurosa como admite ordinariamente el sentido común"¹¹. "...Es imposible pensar la persona o el orden personal sin pensar al mismo tiempo lo que está más allá de ella y de él, una realidad suprapersonal que preside todas sus iniciativas, que es a la vez su principio y su fin"¹².

La experiencia musical nos permite descubrir con más claridad que tal vez ninguna otra la *lógica de las experiencias creadoras* que tejen la vertiente más esencial de la vida humana. Ello justifica la primacía que le concedía Marcel. "La música era mi verdadera vocación, ahí es donde soy creador. Es ella la que ha dado a mi pensamiento su verdadero encuadre. J.S. Bach ha sido en mi vida lo que no han sido ni Pascal ni San Agustín ni ningún otro autor. ¿No es lo espiritual auténtico lo que se encarna en las expresiones musicales más altas que nos es dado aprehender en un Bach, en el Beethoven de los últimos cuartetos, en el Mozart más depurado? Pero también un Schubert, un Brahms, un Fauré nos facilitan mediante fulguraciones los documentos inflamados de esta espiritualidad concreta que sabemos reconocer, por lo demás, en el plano de la experiencia cotidiana en una inflexión, en una mirada cargada de no sé qué tesoro inmemorial. Yo he encontrado en infinidad de músicos —desde los románticos alemanes a los rusos y los españoles, desde Rameau a Fauré y Debussy— lo que ningún escritor me ha dado jamás. Así, ningún escrito filosófico, ninguna obra literaria tuvo sobre mí la influencia que ejerció el díptico musical formado por *Peleas y Melisenda* de Debussy, y *Ariadna y Barba Azul*, obra maestra de Dukas. A la primera audición, *Peleas y Melisenda* no me había dado sino una impresión general bastante confusa. La revelación se produjo cuando descifré la partitura en el piano. No se trata sólo de una conmoción afectiva o de un descubrimiento intelectual: me encontré en presencia de un mundo peculiar perfectamente individualizado y en el cual yo entré literalmente de cuerpo entero. Mejor que en ningún sitio tomé conciencia en esta obra de la analogía que hay entre el elemento original del universo que nos revela el artista y, por una parte, el de la experiencia del niño, y, por otra, el que nos es dado encontrar a relámpagos en el amor"¹³.

A su vez, la obra citada de Dukas le reveló a Marcel una "cierta sabiduría trágica", acorde a la más profunda exigencia de su espíritu. "Al fin del segundo acto, la escena de los adioses de Ariadna me inundó de una luz a la vez pura, misericorde y trágica que, posteriormente, se me aparecería como la misma de la metafísica que yo aspiraba a explorar o a construir. A través de Dukas —y sobre todo de las últimas obras de Beethoven— tomé clara conciencia del destino superior del pensamiento. Hoy no vacilo en declarar que, si me he separado poco a poco de la teoría del conocimiento, es justamente porque la música me hizo comprender cada vez más esta trascendencia del pensamiento respecto al uso que ella hace de sí misma cuando se aplica a los objetos y a las relaciones que los unen entre sí"¹⁴.

La importancia capital de la música procede de su poder para inmergirnos en un mundo valioso, que nos apela a una actividad creadora. Esta inmersión constituye una experiencia extática en la cual dos o más ámbitos se entreveran, potencian sus posibilidades lúdicas e instauran un campo de juego común. En este campo se van las barreras que separan a los seres y, al mismo tiempo, se incrementa la vida de cada uno de ellos. Los esquemas *dentro fuera, en mí-ante mí, interioridad, exterioridad, lo mío y lo tuyo* quedan felizmente superados. Con ello, lo

que en principio era distinto y distante se hace *íntimo* sin dejar de ser distinto. Esta intimidad es el estado de "comunidad", en el cual los seres adquieren un conocimiento profundo de su ser más auténtico.

Marcel confesó al P. Troisfontaines que el aspecto positivo de la existencia –la intimidad, la bondad, la amistad– no lo expresa en las obras dramáticas sino en las improvisaciones musicales¹⁵. En la interpretación musical se experimenta un sentimiento inigualable de alegría y libertad y se accede a lo más profundo del propio ser porque se entra en una relación particularmente entrañable con todos los que participan en tal aventura creadora. Esta experiencia de comunidad encierra para Marcel un valor religioso. "En la verdadera música –escribe Troisfontaines, comentando a Marcel– se superan las oposiciones superficiales que rigen inexorablemente el universo en el que se inscribe nuestra acción estrecha y precaria. Merced a una red de mediaciones de una levedad y perfección indecibles, se constituye un espacio en el cual lo cercano y lo lejano se entreveran y, por la irresistible eficacia de las correspondencias analógicas, toda nota, todo acorde evoca una infinidad de otros distintos"¹⁶.

La filosofía de Marcel arranca de la emoción sobrecogida que le produjo el descubrimiento paulatino del carácter relacional de la vida creadora, que presenta un carácter *reversible*. La melodía que compone un músico no procede, rigurosamente hablando, de él, pero tampoco le viene *de fuera*. Se sitúa en una zona en la cual esta distinción pierde todo sentido. Nunca el nacimiento de una melodía –o de una idea– puede ser asimilado a la "captación" de un objeto. El ser musical es una *presencia*, y el acontecimiento de la presencia es el fruto de un *encuentro*. La obra que configura un compositor no se reduce a una estructura; es una fuente de vida creadora. Por eso sólo adquiere densidad real cuando apela al intérprete a recrearla y al espectador a revivirla por su cuenta. "No hay creación que no sea al mismo tiempo una invitación a crear, y, efectivamente, el oyente verdadero recrea la música que escucha"¹⁷.

Este tipo de participación creativa funda los modos relevantes de unidad que Marcel denomina "comunidad". El poder de instaurar unidad es lo que define rigurosamente el arte musical, no su nexa con una razón desencarnada, regida por una dialéctica invariable. "Tal cuarteto de Mozart o Beethoven, tal lied de Schubert o Schumann han contribuido de manera más firme a crear una comunidad humana auténtica que todos los discursos y todas las teorías de los ideólogos, porque son en sí mismos el testimonio de una comunidad"¹⁸. "La música ofrece ya un ejemplo innegable del tipo de unidad supraracional que el drama tiene por función esencial el restaurar"¹⁹. El hombre, atenido a las urgencias de la vida cotidiana y sometido por tanto a los esquemas objetivistas que escinden [*dentro-fuera, lo mío-lo tuyo...*], se ve de ordinario desgarrado espiritualmente y siente añoranza por una forma de armonía superior, un reino de integración y unidad. *Este reino es justamente el que nos depara la música de alta calidad, sobre todo la música sacra.*

Al vivir experiencias musicales muy profundas, Marcel se abrió a la convicción de que el hombre es menesteroso y toda su vida creadora consiste en colaborar con un orden de realidades que le ofrecen posibilidades de juego. Esta humilde apertura de espíritu constituye la disposición adecuada para adentrarse en la vida de fe, que implica una adhesión personal activa. "Tengo que anotar aquí la importancia excepcional de J. S. Bach. Las Pasiones y Cantatas: en el fondo la vida cristiana me ha venido a través de esto. Los encuentros han tenido un papel capital en mi vida. He conocido seres en los cuales sentía tan viva la realidad de Cristo que ya no me era lícito dudar"²⁰.

III. *La música, promotora de vida espiritual*

1. *Valor educativo de la música*

De antiguo, los cristianos supieron valorar el poder expresivo de la música y su capacidad para aunar a los fieles en la oración. Inspirados en las salmodias hebreas y en los modos griegos, crearon el canto gregoriano, forma de oración comunitaria que eleva los textos litúrgicos a un nivel de alto voltaje expresivo. Se cuenta que, en tiempo de peste, una multitud de fieles de Milán se congregó en la catedral en busca de refugio, y San Ambrosio, para evitar la aridez del encierro, propuso el canto en común de salmos, antífonas e himnos en forma semejante a lo que más tarde serían las horas del Oficio divino. Esta forma de oración potenciada constituyó durante siglos el alimento espiritual de generaciones de monjes que jugaron un papel decisivo en la cultura de Occidente.

Debido al hecho de que las obras musicales, para existir, deben ser interpretadas siempre de nuevo, las canciones encierran grandes posibilidades en orden a la educación del pueblo. Santa Mónica, según testimonio de su hijo San Agustín, adquirió una notable formación religiosa a través de las canciones que le enseñó San Ambrosio en Milán. Durante milenios, el pueblo careció de formación escolar y hubo de acudir a medios de transmisión inmediata: las vidrieras de las catedrales y las canciones. En buena medida, la cultura popular se transmitió a través de textos cantados, fáciles de retener y propicios para ser repetidos indefinidamente por cada persona en su vida privada. San Juan Cristóstomo valoró de modo especial la facilidad que aportan las canciones para someter la doctrina en ellas contenida a una especie de rumia espiritual, de reflexión reiterada, insistente e íntima.

La cultura popular cabalga en buena medida sobre el lomo leve y huidizo de las canciones. Para San Isidoro de Sevilla tan vergonzoso era no saber cantar como no saber leer. La catequesis, sobre todo a partir de la Edad Media, utilizó profusamente las canciones como recurso educativo. Se componían canciones especiales con este fin. Sabemos que San Francisco de Asís, tan sensible a la vertiente lúdica y festiva de la existencia cristiana, cultivaba con esmero la práctica del canto, que había aprendido en sus años de estancia en tierras francesas. En la gran época evangelizadora de África, Asia y América, los misioneros propagaron el mensaje de la fe a través de la expresividad pegadiza de las canciones. San Francisco Xavier lamentaba desde Extremo Oriente que las disposiciones oficiales no permitieran utilizar en el culto divino la lengua vernácula. El canto en estos países indispensable como en las tierras africanas el baile. Se trata de medios expresivos básicos que constituyen una forma de lenguaje ineludible para gentes que no están sometidas en la misma forma que las europeas a las coordenadas racionales. Es un modo de expresarse plenamente inteligente, de ningún modo *irracional*, pero tampoco *racionalista*, sino integralmente personal, pues hace vibrar todo el ser humano. Si a un europeo se le dice que en una iglesia africana los fieles que se acercan al altar a depositar las ofrendas en el ofertorio de la Eucaristía lo hacen bailando, tal vez se sorprenda y se sienta de momento un tanto perplejo. Pero, si tiene la suerte de vivirlo personalmente, sentirá una profunda emoción al ver plasmado en un gesto sobrio, elegante, alegre y contenido al mismo tiempo, la satisfacción íntima que tienen estas buenas gentes al colaborar con sus dones al santo sacrificio. Un rito que en muchas de nuestras

Eucaristías resulta frío, expeditivo, por quedar reducido a medio para un fin, en muchas iglesias de Africa se convierte en un acontecimiento festivo, colorista, luminoso y gozoso.

En la reforma luterana jugó la canción un papel sobresaliente debido a las dotes musicales que poseía Lutero y a su intuición de que la música popular de alta calidad podía servir de vehículo espléndido a la trasmisión de su doctrina y a la consolidación del nuevo espíritu que deseaba instaurar. De ahí su cultivo preferente del *Lied* alemán, con su ritmo brioso, su estructura firme, su claridad de líneas, su capacidad para acoger diversos textos complementarios. Hasta el día de hoy, protestantes y católicos polarizan sus servicios religiosos en torno a la emoción que suscitan estas canciones, propicias a la práctica de la repetición y densas de sentido. Juan Sebastián Bach tuvo el acierto de asumir buen número de estas bellas melodías en sus *Cantatas* y *Pasiones*, logrando así una feliz integración de la música culta y la popular. Por la necesidad de abrir espacios amplios al culto divino, se configuraron estas formas musicales de gran amplitud sobre la base de textos bíblicos. De esta suerte, las gentes del pueblo podían inmergirse durante horas en el mundo de la Escritura a través del campo sonoro de la música. Por parte católica, el espíritu contrareformista inspiró a San Felipe Neri la fundación de los *Oratorios*, piezas de gran aliento compuestas con fines formativos. Su amigo, el compositor italiano Carissimi, dió impulso a este género, que no logró un esplendor semejante a las cantatas y pasiones protestantes, debido sin duda a la preeminencia de la Eucaristía en el culto católico. La Iglesia católica distinguió con más precisión que la protestante la *música de culto* y la *música de concierto*. Las formas amplias fueron reservadas más bien para los conciertos sacros, que en ciertas épocas y lugares alcanzaron notable esplendor.

2. Valor emotivo de la música

En todo tiempo hubo pensadores que supieron destacar el poder que encierra la música para suscitar emociones y sentimientos de diverso orden. La música sacra constituye una actividad *extática*, instaura ámbitos de unión con un orden de realidades supranaturales y funda un modo de unidad especialmente valioso con los que participan en ella. Toda experiencia extática produce gozo, júbilo, exultación, entusiasmo y paz. Lo supo ver y advertir San Agustín, a cuyo espíritu penetrante no podía ocultarse la vinculación estrecha que existe entre la estructura matemática perfecta y el surgir de la belleza. En su tratado *De musica* investigó el papel del número y de la proporción matemática en el origen de los sonidos y sus interrelaciones. En diversos contextos de sus obras expone, por otra parte, la capacidad de la música para elevar el espíritu hasta el Creador por sí sola, independientemente del texto que exprese: "Canta con júbilo, pues cantar bien a Dios es cantar con júbilo. ¿Qué significa cantar con júbilo? Comprender que no cabe expresar con palabras lo que se canta de corazón. En efecto, los que cantan, ya sea en la siega, ya en la vendimia o en algún otro trabajo intensivo, cuando empiezan a rebosar de alegría por las palabras de los cánticos, como fuera de sí de tanta alegría que no pueden expresarla en palabras, prescinden de ellas y acaban en un simple sonido de júbilo. El júbilo es un sonido que indica que el corazón da a luz lo que no puede decir. ¿Y a quién conviene este canto jubiloso sino al Dios inefable? Porque es inefable aquel a quien no puedes expresar con palabras; y, si no lo puedes expresar con palabras y no debes callar, ¿qué te queda sino que cantes jubilosamente para que

se alegre el corazón sin palabras y la inmensa amplitud del gozo no quede sometida a los límites de las sílabas? Canta bien con regocijo"²¹.

A este bello análisis puede objetarse que la máxima emoción la produce una melodía cuando se entrelaza con un texto expresivo. Tiene plena razón en lo que afirma pero no es del todo aceptable en lo que niega. Lo he aducido porque deja patente la clara conciencia que ya en tiempos antiguos se tenía del valor emotivo de la música.

Este poder de la canción para elevar el tono vital de quien la asume como propia y ajusta su *tempo* al ritmo musical explica el amplio uso que se ha hecho de tonadillas, letrillas, canciones, motetes y antífonas en circunstancias tan distintas como el caminar del peregrino, el rezo pausado del monje, la procesión catedralicia a través del claustro, las recreaciones de los frailes en días festivos, las concentraciones de fieles en un congreso eucarístico o mariano... En los conventos españoles del Siglo de Oro de la Mística se cultivaba el canto profusamente y se lo hacía vehículo de deliciosas letrillas que son gloria de la literatura. Dos espíritus tan austeros como Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz fueron extremadamente sensibles al poder de la música para emocionar el alma y transportarla a planos de una sorprendente elevación espiritual. El día de Pascua de Resurrección de 1571, Santa Teresa oyó cantar a Isabel de Jesús la copla siguiente: "Véante mis ojos, dulce Jesús bueno, véante mis ojos, muérame yo luego", y experimentó una conmoción espiritual intensa. La misma cantora dejó constancia de ello en el proceso de beatificación: "Especialmente me acuerdo que, siendo yo novicia, estando en la recreación canté una letra que trataba de lo que siente un alma la ausencia de Dios, y estándola cantando se quedó arrobada entre las demás religiosas". La misma santa hace alusión a ello, en sus *Conceptos del Amor de dios*: "Sé de una persona en oración semejante, oyó cantar una buena voz y certifica que, a su parecer, si el canto no cesara que iba ya a salirse el alma del gran deleite y suavidad que Nuestro Señor le daba a gustar (...)"²².

Consta asimismo documentalmente el entusiasmo extático que experimentó San Juan de la Cruz al oír cantar una canción compuesta en su honor por una religiosa del convento de Beas. En el comentario a la estrofa XXV de *El cántico espiritual*, escribe el santo poeta: "La música de las liras llena el alma de suavidad y recreación, y la embebe y suspende de manera que le tiene enajenada de sinsabores y penas"²³.

En las grandes formas musicales de origen luterano se hallan partes muy amplias consagradas a la expresión y suscitación de afectos religiosos. Cada pasaje evangélico proclamado por el cantor-evangelista halla su réplica en un desahogo del "coro" –representante del pueblo fiel, que sigue atento el proceso espiritual narrado por el evangelista–, y en una efusión lírica de uno u otro solista que se erige en portavoz del alma piadosa que expone al Señor sus afectos ante lo que está sucediendo. Algunos de estos pasajes marcan una cota insuperable en el arte universal.

Este aspecto emotivo no se reduce a mero sentimiento *individual*. En casos, implica la reacción de todo un pueblo que sintoniza con la acción representada y se siente comprometido en la misma. Desde el mismo día del estreno de *El Mesías* de Händel, el pueblo inglés se vió representado en el pueblo de Israel que supo afrontar la prueba del desierto y se hizo acreedor a entrar en posesión de la tierra prometida. Al entonar el vibrante *Alleluia*, tan contundente como esplendoroso, el Rey se puso en pie y todo el pueblo con él. Esta costumbre, conservada hasta el día de hoy, no responde a una mera emoción súbita y pasajera; encarna toda una actitud ante la vida y la historia.

En nuestros días, la música vuelve a ser tomada como vehículo de la oración por la nueva liturgia y de modo singularmente intenso por los diversos grupos carismáticos. Entre ellos, destaca por su calidad y su amplia repercusión en el mundo de los jóvenes el movimiento de los hermanos Taizé en la Borgoña francesa. Los Hermanos de Taizé adoptaron un lenguaje musical de gran poder expresivo, encuadrado en los módulos de la estética griega, según la cual la belleza es fruto de la *armonía*, y ésta es integrada por la *proporción* y la *medida* –en sentido de *mesura*–. Esta armonía es conseguida a través de la simetría, la integridad de partes, la repetición... Se utilizan las formas reiterativas y tradicionales para conseguir un modo de expresión sencillo e intenso a la vez. La *repetición* es un recurso del arte universal que adquirió relieve extraordinario en las diversas manifestaciones del arte barroco. El buen arte repite, no para decir lo mismo varias veces –lo que sería una redundancia vana–, sino para fundar un *ámbito expresivo*. Bach repite treinta veces la frase "Et in terra pax" en su *Misa en si menor*. Ninguno de los fieles asiduos a los oficios litúrgicos necesitaba que le recordasen tan insistentemente que los ángeles desearon paz en la tierra a los hombres de buena voluntad. Obviamente, no era eso lo que intentaba Bach sino crear un *ámbito real de paz* en que pudieran inmergirse los cantores y todo el pueblo. El Hermano Roger de Taizé lo expuso con claridad en la *Carta de Taizé* de julio 1985: "Nada anima tanto la vida interior personal, hasta en sus mismos desiertos, como una amplia oración común, meditativa, accesible a todas las edades, con esta cumbre de la oración: el canto que no acaba y que continúa en tí cuando te encuentras solo". *La insistencia en lo mismo es el modo humano de profundizar en el sentido de lo que es muy denso*. Al hacerlo, no sólo se contribuye a grabar en la memoria las ideas expresadas; se funda un *ámbito expresivo* en el cual queda uno inmerso como en una morada para irse nutriendo de ella poco a poco. "El principio repetitivo no es sólomente una respuesta a las exigencias de un cantar unánime. En verdad, siempre fue un elemento clave de la oración en toda la vivencia cristiana (e incluso en la de otras espiritualidades), desde los Padres griegos del desierto hasta el rezo del rosario. La práctica de estos cantos breves, repetidos una y otra vez, demuestra que con pocas palabras se expresa una realidad esencial que poco a poco va impregnando todo el ser"²⁴.

La importancia de la repetición no se deriva del hecho de que favorezca la retención en la memoria y haga posible volver sobre ello una y otra vez en la soledad. Además de esto, y en un nivel sin duda superior, la repetición de un elemento valioso, si responde a una voluntad creadora, funda un *ámbito expresivo peculiar*, originario: un ámbito de alabanza, de júbilo, de súplica, de confesión de fe... Este ámbito es un *campo de iluminación* en el que quedan inmersos quienes practican el acto de repetir.

"Las palabras son moradas", decía admirablemente Cayrol. Con mayor motivo puede ello afirmarse de las palabras elevadas al voltaje altamente expresivo de la canción. Si la canción se entona en común, sin prisa, tomándose tiempo, se va formando un campo de juego expresivo entre todos, y se configura un ámbito de intimidad espiritual, de vida comunitaria. Si tenemos en cuenta que Dios es amor y nos pide que estemos unidos, *el canto en común adquiere un valor revelador de lo divino*. "En la música sucede que lo indecible lleva a la oración, que el velo se levanta sobre lo inexpresable de Dios" (Hermano Roger de Taizé).

IV. *El papel de la música en la literatura contemporánea*

Llama la atención observar el papel nada secundario que juega la música en la literatura contemporánea. Si se contemplan dramas de G. Marcel y de J. Anouilh, y se leen novelas de T. Mann, H. Hesse y J. P. Sartre, se ve uno confrontado con la esencia misma del ser musical. Así, el que no conozca de cerca la música de Mozart tendrá dificultad para entender profundamente *El lobo estepario* de Hesse. Sería muy instructivo investigar la razón de este fecundo entreveramiento de ambas áreas culturales.

Teresa, la protagonista de *La salvaje*, de Jean Anouilh, oye a su prometido Florent tocar al piano una obra musical de calidad y decide abandonarlo. Si no se profundiza en lo que significa una estructura musical, apenas será comprensible la reacción de Teresa. Una obra bien lograda posee una estructura cabal. Nada sobra en ella ni falta. [Cuando Mozart estrenó en Viena el espléndido *Concierto en re menor* para piano y orquesta, el emperador José II, quiso verle para mostrarle su admiración: "Espléndida obra Mozart –exclamó el monarca–, pero demasiadas notas". Mozart, agudo y rápido como de costumbre, replicó: "¡Las justas, majestad, las justas!" Se trata de una obra que se adentra ya en el romanticismo y presenta una complejidad mucho mayor que los conciertos anteriores. Pero en ella todo está perfectamente ajustado y equilibrado]. Teresa, al oír las armonías perfectamente ensambladas de la obra interpretada por Florent, vió en ésta un símbolo de la vida de su prometido: una existencia llena, colmada, sin fisuras. En esta trama perfecta ella no podía ser sino un elemento más de saturación. Ante su mirada interior aparecieron, por contraste, multitud de personas que, en el mundo de la pobreza al que ella pertenecía, necesitan angustiosamente un compañero en la vida para tener un mínimo encuentro que dé a su existencia un sentido. Y fué en su busca.

En *La Náusea*, J.P. Sartre describe la experiencia de la *raíz* –experiencia de relax extremo– y saca la consecuencia de que los seres existentes son contingentes, carecen de toda justificación y están por tanto de más. Como contrapunto a esta experiencia pesimista, destaca posteriormente la experiencia de la *canción*. El protagonista oye una canción sencilla en la barra de un bar, y advierte el modo diferente de ser que tienen, por un lado, el disco y las realidades que lo han hecho posible, y, por otro, la melodía. El disco puede rayarse y romperse. La melodía seguirá lozana. La cantante de color que en su día la grabó puede morir y desaparecer. La melodía conservará su vigencia y podrán volverla otros a recrear. Se trata de una realidad que *existe* sino que *es*, tiene sentido y perdura. De ahí la nostalgia que siente el protagonista por el mundo en que se mueven los creadores, los artistas y literatos. Ello le mueve a dejar de lado el trabajo de historia que tenía entre manos y dedicarse a la creación literaria.

V. *Notas para una comprensión radical de la música*

Lo antedicho nos estimula a consagrar esfuerzo a la comprensión de la esencia de la música. El fenómeno de la música impresionó a todos los pueblos y en todo tiempo. Es una forma de creatividad que puede revestir modos muy diversos. A través del cultivo de la música se aúnan pueblos dispares, los que están en condiciones de formar grandes agrupaciones corales e instrumentales y los que deben limitarse a musitar una melodía en un instrumento de construcción casera a la puerta de una tienda. El ejercicio musical puede marcar la cota más alta de la evolución cultural,

pero es también la última actividad creadora que el hombre, en situaciones de extrema penuria, está dispuesto a perder. Hace unos años, una pequeña tribu del Alto Volta se vio obligada a emigrar debido a la sequía. Sobre la tierra resquebrajada iban caminando en fila aquellos despojos humanos. Lo hacían cansinamente, y daba la impresión de que en cualquier momento podían caer desplomados a tierra. Tanto más emotivo era, por ello, ver al que cerraba la marcha recoger sus últimas fuerzas para desgranar entrecortadamente las notas de una melodía en una flauta rudimentaria. La música, para estos caminantes exhaustos, era un medio de expresión y un estímulo.

La música constituye un fenómeno enigmático que desde antiguo se viene analizando pero que está lejos de haber revelado su más íntima esencia. El gran Pablo Casals, desde su atalaya de intérprete, director y compositor, advirtió poco antes de morir que la humanidad todavía no ha descubierto el verdadero valor de la música, el sentido que encierra el hecho de que exista en el mundo el fenómeno musical; cuando se dé cuenta de ello, algo importante sucederá en el espíritu de las gentes. Es perjudicial sobremana acostumbrarse a tomar las realidades y acontecimientos como consabidos, como algo que está ahí sin más. Deberíamos aprender a verlos en toda su misteriosidad. Si acertamos a hacerlo, el acontecimiento de la música nos reserva sin duda grandes sorpresas. Mozart, tal vez el mayor genio musical de todos los tiempos, el hombre que fué considerado por sus contemporáneos como un "milagro" por su talento, su intuición musical y su sentido innato de la belleza, nos legó esta fina observación, que es casi toda una revelación porque nos permite adivinar lo que él observaba en el reino de la expresión musical. "Si todo el mundo fuera verdaderamente sensible al encanto de la armonía, la vida se haría imposible porque la gente descuidaría las obligaciones diarias".

Por razones de espacio, me limitaré a exponer algunos puntos de interés, dignos de ser sometidos a más amplia consideración en el contexto oportuno:

1. *La música como experiencia de vértigo y como experiencia de éxtasis.*

Si se practica la música sólo por el halago sensorial que pueda producir, por la exaltación vital que susciten sus ritmos, por el poder evasivo que albergue, se realza una experiencia de *vértigo*, que no tiene carácter creador y no descubre el valor más hondo de las obras musicales. Esas formas de experiencia musical pueden ser gratificantes y desempeñar un determinado papel en la vida de ciertas personas y grupos, pero reducen abusivamente el valor de este fenómeno artístico.

Sí, con "desinterés" estético, se establece una relación creadora con una obra musical, asumiendo sus posibilidades de juego, se pone uno en disposición de descubrir en cada obra musical todo un mundo de belleza y de grandeza que parece provenir de una región superior. Se trata de una experiencia *éxtática*, cuyo fruto es el gozo, el entusiasmo, la paz y la libertad interior. Beethoven manifestó en una ocasión que a él le había sido dado vivir en una región de belleza suma, y la tarea de su vida consistía en transmitir esta belleza a los hombres a través del lenguaje que él dominaba: el musical. Cada nota de Beethoven, cada acorde, cada frase, cada tiempo, cada obra son más que un sonido o una trama de sonidos: son *heraldos de un mundo inaccesible que hace acto de presencia luminosa*. Recuérdese el efecto que produce la última sonata para piano, la sonata "Kreutzer" para violín y piano, la Misa Solemnis, la Novena Sinfonía...

Hay formas de música que, por su ritmo electrizante y la marea de sonido que provocan, invitan al vértigo, lo suscitan de modo casi coactivo. De ahí su vecindad con el cultivo de la droga y la violencia.

Las experiencias de éxtasis son promovidas por las formas de música que apelan a la creatividad y ofrecen posibilidades lúdicas para ello. La estación término de las experiencias extáticas es la edificación de la personalidad. La conversión religiosa es una transformación que se opera en orden al pleno logro de la persona humana. En consecuencia, las formas de música que deben ser tenidas en cuenta al tratar de la formación humana en general, y en concreto de los procesos de conversión y de maduración de la vida religiosa, son aquellas que promueven las experiencias de éxtasis. A ellas nos referiremos en los puntos siguientes.

2. *La música y la lógica de la creatividad*

La experiencia de interpretación musical, si se la realiza de modo reflexivo, nos descubre con nitidez modélica la lógica que rige los procesos creadores. El intérprete adivina la existencia de la obra a través de los signos de la partitura. Empieza a re-crear las formas en el instrumento. Lo hace tanteantemente, sin libertad interna, llevado del impulso creador que recibe de la obra misma que está estudiando. Es un proceso sorprendente y maravilloso. Se busca algo en virtud de la fuerza que procede de aquello mismo que todavía no se conoce del todo. Tras un largo esfuerzo de configuración, llega un momento en que la obra misma le hace saber al artista que está bien plasmada, que toda su capacidad expresiva está puesta en juego y queda patente de modo luminoso. En ese instante, el intérprete domina la obra porque se ha dejado dominar por ella, o –dicho con mayor exactitud– la configura en tanto que está siendo configurado por su fuerza expresiva. En este nivel de creatividad nadie domina a nadie; obra e intérprete se configuran mutuamente. Descubrir por propia experiencia este *carácter reversible* de los procesos creadores significa dar un salto hacia la madurez personal, pues constituye una clave de interpretación de los fenómenos más importantes de la vida humana. El hombre se percató de que, por grandes que sean sus dotes, *no se pertenece a sí mismo*, no puede desplegar su existencia a solas, depende de realidades valiosas que le hacen donación de un elenco de posibilidades. Cuando la obra hace acto de presencia en la interpretación, los elementos que hicieron posible ésta se hacen *transparentes*. Siguen ahí, ejerciendo su función, pero no atraen la mirada del intérprete, que dialoga directamente con la obra. Esta sigue siendo distinta de él, pero ya no es distante, externa y extraña como en un principio. Entre intérprete y obra se establece una relación de inmediatez eminente, es decir: de presencia y encuentro. Y todo encuentro es fuente de luz, de fiesta y de libertad. El intérprete es verdaderamente libre cuando se entrega a la fuerza configuradora de la obra. Con ello no se alinea, no pierde su poder de iniciativa; lo encauza por una vía de plena efectividad.

Una de las experiencias humanas más enriquecedoras tiene lugar cuando varios intérpretes re-crean una obra. Pensemos, por ejemplo, en una obra de *polifonía vocal*. Cada una de las voces goza de cierta autonomía y al mismo tiempo instaura con las demás un bloque sonoro armónico, de forma que el buen oyente atiende simultáneamente a la marcha en horizontal de cada una de las voces y a la trama estructural o monumento sonoro que tejen entre todas. Cuando una de las voces inicia su canto, empieza a configurar una melodía, y al unirse a las demás, instaura un

campo armónico, pero cada uno de los cantores siente inequívocamente que está siendo nutrido por la obra que está comenzando a configurar. El que canta da cuerpo expresivo a la melodía que entona, pero lo hace porque se adentra en un campo de juego que le confiere posibilidades de acción con sentido, y le orienta y sostiene. Las distintas voces entran y salen de este campo como de un hogar confiado, con libertad interna, gozo y equilibrio. Todas ellas son independientes en cierta medida, pero vibran unas con otras, potencian su expresividad, fundan un ámbito común en el cual lo distinto-*distante* se convierte en distinto-*íntimo*. Por eso el movimiento no degenera nunca en *agitación*. Es un dinamismo creador de unidad, de un modo relevante de unidad en el cual la autonomía y la heteronomía se implican fecundamente. La experiencia de interpretación de música vocal polifónica permite vivir por dentro la génesis del fenómeno del encuentro, del "entre". Lo decisivo –solía decir M. Buber– no eres tú, lo decisivo no soy yo; lo decisivo es lo que acontece *entre* tú y yo. Cómo se forman estos modos de unidad tan valiosos, qué esquemas mentales se hallan en la base de tal proceso creador, qué leyes rigen esta forma de creatividad..., todo ello resalta esplendorosamente en dicha experiencia.

3. *Experiencia musical y fundación de modos elevados de unidad*

La belleza peculiar de las grandes obras de arte sacro musical procede de la unidad que instauran. Al inmergirse en los espacios lúdicos o campos de juego fundados por las obras musicales, el hombre sensible al valor se siente liberado del cerco a que le somete la actitud de enclaustramiento egoísta y elevado a una actitud de apertura espiritual, de disponibilidad y sencillez, de arrojo y entusiasmo creador. Esta actitud abre el espíritu para percibir a raudales la luz que alumbra el juego creador, el encuentro con lo valioso. De repente se siente uno inundado de claridad, y este baño de luz opera una transformación. Las barreras que separan al yo egoísta de los demás seres y los convierten en "otros", seres distintos y extraños, son superadas. Los ámbitos de "lo mío" y "lo tuyo", "lo propio" y "lo ajeno", "lo interior" y "lo exterior" dejan de ser vistos como términos de un dilema entre los que se debe optar, para pasar a ser momentos complementarios de un proceso de maduración personal. El *otro* ya no es el adversario, el posible usurpador del mundo propio, sino el compañero indispensable de juego.

He aquí el "salto" a la vida auténtica que con diversas formulaciones han subrayado los pensadores dialógicos y los existenciales (Heidegger, Jaspers, Marcel). Este salto supone una conversión, una *metanoia*, el paso de la actitud insolidaria a la actitud de participación. Cuando uno polariza todos los seres en torno al propio yo y los reduce a medios para sus fines, *bloquea su dinamismo creador*, no hace juego, y, pretendiendo ser totalmente libre, se somete a la servidumbre de los esquemas objetivistas "dentro-fuera", "sujeto-objeto"... Esta sumisión impide fundar con los seres del entorno una unidad auténtica. Tal alejamiento, a su vez, hace imposible al hombre captar la grandeza de las realidades que, siendo *distintas* y *externas* de él, están llamadas a serle *íntimas*. Pero he aquí que de pronto este hombre encapsulado en su yo entra en contacto con una obra musical extraordinariamente valiosa, que le *envuelve*, le invita a instalarse en ella, a moverse de modo re-creador por sus avenidas. Si responde positivamente, recibe el don de participar le permite superar los límites que escinden su yo de las realidades de su circunstancia, y le hace patente *de hecho* la posibilidad de adherirse a lo real de forma extraordinariamente fecunda. Con ello,

toda la trama de prejuicios y malentendidos que, como una espesa niebla, oprimían su ánimo y le ocultaban la faz luminosa de lo valioso, quedan barridos de un golpe. Tal liberación le pone en franquía para recibir la llamada de lo Trascendente, lo sobrenatural. "Sea pintura, escultura, poesía o música –escribe H. Bergson–, el arte no tiene otro objeto que el de apartar (...) todo lo que nos enmascara la realidad para enfrentarnos cara a cara con la realidad misma"²⁵. Esta apertura a la trascendencia libera al hombre de la sumisión a los esquemas objetivistas (interior-exterior, lo propio - lo extraño...) y lo dispone para realizar las diversas formas de encuentro.

Al cumplir las condiciones del encuentro –disponibilidad, apertura de espíritu, sencillez, prontitud para escuchar la apelación de lo valioso...–, el hombre se vuelve sensible a todo aquello que se revela luminosamente en el radiante cuerpo de las grandes obras de arte. Ya los griegos concibieron la belleza como el resplandor del orden, de la forma, de la realidad. La belleza es la luminosidad con que ciertas realidades patentizan su realidad más honda. Cuando una realidad concreta deja entrever esplendorosamente su figura ideal, decimos que es una realidad "verdadera". Esto es –decimos– "verdadero vino". Esta interpretación es "verdadero Bach". La luminosidad de tales formas de patentización es la *belleza*. La belleza nos revela la verdad última de la realidad, su *plenitud de sentido*. Al captarla, nos introduce en un reino de plenitud real que no puede negar el entendimiento. Al quedar así instalados de golpe en el núcleo mismo de la realidad en toda su riqueza, enmudecemos en un doble sentido: *reducimos a silencio* nuestra voluntad de dominio intelectual, de control, de análisis posesivo, y *entramos en el silencio* de la contemplación admirativa y agradecida. Con razón ha escrito Julien Green: "La belleza tiene naturalmente un aire de triunfo. Es grave y real en cada uno de sus gestos; al acercarse, hay algo en el hombre que enmudece"²⁶. No se trata de un *silencio de mudez*, sino del silencio que es *campo de resonancia* de una realidad poderosamente expresiva que nos sobrecoge. Acoger en silencio una obra de alta calidad es rendirle el mejor homenaje: colaborar a ponerla en acto pleno.

Al situar al hombre en relación de presencia con la realidad en estado de plenitud, la belleza musical hace surgir en su interior la convicción de *estar en verdad*, de hallarse en el lugar que le corresponde, de vivir una existencia llena de sentido. Tener sentido una vida significa que se halla en camino de plenitud. Conmovido por la presencia de la belleza, el hombre no se queda prendido en el halago sensorial, en formas de emotividad superficiales, vacías; se deja penetrar por la sensación que recibe de que la clave de bóveda de su vida no viene dada por lo que él quiere poseer y tener a mano, sino por algo trascendente, que, al superarle infinitamente, se le hace sobremanera íntimo.

Este ser promotor, alfa y omega de la persona, distinto e interior, sobrecogedor por su grandeza y adorable por su belleza, se muestra entrañable por su bondad, ya que el bien supremo para el hombre es la realidad que lo colma de plenitud y de sentido. Esta forma de trascendencia no implica lejanía sino presencia, insta al hombre a vincularse con ella, de modo libre y creador, de suerte que, al aceptar la *obligación*, pone en forma su *libertad*. Cuando una persona alejada de la vida religiosa hace esta experiencia de lo trascendente, se percata de que en realidad lo que está admirando sobrecogida no es sino la *realidad adorable* que veneran los cristianos bajo el nombre de *Dios*. Este término, antes dejado de lado como algo adusto, extraño, indiferente a los avatares humanos, empieza ahora a ser visto como la fuente de cuanto en la vida despierta nuestra capacidad más sincera de asombro. Y entonces se comprende todo: la decisión de los mártires, el júbilo de los poetas

religiosos que ven en cada realidad del universo el reflejo de la grandeza divina, la fidelidad de los hombres consagrados, el entusiasmo que sentía un artista excepcional como Beethoven al contemplar la enramada de un árbol transida de sol o al interpretar al piano unas *Variaciones* de Schubert: "Verdaderamente –exclamaba– en este Schubert hay un destello divino"²⁷. El hombre es *capax dei*, está llamado a alcanzar cotas muy altas. En su interior alienta un sentimiento de nostalgia por lo sobrenatural y perfecto. Esta aptitud para lo divino que late en el ser humano es puesta en vibración por la belleza artística, sobre todo por la musical, pues la música bella crea un *espacio unidad*, de *interacción fecunda*, de *generación de belleza* en grado tal que uno se ve instado a reconocer que el universo esconde secretos insondables, posibilidades de increíble eficacia cuya fuente nos llena de asombro. "Cuanto más bella es una música –escribe A. Frossard–, más espacio crea; parece abrir puertas más allá de las estrellas"²⁸.

VI. Afinidad de la experiencia estética y las experiencias ética, metafísica y religiosa

Bien comprendida la lógica de los procesos creadores, se advierte una profunda afinidad entre la experiencia estética y otras experiencias creadoras: la ética, la metafísica, la religiosa... En el origen de todas ellas se halla una realidad que *apela* al hombre, que le invita a *responder* creadoramente, asumiendo las posibilidades lúdicas que le ofrece. El hombre así apelado, si cumple las condiciones del encuentro, entrevera su ámbito de realidad con el de la realidad apelante y realiza una experiencia *extática*²⁹.

En ningún caso se trata de un mero impulso inconsciente que proceda de la penumbra del instinto. Las pulsiones instintivas o "ferencias" –en lenguaje de Xavier Zubiri– juegan un determinado papel en toda acción humana, pues toda voluntad es "tendente" –está subterránea por tendencias básicas–, de modo semejante a como todo sentimiento es afectante" –está activado por afecciones–, y toda inteligencia es "sentiente" –capta la realidad en impresión–. Pero lo que determina decisivamente a la voluntad no son tanto las "ferencias" cuanto las *pre-ferencias* que ella tiene en virtud de sus opciones libres. Las preferencias de la voluntad son motivadas por el *poder de atracción* que poseen las realidades valiosas que apelan al hombre a una vida creadora.

Con razón advierte M. Nédoncelle, en su estudio sobre "los hechos de conversión ante la conciencia cristiana", que no debemos confundir "las formas subconscientes que están en nosotros con el empuje de realidades que solicitan nuestro más alto yo"³⁰. El yo más alto es el que se configura a través de las experiencias extáticas. Las formas de conocimiento más elevadas, las que constituyen verdaderas "fulguraciones del espíritu"³¹, no se producen en el hombre por el mero hecho de ser arrastrado por una ferencia o tendencia instintiva; son el fruto de un *entreveramiento de ámbitos*, el que tiene lugar cuando el hombre pone en vibración todo su ser con una realidad valiosa que le sale al encuentro y le ofrece posibilidades de juego creador. Al encuentro de una realidad valiosa se va de modo lúcido y libre, pero esta libertad y lucidez no pueden evitar que surja la sorpresa. El hombre que se entrega a la relación de encuentro no somete previamente a control cuanto va a suceder. Acepta el riesgo de lo inesperado, y este coeficiente de incertidumbre le confiere toda su calidad humana y su valor.

En los relatos de los convertidos no encontramos de ordinario profusos y sutiles

razonamientos, sino, más bien, el testimonio sencillo de un encuentro sorprendente que les produjo, súbita y gratuitamente, una iluminación interior y un cambio radical en el modo de ver y sentir. Este género de transformación implica que todo el entramado intelectual y afectivo queda de repente imantado por una realidad superior que envuelve el ser benéficamente y lo inunda de luz. A las cavilaciones y dudas anteriores sucede ahora un sentimiento de seguridad, de hallarse acogido por una instancia infinitamente poderosa y cercana a la vez, que no hace sentir su poderío para amedrentar sino para infundir confianza. Todas las sensaciones se centran en torno a una nuclear: la sensación de nacer a una vida nueva en virtud de una gracia. Una realidad sobremanera valiosa ha hecho acto de presencia en nuestra vida y se ha constituido en el norte de la existencia, trastrocando de un golpe los ejes de coordenadas que orientaban hasta ahora la existencia. Al considerar al Ser Supremo como la meta que da sentido a la propia existencia y la impulsa a su plena realización, el hombre se libera de la actitud de *resentimiento* y se torna *agradecido*, deja de sentir pesar porque exista una realidad que lo supera y pasa a reconocer con gratitud que tal existencia constituye un don inestimable.

Este giro espiritual va seguido de un sentimiento inundatorio de *alegría*. El hombre nuevo se ve bañado de un singular gozo desbordante. Es el *entusiasmo* propio de toda experiencia de éxtasis. Ese gozo entusiasta arropa, como una especie de armónico musical, la adhesión de todo el hombre –entendimiento, voluntad, sentimiento– a las realidades más valiosas. La alegría adquiere, por ello, un alto valor de *testimonio*. A esta luz se comprende el largo alcance de estas consideraciones realizadas por un converso: "Un pez salido del agua y vuelto a ella ¿podría explicar a otro lo que recupera? ¿Podría explicar lo que le faltaba cuando estaba al aire? Sucedería que el pez que no había salido no lo comprendería. Encontraría anormal la alegría de sentirse en el agua". "Por eso, mi alegría, mi inmensa alegría parece haber extrañado a muchos católicos y, por esto, nunca les he hablado de esta alegría a no ser que se me pida. Sin embargo, esta alegría debía iluminar sus almas, si tienen fe viva. Habría entonces muchos más creyentes en el mundo. La alegría iluminaría las adhesiones de la razón, la verdadera vida que sobrepasa a toda inteligencia"³².

Para llegar a este encuentro se requiere una preparación. Toda conversión religiosa es obra en definitiva de la gracia divina, pero la gracia no destruye la naturaleza; opera, más bien, sobre ella cuando está debidamente dispuesta. En los relatos de convertidos observamos que en el espíritu de éstos latía una profunda aspiración a verse inmersos en un espacio lúdico en el que poder adquirir plenitud, luz, alegría, paz. Iban buscando un tipo de vida en el que se diese un género muy elevado de creatividad en todos los órdenes: fundación de modos relevantes de unidad, instauración de un clima de nobleza, generosidad, luminosidad y sentido. De ahí la profunda impresión que les produjo el encuentro con la doctrina de la Escritura, vista como "palabra de vida", y con la liturgia de la Iglesia, con cuanto implica de simbolismo, reconciliación, vinculación personal, adoración y súplica... Analicemos a esta luz el siguiente relato de un convertido: "Entonces comencé a leer las Sagradas Escrituras. En ellas sentí por primera vez algo de este orden divino y único de la fe, hacia el que las antenas de mi alma se inclinaban ya en la oscuridad". "Más tarde llegó el día en que se me hicieron visibles los magníficos contornos del orden divino de la fe, en la Iglesia (...). ¡Cuán luminosamente me conmovieron aquellas frases luminosas y potentes...! Cada una de ellas penetró hasta el fondo de mi alma y me pareció que una luz maravillosa me nacía repentinamente allí y la iluminaba totalmente. Puede decirse que fue el descubrimiento de un reino que yo

había buscado desde siempre y al que pertenecía desde la infancia". "El oro y el incienso, los cirios encendidos y los ricos ornamentos de los sacerdotes me parecían como un reflejo del esplendor del Templo de Salomón y de la prometida Jerusalén celeste. ¡Qué bellas eran las oraciones de la misa, los maravillosos cánticos de alabanza a la gloria de Dios, muchos de los cuales eran tan antiguos como el cristianismo! Era como si entrase en un mundo lleno de la plenitud inagotable de Dios, a la que me sentía atraída cada vez más poderosamente"³³.

Todo contacto con realidades valiosas que invitan a flexibilizar el espíritu y romper las barreras del egoísmo y la altanería autosuficiente constituye una preparación para el encuentro definitivo con el Valor supremo. Luego llega, más o menos súbitamente, el momento de la gran decisión. En algunos casos acontece por una súbita iluminación producida al tiempo que se inmerge uno en el campo de luz de una obra musical especialmente bella y expresiva. En el caso de Claudel y García Morente se advierte que fueron invadidos por la corriente impetuosa de belleza que aparece como viniendo de un lugar misterioso, como heraldo de la existencia de un ser que alberga unas posibilidades inmensas.

No se trata –nótese bien, porque es un punto decisivo– de una mera exaltación sensorial o sentimental, sino de una inmersión de todo el ser personal en un ámbito de belleza, de luminosidad intensa, de sentido desbordante, que viene a nuestro encuentro desde una región exterior y nos invita a asumirlo como propio, a participar de él y convertirlo en algo íntimo. La música no sólo funda belleza y produce exultación; instaura órdenes, estructuras, ámbitos de unidad especialmente valiosa. Al hacerlo, suscita una singular emoción.

Es urgente notar aquí que las respuestas afectivas tienen un carácter plenamente *espiritual* –no sólo vital– cuando son la reacción espontánea del hombre a un acto de creatividad fecundo que instaura modos de unidad valiosa con lo real. Hay modos diversos de sentimiento y emotividad. Los modos superiores son el fruto de un encuentro y constituyen un índice o signo de la existencia de un impulso creador³⁴. Los sentimientos provocados por las experiencias de vértigo –que implican la entrega a realidades fascinantes– no entrañan vida espiritual, porque no solo no vinculan al hombre con lo real, antes lo desarraigan y lo dejan con las raíces existenciales al aire. Una de las tareas más urgentes de la Estética actual es la *revalorización de la emotividad bien entendida*. Si un profesional de la música tan calificado como el director de orquesta Jesús López Cobos confiesa que, al oír los motetes de Tomás Luis de Victoria, ha derramado lágrimas en más de una ocasión, ello no denota una forma de sentimentalismo decadente, sino una aguda sensibilidad para percibir en el cuerpo sonoro de tales obras todo un mundo sobrecogedor, el mundo religioso en el que vivía ese hombre de Dios que fué su autor. Téngase muy en cuenta que la unidad que instaura la música sacra es fundada por personas que se unen *en nombre de Jesús*, y éste –fiel a su promesa– se halla presente de un modo singular en medio de ellas. *Esta presencia de Jesús es el origen de la energía transfiguradora que alberga la música sacra*.

De este poder creador de unidad que encierra la música arranca asimismo la importancia que hoy se concede a la técnica de la *repetición* en los cantos religiosos. No tiene sólo por meta fijar en la memoria la doctrina del texto; intenta, primordialmente, instaurar un *ámbito de unidad* continuado: ámbito de súplica, de alabanza, de expresión jubilosa, de adoración... Cantar a coro produce gozo porque aúna en un gran ideal común. Este irse al encuentro desde perspectivas diversas se vive en el canto polifónico de modo intenso y modélico. Si el canto no encierra

demasiadas dificultades y resulta de fácil asimilación debido a su carácter reiterativo, los cantores pueden vivir reflexivamente el proceso de fundación de unidad que implica toda obra polifónica. Acompasar el ritmo, ajustar las diferentes melodías, empastar los diversos volúmenes y timbres supone esfuerzo, pero hacerlo con el fin de engendrar belleza en común e instaurar una forma espléndida de unidad dinámica y vibrante constituye una experiencia extraordinariamente aleccionadora. En el fondo, es la experiencia cumbre del cristianismo: la realización del deseo-mandato de Jesús: "Que todos sean uno". Bien sabemos que en el Cristianismo la fundación de unidad constituye una *meta*, no un *medio para* adquirir fuerza. *Estar unidos es hallarse en verdad*. Fundar modos nuevos de unidad es elevarse –en el camino de la vida– a un plano superior de madurez espiritual. *Cantar en común es poner todo el cuerpo en vibración hacia la fundación de unidad, que es el valor por excelencia*. Todo ascenso hacia el valor es, desde los antiguos helenos, una experiencia extática. Tomar parte en un canto es transformarse en un ser comunitario, radiante de belleza. Esta transformación dispone nuestra capacidad de visión para contemplar la belleza del Ser Supremo. Plotino lo formuló tempranamente en la sección de la *Enéada* primera consagrada al estudio metafísico de lo bello. "Jamás un ojo hubiera podido ver el sol sin haberse hecho previamente semejante al sol, ni un alma hubiera podido ver lo bello sin haberse hecho antes bella. Que todo se haga primero deiforme y bello si quiere contemplar a Dios y la Belleza"³⁵.

Toda experiencia extática está impulsada y sostenida por el amor a lo valioso. Platón lo expresó con palabras e imágenes imperecederas. La actividad musical es una forma de experiencia extática. La música va unida esencialmente con el amor. San Agustín lo dejó esculpido en una de sus frases pregnantes: "Cantare amantis est": cantar es cosa propia del que ama. Si se distingue cuidadosamente el éxtasis del amor y el vértigo del erotismo, se comprenden de modo nítido las diversas posiciones de San Agustín respecto al arte musical³⁶. Pocas personas sin duda tan sensibles como él para el hechizo de la música. En las *Confesiones* (I.10,c.33), resalta que "todos los afectos de nuestro espíritu, en su diversidad, tienen en el canto y la voz sus modos propios, con los cuales no sé por qué oculta familiaridad son excitados"³⁷. Esta emotividad puede llevar al oyente a convertir el halago del sonido en un ídolo para el alma. Tal riesgo de fascinación o vértigo no debe, sin embargo, ocultar el poder de la música para elevar el alma a lo divino. "Con todo –agrega–, cuando recuerdo las lágrimas que derramé con los cánticos de la Iglesia en los comienzos de mi conversión y lo que ahora me conmuevo no con el canto sino con las cosas que se cantan, cuando se cantan con voz clara y una modulación convenientísima, reconozco de nuevo la gran utilidad de esta costumbre"³⁸.

VI. La unidad como solución al problema de la vida

Morente se hallaba angustiado por resolver el gran problema que acosaba su espíritu: aunar la libertad y la obediencia, el poder sentir la vida como propia y el reconocer que uno es dependiente de otras realidades que son distintas pero no ajenas al propio destino. Tras el hecho extraordinario vivido en la noche del 29 al 30 advierte que la solución más clara y neta de este problema radica en saberse aceptar como un ser finito que puede participar de todo aquello que el Ser Supremo le otorga. "La vida y los hechos de la vida, que Dios providente hace y produce, Dios también nos los da y atribuye. Pero nosotros los aceptamos, los recibimos *libremente*,

y por eso son nuestros tanto como suyos. Son suyos porque El es su Autor, creador, distribuidor y provisor. Son *nuestros*, porque nosotros *libremente* los aceptamos de su mano. Ahí está el toque, ahí está la esencia de la humanidad: aceptar a la vez sumisa y libremente". "El acto más propio y verdaderamente humano es la aceptación libre de la voluntad de Dios". "¡Querer libremente lo que Dios quiera! He aquí el ápice supremo de la condición humana"³⁹.

Esta vinculación de *receptividad* y *libertad* se vive de modo espléndido, con inigualable intensidad y lucidez, en las experiencias musicales. Nada extraño que en la transformación espiritual de Morente haya jugado la música un papel tan destacado. La música funda orden, crea formas, las entrevera, las contrasta, las potencia mutuamente, incrementa su sentido al ensamblarlas en conjuntos bien trabados. Esta trama unitaria constituye un campo de juego y, consiguientemente, un campo de iluminación. Este mundo luminoso, si encierra una poderosa belleza, conmueve de modo especial el ánimo del hombre porque lo *sobrecoge*, pone en vibración sus virtualidades más valiosas. Al dejarse atraer por esta realidad promocionante, el hombre adopta una actitud de sencillez espiritual, de humildad, de disponibilidad, de acogimiento agradecido. Reconoce que "lo más profundo que hay en mí no procede de mí" (G. Marcel), pues "el hombre supera infinitamente al hombre" (Pascal). Esta prontitud para el agradecimiento anula de raíz una de las causas fundamentales del ateísmo: el *resentimiento*. Con ello, desbloquea el espíritu encapsulado en su menesterosidad, y lo abre a las fuentes de la auténtica creatividad humana.

NOTAS:

- (1) Cf. *Páginas de fe*. Iter, Madrid 1970, pág. 56. En adelante, citaré en el texto indicando sólo la página.
- (2) Cf. *Pensées*, nº 430.
- (3) Cf. *Testimonios de la fe. Relatos de conversiones*, Riaip, Madrid 1959, págs. 224-225.
- (4) *O. cit.*, pág. 220.
- (5) *O. cit.*, pág. 224.
- (6) *O. cit.*, pág. 276.
- (7) *O. cit.*, pág. 277.
- (8) *O. cit.*, pág. 281.
- (9) *O. cit.*, págs. 286-287.
- (10) Cf. *Etre et avoir*, Aubier, Paris 1935, pág. 17.
- (11) Cf. *Homo Viator*, Aubier, Paris 1944, pág. 30.
- (12) Cf. *O. cit.*, págs. 31-32.
- (13) Texto citado por R. Troisfontaines, en *De l'existence à l'être*, Vrin, Paris 1953, págs. 25-26.
- (14) *Ibid.*
- (15) Cf. *O. cit.*, pág. 27.
- (16) Cf. *O. cit.*, pág. 28.
- (17) Cf. R. Troisfontaines, *O. cit.*, pág. 28.

- (18) Cf. *O. cit.*, pág. 29.
- (19) Cf. *O. cit.*, pág. 30.
- (20) Apud Ch. Moeller: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Gredos, Madrid 1960, vol. IV, pág. 283.
- (21) Cf. *Enarraciones sobre los salmos*, 32, II, v. 3, en *Obras de San Agustín*, vol. XIX, BAC, Madrid 1958, pág. 436 (la traducción es mía).
- (22) Ambos textos son citados por E. Orozco en *Poesía y Mística, Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1959, pág. 106.
- (23) Cf. *O. cit.*, págs. 107-109. En esta obra se aducen toda clase de testimonios y anécdotas acerca del poder emotivo de la música sacra.
- (24) Cf. Hermano Roberto de Taizé: *No hay que temer. Cantos de Taizé*, Edic. Paulinas, Madrid 1984, pág. 4.
- (25) Cf. *Le nre*, en *Oeuvres*, Paris, PUF 1959, pág. 462.
- (26) Cf. *Léviathan*, Plon, Paris 1929, pág. 60.
- (27) Apud Annette Kolb: *Schubert*, Albin Michel, Paris 1952, pág. 143.
- (28) Cf. *Il y a un autre monde*, Fayard, Paris 1976, pág. 122.
- (29) Sobre la articulación interna de las experiencias de éxtasis pueden verse mis obras *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Narcea, Madrid 1982, págs. 108-118; *Los jóvenes frente a una sociedad manipuladora*, Edic. San Pio X, Madrid 1984, págs. 90 ss.
- (30) Cf. *Testimonios de la fe*, pág. 20.
- (31) *Ibid.*
- (32) Cf. *O. cit.* pág. 234.
- (33) Cf. *O. cit.* pág. 228.
- (34) Cf. D. von Hildebrand: *Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid 1983, pág. 202.
- (35) Cf. *Eneada* I/6,9.
- (36) Cf. *De doctrina christiana*, 1. IV, c. 7. en *Obras de San Agustín*, vol. XV, BAC, Madrid 1959, pág. 234.
- (37) Cf. *Obras de San Agustín*, vol. II, BAC, Madrid 1958, pág. 434.
- (38) Cf. *O. cit.*, págs. 434-435.
- (39) Cf. *Páginas de fe*, pág. 67.

GARCIA MORENTE EN LA UNIVERSIDAD DE MADRID

Por Isabel Gutiérrez Zuloaga

Con motivo del Centenario del nacimiento de García Morente la Fundación Universitaria ha organizado unos actos de homenaje en su honor, en los cuales me he sentido muy honrada en participar. Porque deseo honrar al gran maestro que fue don Manuel, aunque mi aportación sea modesta y él se merezca mucho más de lo que yo pueda dar.

Ante todo quiero comenzar afirmando que Morente fué un gran sabio, un gran filósofo, un gran profesor y un gran universitario. Para ello voy a aportar cuatro irrevocables testimonios:

Fuó un gran sabio. Así lo afirma el historiador Tuñón de Lara en *La España del s. XX*, cuando habla de los intelectuales de la primera etapa: "Prensa, revistas, vida política agitada, espíritu abierto hacia corrientes de otros países –exclama–... ¿por qué no hablar, sin sonrojarse, de "República de Intelectuales"? Eran los tiempos en que legiones de jóvenes universitarios se formaban bajo la dirección de *sabios* que habían alcanzado nombradía universal". Hace una relación de los que representan cada campo del saber y, entre los dedicados a disciplinas históricas y filosóficas, cita solamente a Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz, García Morente, Gaos y Zubiri¹.

Fuó un gran filósofo. Así lo califica Carlos Seco en su *Historia de España*, al llamar esplendorosa la situación de la universidad madrileña de los años 1931 a 1933, porque un grupo selecto de profesores parecen haberse dado cita en dicha universidad y daban indiscutible altura a los estudios de *filosofía*. Cita a Ortega, Morente, Zaragüeta, Zubiri, Besteiro y Ferrater Mora².

Fuó un gran profesor. Así lo expone Juan Zaragueta: "dentro y fuera de la universidad, en el amplio círculo nacional y extranjero donde el nombre de Morente era respetado y admirado, no lo era sólo en razón de su cultura vasta y profunda y su maravilloso don de exposición, que hacía de él un *profesor* y un escritor modelo, sino también en atención a su grandeza de espíritu..."³.

Fuó un gran universitario. Así lo testimonia Alberto Jiménez Fraud en su *Historia de la universidad española*, cuando habla del "sabio, bueno y fervoroso Morente" y añade "gran *universitario* arrebatado por la muerte"⁴.

Esta última faceta es la que queremos destacar hoy. Morente fué un gran educador, pero ante todo a nivel universitario. Por eso queremos conocer al Morente universitario. Pertenece a una generación de profesores, la de 1914, decidida a cambiar las estructuras de la sociedad y las estructuras de la universidad española. La universidad fué la gran pasión de su vida. Quizá por ello, cuando en carta al general Dávila, desde el exilio, habla de poder volver a Madrid, todo el objetivo en esta vuelta es "la reconstitución urgente de la enseñanza universitaria"⁵.

Vivió intensamente la problemática universitaria de la primera mitad del siglo y fue, ante todo, un abanderado de la autonomía universitaria. Su preocupación por levantar durante toda su vida esta bandera la podemos contrastar desde diversas perspectivas: como ideal a promover y defender, en la línea de muchos profesores de principios de siglo; como concepto a analizar y explicar en sus escritos y exposiciones; como realidad legal que conlleva la exigencia de elaborar Estatutos y normas propias; como realidad que se posee, se vive, se ejercita y se potencia; como latrocinio irracional, que sume en la perplejidad; y, finalmente, como funcionamiento alicorto y parcial. Estas son a su vez las grandes etapas, los hitos básicos de la vida de nuestro profesor.

Para entender este proceso de la incardinación universitaria de Morente a lo largo de las diversas etapas de su vivir, distribuiremos la exposición en cinco apartados: 1.- veremos cuáles los acontecimientos más destacados de la universidad española en la primera mitad del siglo; 2.- repasaremos lo que piensa Morente del Estatuto de la Universidad y de la Reforma universitaria; 3.- rastreamos en las Actas del Claustro y del Consejo universitario, su eficaz actuación; 4.- analizaremos su rica y variada actividad como Decano de una Facultad autónoma; 5.- recordaremos su exilio y su retorno a las aulas.

Decreto de Silió sobre Autonomía universitaria

La decidida defensa de la autonomía, hecha continuamente por el profesorado universitario desde los organismos de Gobierno, en las Juntas de las Facultades y Universidades y en las Asambleas universitarias, dará lugar a una decisión gubernamental. Por Real Decreto de 21 de mayo de 1919, Cesar Silió, ministro de Instrucción Pública durante el gobierno de Maura, declara autónomas todas las universidades y las facultades para organizar un nuevo sistema de estudios. El ministro justifica los motivos que han dado lugar a este Decreto: "El molde uniformista en que el Estado las encuadró y la constante intervención del poder público en la ordenación de su vida, no lograron las perfecciones a que sin duda se aspiraba..."⁶.

"Todas las universidades españolas serán autónomas, en su doble carácter de Escuela Profesional y de Centros Pedagógicos de alta cultura nacional, y cada una organizará su nuevo régimen", se dice en su primer artículo, y para su logro se señalan varios objetivos: en primer lugar, la concesión de personalidad jurídica; después, el deber de elaborar su propio plan de estudios, los métodos pedagógicos y las pruebas de aptitud; organizar enseñanzas complementarias, crear nuevas cátedras y laboratorios; establecer museos, dirigir residencias de estudiantes, colegios, asociaciones post-universitarias de divulgación cultural, etc.

Pero además se solicita de todas las universidades la redacción del oportuno Estatuto elaborado por cada universidad sobre las bases precedentes, que habrá de ser sometido a la aprobación del Gobierno en el plazo de cuatro meses.

De este Real Decreto se pasa al Proyecto de Ley sobre Autonomía universitaria, que el Senado vota definitivamente el 4 de febrero de 1920⁸. El proyecto se presenta a las Cortes por Real Decreto de 26 de octubre de 1921⁹.

Los profesores universitarios ante el Proyecto

El Decreto de Silió es recibido con manifiesta oposición por los intelectuales reformistas que habían hecho de la autonomía su propia bandera política. Numerosos artículos aparecidos en la prensa del momento hacen patente testimonio de su desacuerdo.

Como primera reacción, un grupo de catedráticos presenta al Claustro de la Universidad Central un escrito en que confirma que "la Universidad de Madrid siente vehementes deseos de alcanzar su autonomía, según en repetidas ocasiones lo ha venido manifestando" pero lamenta el que "se le imponga, no en la forma de graduales y paulatinos ensayos... sino mediante un cambio tan violento que implica grave riesgo de fracaso..." El escrito se publica en *El Sol*. Entre las firmas que avalan el escrito, la tercera es de García Morente¹⁰.

El *Boletín* de la Institución se hace eco de la reacción producida por el Decreto en gran parte del profesorado universitario. Con el título "*Sobre la Autonomía universitaria*" transcribe, en primer lugar, el escrito presentado por un grupo de catedráticos al Claustro de la Universidad Central, haciendo constar: "La Universidad de Madrid discute el decreto de autonomía" tal como aparece en *El Sol*. Para ofrecer después varios artículos aparecidos en las columnas de *El Sol* y de *El Imparcial* como: "Revolucionario e inesperado. El decreto de autonomía universitaria" por S. Ramón y Cajal; "La autonomía universitaria" por Américo Castro; "La autonomía universitaria" por M. García Morente; "La autonomía universitaria" por José Gascon y Marín; "El decreto de autonomía universitaria" por M. B. Cossío¹¹. Don Santiago Ramón y Cajal se preguntaba ¿ha llegado realmente la Universidad a la mayoría de edad y a esa madurez y cordura merecedora de obtener personalidad jurídica, administrar libremente sus bienes y crear organismos capaces de responder dignamente... a la gentileza del Gobierno? Manuel B. Cossío alega: "La mengua y el descrédito y la desaparición posible de las universidades no pueden quedar entregados de un golpe y fatalmente a los desconocidos recursos de todo género, morales y materiales, de que pueda disponer la futura autonomía". A dichas voces se une don Manuel quien afirma que, si bien es verdad que muchos profesores desean la autonomía, lo desean como algo merecido y conseguido por ellos mismos y no gratuitamente impuesto, la desean "conquistándola y no recibéndola".

Este movimiento de impugnaciones antiautonómicas logra crear en el país tal clima en contra del Decreto y de su correspondiente proyecto de Ley, que éste nunca llegó a ser aprobado por las Cortes. Hecho que hace exclamar a Joaquín Xirau: "Afortunadamente, al cabo de corto tiempo de discusiones y deliberaciones científicas, la flamante autonomía, inesperadamente concedida, fué bruscamente retirada"¹².

El Estatuto de la Universidad de Madrid

"El Estatuto de la Universidad madrileña –único que conozco bien– y la manera como ha sido redactado y aprobado, dan motivo para no ver tan negro el porvenir, y muchos de los que en mayo manifestaron con más acritud su pesimismo, hoy van rectificando algo su primitiva radical desconfianza" afirma Morente en 1921 en su artículo sobre "La autonomía universitaria y el Estatuto de la Universidad de Madrid"¹³.

Comienza preguntándose cómo ha concebido esta Universidad su misión y los medios con que piensa llevarla a cabo. Contesta que se ha atendido, en primer lugar,

a cubrir todos los objetivos deseables, es decir "a que todos los conceptos de la institución universitaria, el educativo, el científico, el profesional, se encuentren en él definidos".

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

Según Morente para cubrir estas exigencias se requerían dos cosas: *tradición* y *preparación* y ambas procurarían lograrse. En cuanto a la tradición, se intentaba recoger de nuestro pasado universitario el concepto, muy español, de que la universidad es una corporación de maestros y discípulos. Por eso se da participación a los estudiantes en las funciones internas de la institución y se multiplican los elementos capaces de renovar la vida del estudiante para hacerla más amplia, varia y llena de interés... Aunque todo esto exige una honda transformación de locales y edificios, de reformas materiales. Morente aclara que así lo ha comprendido la universidad madrileña y "así lo ha solicitado del poder público".

Pero además se precisa *preparación*, tanto del estudiante, como del profesor, como del ambiente social. Para suplir la falta de preparación previa del alumnado se exige como edad mínima para el ingreso en la universidad, los diecisiete años cumplidos. Esta organizará, para después del bachiller, unos estudios preparatorios complementarios y de perfeccionamiento en vistas al trabajo universitario¹⁴. Estos alumnos deberán ser tratados con métodos pedagógicos más adecuados a su edad y a los fines que se persiguen.

En relación con la preparación del profesorado, que Morente considera capital para el adecuado funcionamiento de la enseñanza superior, atiende a tres aspectos: primero, organización de los trabajos científicos; segundo, normas para el reclutamiento de los enseñantes y, tercero, mantenimiento constante de la altura científica del profesorado. Considera don Manuel que el reclutamiento del profesorado está rodeado en el Estatuto de las mayores garantías para el acierto en la elección. Pero además la universidad debe preparar el ambiente social para lo cual organizará "cursos y conferencias que tengan por objeto la acción social de extensión y divulgación de la cultura...".

Tras asegurar que la universidad quiere acertar en el enfoque de su actuación, solicita la ayuda de todos los españoles de buena voluntad para que la ayuden en el desempeño de la misión.

Proyecto de Ley de reforma universitaria

Morente, que tan frontalmente se había opuesto a la aprobación de una Ley de autonomía universitaria, enfoca muy elogiosamente el proyecto de Ley que Fernando de los Ríos, siendo ministro de Instrucción Pública, lee en las Cortes el 17 de marzo de 1933¹⁵.

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

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

Una de sus más destacadas aportaciones fue la del profesor-tutor, de acuerdo con las recomendaciones de Ortega en *Misión de la Universidad*. Era también el triunfo de las ideas y de la labor de García Morente... De aquí que éste termine su valoración con las afirmaciones siguientes: "De todo el proyecto de ley se deduce una consecuencia muy lisonjera para la cultura universitaria. Resume un ciclo de veinte años de labor encauzada para la elevación del nivel de la cultura. La Universidad española la apetecía y la necesitaba y está preparada para que la ley dé su mejor fruto. Creo que se llevará a la práctica con gran facilidad y naturalidad"¹⁶. Pero el proyecto no llegó nunca a discutirse.

Presencia en el Gobierno central de la Universidad

La Universidad central manifiesta una destacada actividad entre los años 1918 y 1922, con motivo del decreto de autonomía, que encarga a las universidades la redacción de sus Estatutos. Como vamos a ver, Morente está presente de modo muy especial en estos años en los órganos donde se toman las máximas decisiones universitarias. Presente tanto en el Claustro como en el Consejo universitario¹⁷.

En relación con el *Claustro universitario*, García Morente aparece ya como participante en las sesiones de 31 de mayo y de seis de junio de 1918. En la primera, en la del 31 de mayo, se trata el tema de la creación, por Real Decreto, del Instituto-Escuela de segunda enseñanza, como centro piloto para el ensayo de planes de estudios, metodología y sistemas de formación del profesorado, dependiente de la Junta de Ampliación de Estudios¹⁸. La mayoría de los catedráticos está en contra del poder de la Junta, que consideran ha desviado su misión y está adquiriendo un excesivo poder en la enseñanza, y también piensan inoportuno que la Residencia de Estudiantes se convierta en el núcleo de Instituto-Escuela. García Morente parece adherirse a estos criterios y se muestra partidario de la autonomía e independencia de la universidad. Pero a la hora de votar se une al bloque institucionista y pierde la votación¹⁹.

En este Claustro se advierten claramente dos tendencias: los que colaboran con la I.L.E. y los que no están de acuerdo con ella ni con el funcionamiento de la Junta de Ampliación de Estudios. La existencia de ambos bloques se había detectado ya en la Facultad de Filosofía y Letras, que en su Junta de Facultad había decidido protestar públicamente por el Decreto, tras una votación contraria al mismo. Disgustados por este resultado, seis catedráticos de dicha Facultad dirigen un escrito al Ministro de Instrucción Pública, en que manifiestan su discrepancia por el acuerdo de la Junta de la Facultad. Estos son: R. Menéndez Pidal, M. García Morente, J. Ortega y Gasset, M. B. Cossío, J. Besteiro y Américo Castro²⁰.

En la sesión de 8 de marzo de 1919 se trata de los presupuestos universitarios y de la preparación para la autonomía, sobre lo que se debía escribir al Ministerio. Pues

bien, se nombre a Morente para formar parte de la Comisión que lo elabore, junto con Posada, Olózaga, Tormo, Aznar y Olariega.

Se convoca un claustro extraordinario el 26 de mayo de 1919 para tratar el decreto de autonomía del ministro Silió. Durante el acto, un grupo de trece catedráticos lee un escrito en que se lamenta se les haya impuesto dicha autonomía. El tercero de los firmantes es García Morente. El Claustro se manifestará partidario de la reforma universitaria y de la autonomía, pero ante todo pretende aumentar el presupuesto económico para mejorar la infraestructura –edificios, residencias, becas–, mejores salarios y más independencia del Ministerio. En realidad todos concuerdan en un objetivo común: la autonomía sí, pero conquistada por la Universidad.

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

Con motivo de la invitación que el Ministro de Portugal cursa, en nombre de su Gobierno, a la Universidad, en 1922, para que impartan conferencias en las universidades portuguesas, tanto García Morente como Ortega y Gasset, el Rector, tras leer el escrito, acepta la decisión del claustro de que conste en acta la satisfacción de todos por semejante invitación. El Rector traslada la propuesta al decano de la Facultad de Filosofía y Letras²¹.

También aparece su nombre en la relación de catedráticos que participan en la elección de rector en el año 1922.

Cuando ya como Decano participa por derecho propio en el Claustro de la Universidad, es nombrado para formar parte de la Comisión que redactará unas *Bases para una Ley de Instrucción Pública*; cuyo proyecto se hace público en 1931.

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

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

El Consejo universitario se constituye de modo definitivo el 27 de mayo de 1922, bajo la presidencia del Rector, con la participación de los decanos y dos catedráticos representantes de cada Facultad. Pues bien, por Filosofía son designados García Morente y Pío Zabala. Al tratar de los Estatutos de las diversas Facultades se encarga a Morente examinar el proyecto de Estatutos de la Facultad de Derecho, encargo que se le vuelve a hacer en la sesión de 18 de junio, en que informa no haber recibido el proyecto. En la sesión de 30 de junio manifiesta estar completamente de acuerdo con su redacción y propone al Consejo lo apruebe y decida elevarlo a la primera sesión del Claustro ordinario²².

Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras

De su actuación como Decano se ha escrito: "Al timón de los destinos de la Facultad haría de ella el excelente lugar de trabajo, enseñanza e investigación que le daría justa fama en toda Europa"²⁸. Es la etapa más brillante de la Facultad madrileña en toda su historia, y su claustro el más prestigioso de cualquier Facultad de Filosofía y Letras de España. Entre los componentes de ese claustro durante el curso 1934-35 podemos recordar a los catedráticos M. Asín Palacios, S. Aznar, A. Ballesteros, D. Barnés, J. Besteiro, Américo Castro, J. Ferrandis, J. Gaos, L. Gil Fagoaga, A. González Palencia, R. Menéndez Pidal, H. Obermaier, C. Sánchez Albornoz, Elías Tormo, Pío Zabala, X. Zubiri, Luis Zulueta; entre los profesores contratados, E. Lafuente Ferrari, María de Maeztu, G. R. Lafora, P. Salinas; entre los ayudantes, M. Almagro, R. Lapesa, J. Lasso de la Vega, etc.²⁴.

Con motivo de un homenaje a Menéndez Pidal, los antiguos alumnos de la Institución Libre de Enseñanza escriben: "La Facultad madrileña era, salvo excepciones, desesperadamente arcaica... Aquella osamenta petrificada se resistía a toda innovación, y así se mantuvo hasta que el inolvidable decanato de García Morente introdujo, por breves años, sus afanes de superación y esperanza".

Pues bien, vamos a pasar revista, de modo somero, algunas de las principales realizaciones del Morente Decano. Entre ellas: la implantación del Plan Morente de reforma de la Facultad; la inauguración de un nuevo edificio en la Ciudad universitaria; la creación de los estudios de Pedagogía; la renovación de los Cursos para extranjeros; la creación de varios centros como el Instituto de Lenguas clásicas, la Escuela de Educación Física, el Colegio de Córdoba, para filósofos; el crucero universitario, etc.

Reforma de la Facultad de Filosofía y Letras. Plan Morente

En 1931 se intenta comenzar la reforma de la Universidad por la Facultad de Filosofía y Letras, quizás porque contaba con una estructura sencilla y con escaso alumnado. Por decreto de 15 de setiembre de ese año se establece un "Plan de estudios de Filosofía y Letras" para el curso 1931-32 y un régimen de excepción en las Facultades de Filosofía de Madrid y de Barcelona²⁵. Por el título II del decreto se reconoce que el ministro "ha procurado seguir el Estatuto aprobado después de larga y madura discusión, por la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en 1922, introduciendo sólo en él las pequeñas reformas que ha creído indispensables para su mejor eficacia"²⁶. Reconoce de este modo que la base de este plan era el Estatuto de 1922, en cuya redacción participó nuestro universitario. También la F.U.E. (Federación Universitaria Escolar), al elaborar en 1932 un "Informe sobre la representación escolar de la universidad de Madrid sobre el Estatuto de autonomía" afirmará que el Estatuto de la Facultad de Filosofía y Letras había servido de "norte y guía para todas las peticiones y referencias que se acometieron en la organización de los estudios de Filosofía y Letras".

Estatuto basado a su vez en el Estatuto de la Universidad de Madrid, aprobado por Silió en 1921, sobre el que Morente había escrito: "hemos atendido... a que todos los conceptos de la institución universitaria, el educativo, el científico, el profesional, se encuentren en él definidos..."

En el decreto de 15 de setiembre se dice: "como ensayo de futuras reformas de la Universidad, se establece un régimen de excepción a favor de las Facultades de Filosofía y Letras de las universidades de Madrid y Barcelona, únicas de las de su clase que tienen completas sus secciones y en las que es posible realizar la experiencia pedagógica que el Ministerio desea acometer".

De este Decreto hemos de destacar, de acuerdo con Morente: 1.- Se reducen los exámenes a dos pruebas de conjunto. La primera, "responde a la necesidad de fijar cierto grado de cultura general literaria, filosófica e histórica, exigible a todo estudiante de la Facultad. La segunda, más compleja, tiende a determinar los conocimientos y la formación intelectual indispensables a quien quiera obtener el título de licenciado; pero diversificando éste en cuantas especializaciones puedan distinguirse, sin menoscabo de su unidad genérica"²⁷; 2.- Los estudiantes pueden elegir libremente entre un amplio número de materias y de profesores. Con la condición de matricularse al menos tres años en las materias que forman parte del examen final; 3.- Se promueve el contacto profesor-alumno, encargando a aquel una función tutorial; 4.- Cada profesor puede explicar, además de su propia materia, "la que juzgue conocer y desee exponer, aunque se halle a cargo oficialmente de otro colega"; 5.- Se precisa un examen de ingreso para entrar en la Facultad, o si no, seguir un curso preparatorio de un año.

El plan estará en vigor durante cinco cursos académicos, aunque su comienzo fué provisional. Fué bien recibido por los alumnos y por la mayoría de los profesores. Suponía una experiencia interesante y además los alumnos no estaban obligados a asistir a clase, ni a utilizar los libros de texto al uso. Ni tenían que realizar exámenes parciales ni finales de curso. pero pronto comenzaron a sentirse sus inconvenientes: la primera prueba de conjunto o examen intermedio resultaba sumamente difícil de aprobar, y mucho más la prueba final para la licenciatura²⁸. De todos modos, para García Hoz, este ensayo de reforma universitaria "fue el más interesante de la universidad española en el siglo XX"²⁹.

Según José Castillejo, el Ministerio concedió, para el experimento reformista de la Facultad de Filosofía de Madrid "a los estudiantes y profesores una cierta libertad de elección, el número de exámenes fué reducido considerablemente y un nuevo espíritu penetró en la Facultad"³⁰.

Nuevo edificio en la Ciudad Universitaria

La iniciativa de la Ciudad Universitaria corresponde al rey Alfonso XIII, con motivo de la celebración del 25 de aniversario de su mayoría de edad como Rey. Para que la Universidad Central pudiese tener unas instalaciones adecuadas a las exigencias de una universidad moderna, se crea, por Real Decreto de 17 de mayo de 1927, el Patronato de la Ciudad Universitaria de Madrid. Se delimitan los terrenos y se formula el primer proyecto. El primer edificio construido es el de la Facultad de Filosofía y Letras, en el cual se inician las actividades en 1933. Don Manuel había puesto tal ilusión en el proyecto que, según sus hijas, tenía la maqueta en el despacho de su casa junto a las fotos de sus familiares. Tras su ocupación, distribuye y ordena locales, aulas, despachos, instala e incrementa cuanto puede la biblioteca, atiende los lugares comunes, etc.

En relación con estos momentos de euforia escribe Jiménez Fraud: "En enero del año 1933 se había inaugurado el edificio de la Facultad en la Ciudad universitaria. Las

obras se habían hecho con gran rapidez, en 5 meses y medio. "¡Renovación del cuerpo y renovación del espíritu! La Facultad de Filosofía y Letras a una nueva vida en un nuevo paisaje" exclamaba el entusiasta Decano, refiriéndose al nuevo orden y sistema de estudios, del que había desaparecido "los dos grandes defectos que daban a las enseñanzas de la Facultad un carácter excesivamente escolar: la multiplicación de exámenes por asignaturas y la rigidez de los cursos y de los grados"³¹.

Como vemos, Morente puso dos pilares en la base de actividad dirigente de la Facultad: la reforma del plan de estudios, y la inauguración de un edificio que le permitiera la holgura necesaria para un nuevo concepto de la actividad y de la convivencia universitarias. Sobre tan importantes asentamientos, vendrán otras muchas novedades, fruto de un espíritu verdaderamente creativo y arriesgado.

Creación de los estudios de Pedagogía en la Facultad

Ya desde 1901 funcionaba para el Doctorado en Filosofía y Letras, una cátedra de Pedagogía superior, regentada por Manuel B. Cossío director del Museo Pedagógico, desde entonces hasta su fallecimiento, en 1927³². También se había decretado anteriormente –en 1921– que los Claustros de las Facultades de Filosofía y Letras podían "establecer las enseñanzas de Pedagogía e Historia de la Pedagogía"³³. Pero es en el Decanato de García Morente, y dentro de su plan reformador, cuando Madrid comienza a tener una Sección de Pedagogía.

El Decreto lleva fecha de 27 de enero de 1932 y comienza así: "Para el cultivo de las ciencias de la educación y el desarrollo de los estudios superiores pedagógicos y para la formación del profesorado de la segunda enseñanza y Escuelas Normales, Inspección de primera enseñanza y directores de grandes escuelas graduadas se crea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid una Sección de Pedagogía"³⁴. Esto no se hubiera podido hacer sin el consentimiento y la labor positiva en su favor del propio Decano de la Facultad que había de asumir tal responsabilidad de trabajo, de espacio y de organización.

Como fundamento de dichos estudios se establecen las materias de Filosofía, Paidología, Pedagogía, Historia de la Cultura, Historia de la Pedagogía, Biología aplicada a la educación, Fisiología humana e Higiene escolar y Metodología de Ciencias sociales y económicas. En todo lo relativo a su organización es sometida a la normativa vigente en la Facultad para todos los efectos. Son los primeros catedráticos Domingo Barnés, Luis de Hoyos Sainz, Juan Zaragüeta y Luis de Zulueta, los cuatro procedentes de la Escuela Superior del Magisterio, recientemente extinguida.

Buen reflejo de la ilusión puesta por los institucionistas sen la creación de la Sección de Pedagogía es la obra de teatro de Casona, *Nuestra Natacha*, en que la protagonista, Natalia Valdés, aparece como alumna becaria de la Universidad Central y primera mujer que alcanza en España el doctorado en Ciencias educativas y se destaca en su argumento la problemática de la reforma educativa. Se estrena en 1935³⁵.

Renovación de los cursos para extranjeros

Estos cursos venían impartándose desde los años veinte, pero en este momento Morente procede a su reorganización. Se concede a los asistentes certificados de participación, créditos y un "Certificado de Estudios Hispánicos", que se sigue extendiendo en el momento actual.

El Curso de Estudios Hispánicos duraba dos meses cada curso. Durante ellos el alumno escuchaba una serie de conferencias sobre Lengua, Fonética, Literatura, Historia, Arte y Vida del país, realizaba trabajos prácticos de lengua española con ejercicios de composición sobre temas hispánicos y, además, participaba en un plan de visitas a Museos, Archivos, bibliotecas y edificios de valor artístico, así como de excursiones a poblaciones cercanas como Toledo, El Escorial, Avila, etc.³⁶.

Fundación de varios centros universitarios

Entre los centros universitarios que Morente promueve y en el que pone verdadero entusiasmo uno es el *Colegio de Córdoba* para filósofos. De este proyecto transcribimos las expresiones de Jiménez Fraud por su gran valor y realismo: "El Colegio de Córdoba había sido estudiado y planeado, con todo el fervor y método que ponía en todos sus trabajos, por el Decano de la Facultad de Filosofía, don Manuel García Morente, y pensábamos proponer su inmediata edificación en terrenos cercanos a los de la Facultad de Filosofía y Letras. Quería Morente que este Colegio prestase especial atención a los estudiantes de Filosofía, colaborando así a la obra de reforma ya empezada por la nueva Facultad de Filosofía... Uniendo a esta Facultad la labor reformista del Colegio de Córdoba, la obra de este grupo hubiera sido notable, ya que Facultad y Colegio hubiesen tenido una dirección unificada: la del sabio, bueno y fervoroso Morente"...³⁷.

Otro centro para unir a la Facultad de Filosofía y Letras, y que pasa a utilizar sus medios materiales y científicos, es el *Instituto de Lenguas Clásicas*, creado por Decreto de 30 de enero de 1936³⁸. Su cometido es la "formación del profesorado de esas disciplinas, mediante estudios universitarios de especialización y prácticas de enseñanza".

Dependiente de la Sección de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras, al mismo tiempo que de la Facultad de Medicina, se funda una *Escuela de Educación Física*, siendo ministro de Instrucción Pública Domingo Barnés. Con ella se proponen "la preparación de los que hayan de ejercer la enseñanza de la Educación Física en los centros de cultura de la nación"³⁹.

Actividades culturales

Reflejo de la riqueza de la convivencia y del pluralismo que Morente quiso imprimir a la vida de la Facultad en estos años, podemos recordar dos de las conferencias impartidos en el mismo año y en el mismo centro: El 24 de abril de 1934 habla el profesor Landsberg sobre el pensamiento de San Agustín y, el 6 de diciembre el mismo año, García Lorca presenta una conferencia y recital poético del poeta Pablo Neruda.

Es de destacar también la participación de los alumnos tanto en la gestión universitaria, es decir, en lo estrictamente académico, como en la organización de actividades extraescolares y de extensión universitaria. Entre las excursiones recordamos la que organizan los alumnos con Ortega y Gasset, a Zorita de los Canes. Como modelo de extensión universitaria está el famoso Crucero Universitario organizado por Morente con todo detalle, que sería tan bien acogido tanto en la prensa nacional como internacional, y del que Morente hará varias reseñas y una *Memoria* detallada que presentó al Ministerio⁴⁰.

El Crucero Universitario modelo de extensión universitaria

Dentro de su plan de actividades extraescolares para enriquecer la vida y el funcionamiento de la Facultad que pilotaba, es muy de destacar el famoso crucero universitario de que tanto eco se hizo la prensa. En el periódico *El Liberal* aparece en el verano de 1933 un artículo titulado *Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Los magníficos resultados obtenidos con el Crucero universitario*, firmado por el propio Morente⁴¹. En él, tras declarar que el Crucero lo había llevado a cabo la Facultad con la ayuda del Ministerio de Instrucción Pública y agradecer a la prensa española y extranjera la atención dedicada a la expedición, hace pública una parte de la Memoria que había redactado para el Ministerio.

Según esta Memoria el crucero había durado cuarenta y cinco días. El objetivo propuesto era cultural y educativo. El encuentro con diversos países iba unido a la visita de sus mejores museos y monumentos, visitas que eran preparadas concienzudamente. Para ello se impartieron a los viajeros durante la travesía unas ventisiete conferencias, sobre informaciones históricas, artísticas y culturales de las naciones y ciudades que se pensaba visitar. De la relación de conferenciantes vamos a destacar a los profesores de la Facultad organizadora: Emilio Camps, Manuel Gómez Moreno, J. Ferrandis, J. Martínez Santa Olalla, Elías Tormo, A. García Bellido, Manuel Ballesteros, Juan Zaragüeta, Hugo Obermaier, R. García de Linares, A. González Palencia, E. Lafuente Ferrari, y el propio García Morente. Algunos de estos profesores dieron dos, tres o más conferencias. Ya antes de salir del país hubo unas conferencias preparatorias a cargo de José Ortega y Gasset y de Juan Zaragüeta. Como medio de ampliar la información, se había instalado en el buque una biblioteca atendida por el bibliotecario de la universidad, Lasso de la Vega.

Puesto a realizar una valoración de esta excursión cultural, Morente la califica de extraordinariamente favorable para la formación espiritual de los participantes, alegando diversos motivos: la visión intuitiva de los parajes orientales, el estudio de los monumentos y restos del pasado, la contemplación detenida de los museos, el contacto con diversos modos de vida y civilizaciones variadas, etc.⁴².

Pero Morente también destaca que el crucero cumplió una misión de españolidad, de defensa y divulgación de los valores nacionales. Para ello, el propio Morente había hecho una destacada contribución disertando sobre historia y arte españoles, tanto en la universidad de Jerusalem como en la de Atenas, ante un selecto público de profesores y de estudiantes. Pero además pone de relieve el impacto producido por el talante de nuestro alumnado universitario, que había "impresionado profundamente en todas partes" por su singular síntesis de alegría y de gravedad, por su cortesía, y por su distinción y cultura. Así como el efecto causado por tan magnífico grupo de profesores "cuyo ciencia impresionaba". La universidad de Atenas llegó a solicitarles la creación de un Instituto español de arqueología y filología.

Depuración del profesorado universitario

"En el Ministerio de Instrucción Pública se constituye en 1936 una "comisión encargada de depurar (tal era la palabra usada) al profesorado universitario" nos dice García Morente. Esta Comisión propone el cese de varios catedráticos de Filosofía y Letras, y en primer lugar el de Morente. Comienza así la necesidad del exilio para

muchos intelectuales. La "desbandada" se produce a partir de agosto y diciembre de 1936⁴³.

La *Gaceta de la República* de 25-XI-1937 especifica tres tipos de situaciones en el profesorado universitario: 1) separados definitivamente del servicio. 2) disponibles gubernativos. 3) jubilados forzosos

Entre los primeros figuraban: A. Ballesteros, E. Bullón, M. García Morente, L. Gil Fagoaga, G. Marañón, G. Pittaluga, Pío Zabala, J. Zaragüeta, etc., etc.

En agosto de 1937 habrán sido separados también de sus puestos docentes: X. Zubiri, C. Sánchez Albornoz, J. Ortega y Gasset, Americo Castro, Luis Zulueta, etc. En diciembre de 1937 eran ya ciento once los profesores sancionados, entre ellos los más prestigiosos universitarios.

A Morente le arrebatan el decanato por decreto del Ministro de Instrucción Pública en 1936, y la cátedra. Se le proscribió, figura en una lista negra, registran su domicilio, asesinan a su yerno. Tiene que salir para el exilio.

El, que no había actuado en política. De su actuación en el Decanato escribe: "...En el Decanato huí como de la peste de toda política. Por dos veces me negué a proceder contra determinados catedráticos... y determinados alumnos. Por esta razón –y otras– quisieron asesinarme los de la F.E.T.E. en septiembre de 1936, en Madrid. No pertenezco a la Agrupación de Servicio de la República por la sencilla razón de que no era yo republicano; acababa de ser subsecretario monárquico y seguí siempre creyendo que la República acabaría mal. Lo dije muchas veces. Por eso, me maravilla que en mi caso pueda pensarse siquiera en la necesidad de una investigación de tipo político..."

Según el propio Morente, el argumento esgrimido en su caso fue "por haber sido subsecretario de Instrucción Pública durante el Gobierno de Berenguer", y añade que también "por haber mantenido durante mi decanato una actitud legal, negándome a conceder privilegio alguno a la asociación estudiantil denominada F.U.E."

La declaración de cesante por la Comisión conllevaba el riesgo de asesinato domiciliario. Llega a París el 1 de octubre de 1936. En marzo de 1937 le ofrecen la cátedra de Filosofía de la Universidad de Tucumán. Llega a Buenos Aires con su familia el 10 de julio de 1937.

Nuevas asignaturas y nueva actitud.

Vuelve a la enseñanza en la Universidad de Madrid. Según su expediente, el Decano le encarga la docencia de Introducción a la Filosofía para el curso 1939-40, al curso siguiente le renueva el encargo de enseñar Introducción y le nombra para dar Cosmología. Al otro se le vuelve de nuevo a encargar Cosmología y se añade la Teodicea. Para el 1942-43 se le vuelve a encargar Teodicea⁴⁵.

Vamos a recordar sus valores como profesor en esta etapa. De sus cualidades pedagógicas para la enseñanza leemos en la *Relación*, que destacaba por su "facilidad de expresión, una claridad de ideas y de lenguaje, una maestría en adaptarse a todos los públicos, una sutileza de observaciones; todo ello unido a una voz cálida, vibrante, viril y dulce, al mismo tiempo, que es uno de sus mayores encantos. Los alumnos le admiran". También Manuel Vázquez nos analiza la capacidad docente del profesor: "Inteligencia poderosa y traslúcida, armónica como una sinfonía y exacta como un teorema, de antracita a ratos, volcánico las más de las veces, fueron la dote precisa y suficiente para hacer de don Manuel uno de los mejores que cabe recordar y desear"⁴⁶

Tenía una gran capacidad para la ironía que le era muy útil en la exposición, ya que le servía tanto para amenizar las clases, sazónándolas con los chispazos de su ingenio, como "para aniquilar todas las teorías filosóficas opuestas, reflejándolas en el espejo grotesco de su humor"⁴⁷. Todo ello hacía su exposición de lo más atrayente: "Si no creador, en cambio fue Morente un verdadero fenómeno como expositor de teorías filosóficas". ¿Cómo no recordar siempre aquellas correrías suyas por la historia de la filosofía?⁴⁸.

De su sentido de la responsabilidad docente y de su cumplimiento de los deberes como profesor se ha dicho: "Cumplía escrupulosamente con los deberes de su cátedra, comenzando las clases con la más absoluta puntualidad, y sin faltar a ellas, como no fuese por motivos muy justificados"⁴⁹. El propio Morente nos dejó escrito: "Me encanta que una clase o una conferencia salga bien, redonda, pulida, bien abastecida de ideas poco comunes"⁵⁰. Era minucioso hasta el detalle en la preparación de sus lecciones: "poseía un raro sentido de responsabilidad docente. Después de tantos años de profesorado, se preparaba aún para las clases con tan minucioso cuidado como lo pudiera haber hecho en los primeros días que comenzó a regentar la cátedra... Cada clase suya era una conferencia modelada y modulada como una obra de arte..."⁵¹.

Siempre tuvo un gran interés Morente en que la relación con sus alumnos fuera eficaz y beneficiosa para ellos. Como sabemos no fué nunca partidario de los exámenes, se dice de él que: "Todos los años, en las proximidades de los exámenes y en alguna otra ocasión oportuna, solía aconsejar y animar a sus alumnos para el examen... Animaba haciendo confiar en él como máximo defensor de sus alumnos, restando importancia al acto del examen... Acostumbraba a dar un tema para que le hiciesen trabajos escritos los que quisieran... así podía juzgar el alumno mejor que en el examen. Estudiaba cuidadosamente cada trabajo y lo devolvía al alumno con un comentario escrito por él; además tenía conversación privada con cada uno para explicarle sus aciertos y errores y aconsejarle en lo sucesivo"⁵².

Tal era la fama de su docencia que sus clases se llenaban de oyentes deseosos de aprender y de disfrutar de sus enseñanzas: "Sus clases se llenaban más que las de ningún otro profesor, hasta el punto que muchas veces faltaban asientos, había gente de pie para oírle... Se le escuchaba con el mayor silencio y con la máxima atención, y no sólo acudían sus alumnos, sino que, con frecuencia, se veían nuevos auditores"⁵³.

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

Paradigma de sabiduría, de abnegación y de dedicación

Considero que García Morente es todo un paradigma de dedicación y de servicio a la causa de la educación y de la enseñanza universitarias. Todo un ejemplo digno de ser propuesto al profesorado español en formación. Porque, cuando se organizan cursos para la formación de profesores, se tratan métodos, técnicas, procedimientos, pero no se muestra el "estilo de bien hacer" de los grandes profesores y educadores que nos han precedido. Cuando puede ser tan iluminador el contacto directo o indirecto con los grandes educadores... Esta era una de las misiones de la Historia de la Educación que hay que recuperar.

Porque, si recordamos las notas que Morente atribuye al buen profesor: sabiduría, abnegación, dedicación, podemos dar fe de que él las poseyó en muy alto grado. Su sabiduría basada en el amplio dominio de la ciencia filosófica, y en la capacidad de despertar en el alumno la luz de la evidencia, era excepcional. Su abnegación, como fidelidad a la profesión escogida, buscando en el incansable trabajo no su propio lucimiento, sino el cumplimiento de los objetivos que él consideraba específicos de la universidad y de la Facultad que regentaba, fué sin duda ilimitada. Y no digamos de su dedicación, de su entrega total de por vida, en pensamiento y en acción a la misión y al quehacer universitarios, con una verdadera magnanimidad, que no dudamos de calificar de heroica.

De este modo, señores, hoy hemos podido aproximarnos a este hombre bueno y admirable, lo hemos conocido un poco más. Espero que ello nos sirva para que en adelante, apreciemos algo más la tarea universitaria, mejor dicho, toda tarea educativa y docente. Pero también, espero, para que comencemos a ser, desde hoy, un poco más sabios, más abnegados, más dedicados, es decir, un poco más buenos, siguiendo las huellas y el maravilloso ejemplo del profesor y del universitario que fué nuestro querido Don Manuel.

NOTAS:

- (1) Tuñón de Lara, M., *La España del siglo XX*, Paris, Lib. esp., 1966, p. 337.
- (2) Seco, C., *Historia de España*, Barcelona, Inst. Gallach, 1968, VI, p. 92.
- (3) García Morente, M., *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Madrid, Servicio de Public., 1943, p. VIII. Prólogo. La frase completa es: "...en el amplio círculo nacional y extranjero donde el nombre de Morente era respetado y admirado, no lo era sólo en razón de su cultura vasta y profunda y su maravilloso don de exposición, que hacía de él un profesor y un escritor modelo, sino también en atención a su grandeza de espíritu..."
- (4) Jiménez Fraud, A., *Historia de la Universidad Española*, Madrid, Alianza, 1971, p. 477.
- (5) Iriarte, M., *El profesor García Morente, sacerdote* Madrid, Espasa-Calpe, 1951, p. 37.
- (6) "La enseñanza universitaria", ponencia de la Asamblea universitaria, Barcelona, 1905. Para el tema puede verse el artículo de Gutierrez Zuloaga; I., "Autonomía universitaria en la España contemporánea...", *Homenaje al Dr. Reglá*, Valencia, Facultad de Filosofía y Letras, 1975, II, pp. 351-366.
- (7) Art. 2º. El Real Decreto fr 17 de agosto de 1919 prorroga este plazo por un mes. *Gaceta* del 21 de agosto.
- (8) *Diario de Sesiones del Senado*, 26 de febrero de 1920, ap. 2 al nº 76.
- (9) *Gaceta* del 27 de octubre.
- (10) *El Sol*, 27 de mayo de 1919.
- (11) *B.I.L.E.*, 711 (1919), 164-177.
- (12) Xirau, J., *Manuel B. Cossío y la educación en España*. México, Colegio 1944, p. 283.
- (13) Vid. *Escritos pedagógicos*, op. cit., pp. 53-74. Se afirma que fue publicado en *La Lectura* en 1918, pero debe ser de 1921, ya que la redacción del Estatuto es encargada a la Universidad por Real Decreto de 21 de mayo de 1919 de Autonomía universitaria.
- (14) *Estatutos*. art. 128.
- (15) Firmado el 14 de marzo, aparece en la *Gaceta* del 19.
- (16) *El Sol*, 21 de marzo de 1933.
- (17) Actas de las sesiones del Claustro, A.G. de la U.C.M.

- (18) Real Decreto de 10 de mayo de 1918 (*Gaceta de Madrid*, del 11 de mayo).
- (19) Lorenzo Luzuriaga critica este claustro en "Las reformas universitarias", *El Sol*, 10 de junio de 1918.
- (20) Lleva fecha de 24 de mayo.
- (21) Fecha de 10 de mayo.
- (22) Este mismo año se licencia en Derecho por la universidad de Murcia.
- (23) Redondo, G., *Las empresas políticas de J. Ortega y Gasset*. Madrid, Rialp, 1970, II, p. 107.
- (24) Universidad de Madrid, *Facultad de Filosofía y Letras. Año académico 1934-35*. Madrid, 1934. Es nombrado Decano al tiempo que C. Sánchez Albornoz pasa a ser rector de la Universidad.
- (25) *Gaceta* del 16 de setiembre, pp. 610-613.
- (26) *Ibidem*, p. 610.
- (27) Universidad de Madrid. *Fac. de Filosofía y Letras. Año académico 1932-33*. Madrid, 1932, p. 4.
- (28) García Hoz, V., *La educación en la España del siglo XX*, Madrid, Rialp, 1980, pp. 84-86.
- (29) *Ibidem*, p. 86.
- (30) Castillejo, J., *Guerra de ideas en España*, Madrid, Rev. de Occidente, 1976.
- (31) Jiménez Fraud, A., op. cit., pp. 476-477.
- (32) La creación oficial se hace por Real Orden de 30 de abril de 1904.
- (33) Real Orden de 3 de agosto de 1921.
- (34) *Gaceta de Madrid*, del 29 de enero.
- (35) En diciembre de 1935 se estrena en Barcelona y en Madrid se representa el 6 de febrero de 1936.
- (36) Universidad de Madrid, Fac. de Filosofía y Letras. Cursos para extranjeros. Madrid, 1933.
- (37) Jiménez Fraud, op. cit., p. 476-477.
- (38) *Gaceta* de 31 de enero.
- (39) *Gaceta* de 14 de diciembre.
- (40) La propia Universidad de Murcia le llegó a proponer en 1922 que colaborase en sus actividades de extensión universitaria.
- (41) *El liberal*, 27 de agosto de 1933, p. 13.
- (42) Sabemos que llegaron a hacer escala en Palestina y visitaron los Santos Lugares.
- (43) Lozano, O., *La educación republicana*, Barcelona, Universidad, 1980, p. 292.
- (44) Carta de García Morente desde París, de 23 de octubre de 1936 al general Dávila.
- (45) De su expediente, en el Archivo de la Facultad de Filosofía. Hay un escrito en que solicita sea nombrado como ayudante a Hilario Rodríguez Sanz, porque afirma tener que dar *Ética*, *Cosmología* e *Introducción a la Filosofía*. Debe ser de 1940, puesto que no hace referencia a la Teodicea.
- (46) *Estudios*, p. 174.
- (47) Saldaña Lafuente.
- (48) *Estudios*.
- (49) Saldaña Lafuente.
- (50) "Escritos privados" de sus *Ejercicios*.

(51) Manuel Vázquez, *Estudios*, p. 175.

(52) Saldaña Lafuente.

(53) *Ibidem*.

LA FORMACION DEL UNIVERSITARIO EN LA OBRA BIEN HECHA

Por Victor García Hoz

1.- Más allá de la política universitaria.

Es ya un tópico decir, pero es importante repetirlo, que García Morente fue un gran universitario, quizá el paradigma de hombre dedicado a la Universidad, en pensamiento y en actividad, como pensador y profesor, durante toda una vida, y como gestor los años que estuvo al frente del decanato de Filosofía y Letras.

Comentando uno de los intentos más serios y sinceros de dotar de autonomía a la Universidad, la iniciativa de Silió, en 1919, escribió las siguientes palabras:

"Aplicada a la Universidad, la tutela gubernativa, o mejor dicho, la administración y dirección del gobierno ha producido resultados fatales... La intervención del gobierno ha sido una serie de palos de ciego, disposiciones arbitrarias o tendenciosas, cátedras que se crean a la medida sin tener en cuenta las necesidades de la Universidad y sí sólo las amistades o preferencias personales; abandono de problemas esenciales, como la preparación del profesorado, la organización intensiva de los estudios, la selección material de locales y bibliotecas, la selección de los mejores, etc..."¹.

Parece como si el texto estuviera arrancado de los periódicos actuales. La Universidad no sigue como estaba en aquella época. En los últimos años ha empeorado; mas no tenemos derecho a dejarnos anegar por el desánimo, no podemos renunciar a la esperanza.

Como García Morente no era derrotista, sobre la triste realidad mantenía viva su ilusión. Pero no una vana ilusión apoyada en la también vaga esperanza de que las cosas cambien, sino fundada en la responsabilidad de nuestro propio quehacer de universitarios.

La regeneración de la Universidad exige la convergencia de una política adecuada y una respuesta personal de los propios universitarios. La mejor política universitaria es la permisiva, es decir, aquella actitud en la cual se ponga de relieve que las autoridades administrativas del mundo educativo son conscientes de que la política nunca es causa de la educación sino condicionante; su función está en ofrecer los medios y contribuir a la creación del ambiente adecuado para que los universitarios puedan desarrollar su tarea con libertad. El Morente de mentalidad izquierdista, anterior a su conversión, decía que a la Universidad educativa "le es íntima, esencial, la autonomía". Y todo el mundo está de acuerdo en las palabras, mas los hechos van por otro camino. Una tras otra, todas las sucesivas políticas pedagógicas de España aceptan el principio de la autonomía para la Universidad, proclamándole solemnemente en disposiciones legislativas; pero la acción de los gobiernos no quiere

soltar de sus manos la vida universitaria. Ahora mismo, estamos asistiendo a una sorda lucha entre la actuación ministerial y la de aquellas universidades cuyas autoridades no coinciden en las ideas políticas con los gobernantes de la nación.

Pero la acción política no es suficiente; el principal factor de la vida universitaria son los propios universitarios, sean cualesquiera los condicionamientos políticos en que viven. Cuando las circunstancias sociales son predominantemente negativas, los universitarios necesitan reforzar una condición para que la vida del estudiante y del profesor adquiera garbo y eficacia: la ilusión por la vida universitaria. Esta ilusión se apoya en la conciencia de que siempre es posible hacer las cosas mal, regular o bien; cumplir con una chapuza o trabajar por alcanzar la alegría de la Obra Bien Hecha. Tal vez el gran mal de la Universidad esté en que se hacen muchas obras con desgana, con apresuramiento, exteriorizando la actitud de que no vale la pena. En resumidas cuentas, hacer chapuzas para ir tirando.

2.- Morente y D'Ors. *La Obra Bien Hecha*.

Al llegar a este punto, me permitirán un inciso. No conozco al detalle las relaciones que pudieron tener Manuel García Morente y Eugenio D'Ors. Pero en la segunda década del siglo XX ambos eran figuras que empezaban a destacar y en varias ocasiones coincidieron en las tertulias de la Revista de Occidente. Por aquellos años Morente hablaba de la Universidad a los estudiantes de la Escuela Superior de Magisterio recién fundada y D'Ors hablaba de aprendizaje y heroísmo en la Residencia de Estudiantes de la también recién nacida Junta para Ampliación de Estudios. Uno y otro llaman aprendices a los estudiantes. Recordemos la conocida invocación de Eugenio D'Ors a la Obra Bien Hecha: "Todo pasa. Pasan pompas y vanidades, pasa la nombradía como la oscuridad. Nada quedará a fin de cuentas, de lo que hoy es la dulzura o el dolor de tus horas, su fatiga o su satisfacción. Una sola cosa, Aprendiz, Estudiante, hijo mío, una sola cosa te será contada, y es tu Obra Bien Hecha"².

Soñaba Morente con una Universidad en la cual los estudiantes no serían simplemente estudiantes que aprenden, "sino *aprendices* que se ensayan poco a poco en el trabajo científico y artístico". Subrayo el término aprendiz porque resulta raro en un hombre de formación humanista, filosófica, emplear una palabra que más parece referirse al trabajador manual que a quien está llamado a desarrollar un quehacer intelectual.

La Obra Bien Hecha, en explícita expresión d'orsiana, la exigencia de profundidad y bien saber, en palabras de Morente, constituye la razón de ser de la Universidad. Son ecos de la "excelencia intelectual" invocada por el Cardenal Newman, cuando a mediados del siglo pasado diseñaba ya lo que habría de ser la Universidad ideal.

En el pensamiento de García Morente el hacer bien empieza en el maestro por ser el más experto "aprendiz", razón por la cual es indispensable que empiece por *saber bien* lo que tiene que enseñar. "Puesto que el maestro tiene que enseñar, es necesario que sepa lo que enseña. La primera virtud del docente es, pues, *la sabiduría* (...), la sabiduría del docente es, pues, *la sabiduría* (...), la sabiduría del docente no debe entenderse en el sentido de la cantidad (...), el docente no necesita saberlo todo; ni siquiera, si me apuráis, necesita saber mucho. Pero es indispensable que lo que sepa lo sepa bien"³.

Basta con que el profesor enseñe bien y el alumno estudie bien para que su labor, aparte del contenido propiamente intelectual objeto de la enseñanza y del estudio, tenga también un valor ético que nace precisamente de su condición de actividad bien hecha. En la medida en que un profesor pida a sus alumnos que *hagan bien lo que deben hacer* está entrando en el campo de la técnica, de la estética y de la moral.

La expresión *obra bien hecha* tiene una doble significación. La referente al resultado de la actividad, a la obra producida, y en este sentido *bien* significa algo referido a la técnica o al arte. Hablamos de un cuadro bien hecho, de un libro bien escrito, de una mesa bien construida. Pero también se puede referir al proceso mismo de actividad, y en ese sentido alude más directamente a la persona del que obra; tiene una significación predominantemente moral.

La diferencia entre uno y otro sentido consiste en que el primero sólo acrecienta el bien de la facultad o hábito para realizar un acto y, por consiguiente, hace bueno al hombre en cuanto tal actividad rectamente realizada; así se habla de un buen artista, de un buen zapatero o de un buen científico. En el segundo sentido, la obra bien hecha, por su significación moral, además de enriquecer al hombre con el fortalecimiento del hábito bueno, le hace a él mismo bueno como hombre.

La mención de la obra bien hecha plantea un interesante problema ligado, por una parte, a la tradicional idea de magnanimidad y, por otra parte, al actual tema del nivel de aspiración. El nivel de aspiración suele entenderse más bien en términos cuantitativos; pero, sin abandonar este punto de vista, vale la pena tener en cuenta que también puede aspirarse no sólo a una mayor cantidad de trabajo, sino a una mejor calidad del mismo. Las producciones pueden ser grandes por su tamaño o extensión, pero pueden ser también grandes por su cualidad.

El principio de toda educación es la actividad. Pero debe ser bien entendido. La actividad humana se realiza en dos grandes ámbitos. Hay una actividad inmanente, desarrollada en el interior del ser humano, cuyos resultados quedan en la perfección de sus facultades espirituales, a saber, la inteligencia y la voluntad. Se trata de la *actividad interior*, de carácter cognitivo predominantemente, cuyos actos propiamente son *operaciones*.

Pero el ser humano necesita relacionarse, salir de sí mismo, para poder realizar su vida. Esta relación sólo es posible mediante la actividad expresiva, con lo cual el hombre se pone en comunicación con lo que le rodea. Debe quedar bien claro que en la comunicación, el ser humano sale de sí para actuar sobre las cosas utilizándolas, modificándolas o creándolas, en el sentido limitado en que la creación se puede atribuir al hombre. Los actos de estas "salidas" al exterior son propiamente *acciones*.

Operaciones y acciones, en el significado que se acaba de mencionar, constituyen la actividad humana y son, a su vez, las dos formas de actividad o de ejercicio que en la educación se realizan. Las operaciones –por ejemplo, la percepción, la reflexión, la síntesis, la memorización– constituyen la base o fundamento del *estudio*, que es precisamente aquella actividad realizada con objeto de perfeccionar nuestro entendimiento. Las acciones, –por ejemplo, escribir, dibujar, utilizar distintos instrumentos, ayudar a un compañero– constituyen la base del *trabajo* que es propiamente aquella actividad cuyo resultado es una obra sensible, exterior, que permanece, con independencia del sujeto que la ha hecho, cuando éste ha terminado su actividad.

Estudio y trabajo son las dos operaciones fundamentales del quehacer educativo. Aquél, porque mira directamente a la perfección de las facultades humanas; éste, porque proporciona los elementos materiales y las bases de experiencia sin las cuales el hombre no podría ni siquiera conocer.

Mas, para que una cualidad humana produzca todos sus efectos, es menester que sus operaciones, su actividad, sean lo más perfectas posible. Esto vale tanto como decir que para que el trabajo cumpla su función educativa ha de ser realizado con la mayor perfección de que sea capaz el sujeto. La exigencia de la Obra Bien Hecha se desvela de nuevo.

3.- *El concepto y las condiciones de la Obra Bien Hecha.*

Pero ¿qué es la Obra Bien Hecha? La noción de *obra* puede referirse a una actividad u operación y puede también referirse al resultado u objeto resultante de tal actividad.

El concepto de *bien* hecha puede igualmente tener un doble significado. El significado práctico material que daría lugar al concepto de Obra Bien Hecha desde el punto de vista técnico y artístico, y el sentido moral que da lugar al concepto de Obra Bien Hecha en relación con las exigencias de la dignidad ética de la persona humana. La Obra Bien Hecha, técnica o artísticamente, requiere como condición que sea verdaderamente útil y verdaderamente bella. En el sentido moral exige bondad en la intención, bondad en el desarrollo y bondad en el servicio real a la persona humana.

Fácilmente se comprende que una Obra Bien Hecha en sentido completo, sería aquella que implicara la existencia de una actividad bien realizada y de un resultado verdaderamente bueno en todas las significaciones del bien.

La Obra Bien Hecha se puede realizar en el interior del hombre y quedar sus resultados dentro de esa intimidad humana. Un buen pensamiento, un buen deseo, una buena decisión, son sin duda obras bien hechas.

Pero ya se entiende que este sentido de obra es restringido. Un pensamiento que no se expresa, un deseo que no se realiza, una decisión que no se lleva a cabo, en cierto modo quedan incompletos porque no salen del círculo limitado del yo que piensa, desea o decide. Obra completamente bien hecha es solamente aquella cuyo resultado sale del propio sujeto y se percibe y subsiste con independencia del que la realiza. La Obra Bien Hecha alcanza o desarrolla todas sus posibilidades educativas cuando se manifiesta en un resultado objetivo y perceptible. El más claro ejemplo es una obra material, sensible, en cuya realización haya sido menester la actuación interior previa del conocimiento, la actuación exteriorizante de la aptitud y la posibilidad de que en ella se manifiesta algún valor.

Si la actividad universitaria, y concretamente el estudio, se materializa en un resultado externo y permanente –desde una composición escrita hasta una producción plástica– se habrá incorporado a la Universidad el valor formativo del trabajo. En la medida en que tales producciones sean fruto de la reflexión y, más aún, de la iniciativa, personales de los alumnos estamos abriendo la puerta a la investigación formativa, quehacer, también irrenunciable, de la educación superior.

Actualmente asistimos a una rehabilitación de la práctica en tanto que factor personal de maduración. Si logra convertir las tradicionales "prácticas" en investigación y trabajo, la Universidad habrá señalado el camino por donde los universitarios aprendan a pensar y aprendan a vivir.

Teniendo presente que la Obra Bien Hecha incluye la bondad en su realización y la bondad en su resultado, podemos –teniendo presente el proceso de actividad humana– resumir las condiciones de la Obra Bien Hecha del modo siguiente, en el

cual, de alguna manera, se hallan también señalados los pasos o etapas del bien obrar:

Obra Bien ideada
Bien preparada
Bien realizada
Bien acabada
Bien valorada

Un rápido examen de las condiciones –y al mismo tiempo etapas– de la Obra Bien Hecha, pondrán de manifiesto la razón de su valor pedagógico.

En la ideación –identificación y descripción de la obra que debe hacerse– la capacidad de iniciativa, la capacidad selectiva y la creatividad se ponen en función para elegir la obra que debe realizarse y comprender su valor o sentido pedagógico a través de las relaciones que la obra tiene con los distintos objetivos de la educación.

La preparación de la obra implica inteligencia y capacidad prudencial. La inteligencia es menester para prever las actividades que deben desarrollarse, así como las técnicas y materiales que han de ser utilizados. La prudencia fundamentalmente establece el orden de las actividades, tanto el orden estático de la importancia y extensión que han de darse a cada una de ellas, así como el orden dinámico que lleve a una temporalización más adecuada.

La realización de la obra –de todo el quehacer educativo– implica la voluntad inicial, la perseverancia y la técnica. Vale la pena destacar la voluntad inicial porque el comienzo de una obra presenta una especial dificultad ya que en el quehacer humano opera una cierta inercia que lleva a continuar lo que se está haciendo o a seguir no haciendo nada, si se está en esta situación, ofreciéndose a la voluntad del hombre una resistencia que debe ser vencida; la perseverancia es fruto de la voluntad continuada. Junto a ellas, la técnica viene a resumir los conocimientos teóricos y prácticos que han de ser puestos en actividad para realizar la obra diseñada.

El acabamiento de una obra es su remate y perfección. Exige la puesta en acción del esfuerzo final para rematar lo que se inició. El acabamiento, el último detalle, y, también, por qué no, la presentación, exigen una capacidad estética que no debe ser olvidada; a fin de cuentas, el buen gusto es una condición no despreciable en la educación y en la vida humana.

Finalmente, la valoración de una obra abre el camino a la responsabilidad. Es menester valorar la obra hecha –por parte del propio sujeto, pero también por parte del educador y la comunidad–. De la valoración surgirá –cuando es negativa– la necesidad de rectificar y hacer realmente bien lo que se presentaba como tal. Es menester llegar a una valoración positiva que abrirá el camino a la alegría, que no sólo complacencia en lo que se ha hecho sino animación para continuar.

En la valoración se ha de tener en cuenta la calidad técnica y científica la calidad estética y la posibilidad de que su contemplación sea motivo de complacencia y estímulo para los demás.

En síntesis, las condiciones señaladas suponen fidelidad a lo real en el conocimiento, puesto que ni la ignorancia ni el error pueden fundamentar una acción. Significa creatividad en la expresión, tanto técnica cuanto moral. En la intención, la Obra Bien Hecha trasciende de su propia singularidad para llegar también a la vida de los otros. Y condiciona el gozo sosegado en lo perfecto.

Estas mismas condiciones exigen a su vez tres formas de actuación de la voluntad:

- la voluntad incoactiva o inicial
- la voluntad continuativa o realizadora
- la voluntad perfectiva o de acabamiento.

Estas tres formas de actuación voluntaria necesitan vencer tres típicos obstáculos que a ella se oponen.

La voluntad incoactiva necesita vencer el obstáculo de la inercia de una situación en la que se encuentra el sujeto para cambiarla en función de la otra que debe emprender.

La voluntad continuativa o de realización lleva consigo la actuación continuada de la voluntad frente al cansancio que una actividad repetida puede producir.

La voluntad perfectiva o de acabamiento viene a rematar el trabajo, confiriéndole el esplendor del ser perfecto, la belleza fuente a su vez de alegría, y necesita vencer la tentación de indiferencia entre la Obra Bien Hecha y la chapuza.

Claramente se ve que la Obra Bien Hecha requiere un esfuerzo tenaz.

4.-Aprendizaje y esfuerzo. Trabajo.

El esfuerzo personal de cada estudiante es la condición subjetiva con la que ha de responder al nivel de aspiración y a las exigencias de cualquier aprendizaje. El componente intermedio del proceso de pensar, es decir, la elaboración o reflexión, exige por parte del sujeto no meramente la actitud pasiva de recibir estímulos y reflejar reacciones, sino la actitud activa, valga la palabra, que desemboque en una actividad. Sin actividad no se aprende nada y sin esfuerzo no hay actividad. Fácilmente se infiere que siendo el esfuerzo a su vez lo que condiciona el ejercicio de una virtud, la actividad del aula incide necesariamente en la vida moral de quienes en ella trabajan. De trabajo habla explícitamente García Morente para referirse al quehacer universitario. "Los alumnos no serán estudiantes que aprenden, sino como aprendices que se ensayan a poco en el trabajo científico y artístico"⁴.

Lo que en términos clásicos llamaríamos valor formativo del trabajo se basa en el hecho de que es la actividad fundamental y ordenada a través de la cual el hombre se proyecta en la realidad objetiva que le circunda; es fuente de responsabilidad, dado que la actividad desarrollada se ha de manifestar en una obra expuesta al propio juicio y al de los demás; es la forma de actividad en la cual el hombre hace patente su dignidad al dominar las cosas adaptándolas a sus propias ideas; es la más completa forma de comunicación humana; es la expresión material del servicio a sí mismo y a los demás; finalmente es un elemento vivificador y justificante al mismo tiempo de la actividad teórica en tanto que fuente suscitadora de problemas y contraste de la autenticidad del aprendizaje.

La consideración del trabajo como elemento vivificador de la actividad teórica manifiesta de algún modo la vinculación entre el trabajo y el estudio.

Hasta ahora me he venido refiriendo principalmente a la tarea de aprendizaje como un quehacer individual. Pero es necesario tener en cuenta que el aula y la Universidad entera es un ámbito social que estimula, favorece y condiciona de peculiar modo las relaciones entre sus componentes. El trabajo cooperativo es -todo profesor lo sabe- una exigencia de la educación actual.

El trabajo cooperativo es una actividad necesaria en la cual un estudiante se beneficia del trabajo de los otros y les ofrece, a su vez, sus propios conocimientos y

experiencias. En el trabajo cooperativo no simplemente se intercambian ideas e instrumentos de actividad sino que a través de este intercambio se llega a una comunicación interpersonal que enriquece y hace más fecunda la vida de cada uno de los partícipes en el trabajo común⁵.

Especial vibración se percibe en las palabras de García Morente cuando se refiere a la comunicación que se establece en los seminarios universitarios donde "unos cuantos hombres que trabajan en común se educan mutuamente para la ciencia, se sostienen y ayudan unos a otros (...), aquí no hay lección ni conferencia: hay trabajo directo, hay discusión, hay diálogo (...). Y todos los días, en la convivencia científica de estas pequeñas sociedades de especialistas, se aportan al haber común los frutos vivos de las reflexiones y de los ensayos; se fragua el medio conveniente para el crecimiento y desarrollo de las actitudes personales y, al mismo tiempo, se organiza una fructífera labor de producción científica objetiva"⁶. En este quehacer común se hace realidad el influjo educativo de los estudiantes entre sí⁷.

El trabajo cooperativo no sólo condiciona positivamente el aprendizaje universitario sino que ofrece el mejor fundamento para el desarrollo de las virtudes sociales, a las que podemos situar en una línea que va desde la justicia a la generosidad, línea en la que –en el mundo del trabajo y en el de la institución escolar– ocupa una situación singular el compañerismo.

Este tipo de trabajo fuerza, a quienes lo realizan, a una actitud de justicia que impone el ofrecer y dar nuestra actividad como algo debido a los demás, puesto que es un elemento de la obra común.

Pero en las relaciones con los otros, si la justicia es algo obligado que fundamenta el valor de tales relaciones, la generosidad es como su perfección. En la justa colaboración, algo se da a los demás, pero se da también en beneficio propio; en la generosidad se da también al otro, se ayuda, se le ofrece, pero yendo más allá de la obligación, olvidándose de uno mismo. Colaborar en una obra que es de interés común es obligación de justicia; ayudar y servir al otro es manifestación de generosidad. En la obra de justicia está presente el interés de los otros mezclado con el interés nuestro. En la generosidad se olvida uno de sí, de sus gustos, de lo que posee, de su tiempo, para entregarse uno mismo en beneficio del compañero, del amigo. La vida universitaria puede ser también escuela de amistad.

5.- El último punto de referencia.

La profunda transformación de su vida que supuso la conversión al catolicismo y su ordenación sacerdotal, en nada disminuyeron la vibración universitaria de D. Manuel García Morente. En los dos años de sacerdote continuó su tarea de profesor en la Facultad de Filosofía y Letras. Pero además, dejado el puesto de Decano, extendió su servicio a toda la institución universitaria en un quehacer fundamental: ordenar la selección y orientación de los estudiantes que aspiraban al ingreso en la Universidad. En la permanencia de la ilusión universitaria, la conversión de Morente significó el tránsito de una concepción racionalista del hombre en la que la religión no tenía nada que ver porque "se situaba fuera del plano de la vida terrenal", a una nueva concepción cristiana del hombre y de la realidad en la que explícitamente reconoce que "sin Dios no hay virtud"⁸. La formación científica y ética del universitario fue una preocupación constante de D. Manuel García Morente. En el Morente primero, neokantiano y vitalista, los aspectos científico y ético de la formación universitaria se

unifican en el ideal humanista reducido a los límites de la historia temporal. En el Morente cristiano se unifican en Dios porque no sólo sin El "no hay virtud" sino que es también "el legislador y modelo sobrenatural de quien recibimos los criterios necesarios precisamente para poder rectificar y gobernar la Naturaleza"⁹.

6.- *La responsabilidad de los universitarios.*

En todo caso, el ideal auténticamente humanista y el ideal cristiano llaman a la responsabilidad de cada uno en la vida individual y en la vida de los pueblos. "Cada español –escribe Morente– es responsable, hora por hora, del destino de España. Y la grandeza de las naciones actuales depende –el que no lo vea es ciego para la Historia– de la unión y colaboración entre los esfuerzos perfectos de todos. Rigor, exactitud, precisión, puntualidad, labor concienzuda son otros tantos actos de valentía diarios que cualquiera puede ofrendar generosamente a la patria. Ni la patria ni Dios los dejarán perder nunca. En la actual constelación histórica del mundo será grande la nación cuyos hombres sean valientes, no sólo para morir, sino también para vivir, cumpliendo con heroísmo mudo el diario y habitual deber"¹⁰.

La Obra Bien Hecha es manifestación de la responsabilidad personal en contraste con la ruindad de la chapuza. Mientras la chapuza responde a la astuta ocurrencia o a la rutina de un trabajo desangelado, la Obra Bien Hecha exige inteligencia para concebirla, aptitud para realizarla y voluntad de acabamiento.

Si queremos dar algún sentido a este recuerdo y homenaje a D. Manuel García Morente, tal vez habríamos de formular el propósito eficaz de trabajar en el ordinario quehacer de cada día para que la Universidad española no sea Universidad de la chapuza sino Universidad de la Obra Bien Hecha.

NOTAS:

(1) García Morente, M. (1975), *Escritos Pedagógicos*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, nº 1571, p. 56. Los trabajos más específicamente pedagógicos de García Morente están recogidos en el mencionado volumen que en adelante se citará simplemente *Escritos*.

(2) D'Ors, E. (1973), *Aprendizaje y heroísmo*, Pamplona, EUNSA, p. 50.

(3) García Morente, M. (1936) "Virtudes y vicios de la profesión docente", en *Revista de Pedagogía*, 169, *Escritos*, p. 195.

(4) García Morente, M. (1914), "La Universidad", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 651-652, *Escritos*, p. 48.

(5) García Hoz, V. (1972), *Técnicas de trabajo cooperativo en la enseñanza universitaria*. Madrid, Instituto de Pedagogía, C.S.I.C., pp. 12 ss.

(6) García Morente, M. (1914), "La Universidad", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 651-652, *Escritos*, p. 31 y 32.

(7) Wagner, L. (1982), *Peer teaching: Historical perspectives*. Westport, Conn. Greenwood Press.

(8) García Morente, M. (1942), "La educación del patriotismo", en *Ejército*, mayo y agosto, *Escritos*, p. 225.

(9) *Loc. cit.*

(10) *Op. cit.*, p. 238.

BIBLIOGRAFIA

- ADLER, M.J. (1981), *Six Great Ideas*, New York, McMillan.
- BECHER, T., and KOGAN, M. (1980), *Process and Structure in Higher Education*, London, Heineman.
- BERNSTEIN, D. (1980), "Class and pedagogies: Visible and Invisible", en DOCKRELL and HAMILTON (ed.), *Rethinking Educational Research*, Kent, Hodder and Stoughton.
- CARNEGIE COUNCIL ON POLICY STUDIES IN HIGHER EDUCATION (1980), *A Summary of Reports and Recommendations*, San Francisco, Jossey-Bass.
- D'ORS, E. (1973), *Aprendizaje y heroísmo*, Pamplona, EUNSA.
- FERRER PI, P. (1973), *La Universidad a examen*, Barcelona, Ariel.
- GARCIA HOZ, V. (1972), *Técnicas de trabajo cooperativo en la enseñanza universitaria*, Madrid, Instituto de Pedagogía, C.S.I.C.
- Id., (1977), *Estudios experimentales sobre el Vocabulario*, Madrid, Instituto de Pedagogía, C.S.I.C.
- HERSH, R. y otros, (1984), *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*, Madrid, Narcea.
- HODGKINSON, H.L. (1971), *Institutions in Transition: A Profile of Change in Higher Education*, New York, McGraw-Hill.
- KOURGANOFF, V. (1972), *La face cachée de l'Université*, París, P.U.F., 1.
- LOTZ, J.B. (1982), *La experiencia trascendental*, Madrid, B.A.C.
- MILLAN PUELLES, A. (1984), *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp.
- NEWMAN, J.H. (1859), *Idea of a University*, London, Disc. VI.
- ROBBINS, Lord (1980), *Higher education revisited*, London, MacMillan.
- SICHEL, B.A. (1982), *Value education for an age of crisis*, Washington, Univesity Press of America.
- STADMAN, V.A. (1980), *Academic Adaptations: Higher Education Prepares for the 1980s and 1990s*, San Francisco, Jossey-Bass.
- WAGNER, L. (1982), *Peer teaching: Historical perspectives*, Westport, Conn , Greenwood Press.

MISION DEL PENSAMIENTO EN GARCIA MORENTE

"...Aber wir denken gleichwohl noch nicht eigentlich, solange ungedacht bleibt, worin das Sein des Seienden beruht, wenn es als Anwesenheit erscheint".

HEIDEGGER: *Was heisst Denken?*

Por Ramiro Flórez

Habérnoslas con el tema del pensamiento es entrar irremisiblemente en el meollo de la Historia intelectual de Occidente. Ya se comprenderá que un campo tan dilatado no se puede abarcar en el corto espacio de unas cuantas páginas. Nos ceñiremos, por ello, a las sugerencias que juzgamos fundamentales, vistas desde la perspectiva de la actualidad y teniendo por referencia algunas de las alusiones o afirmaciones que García Morente hizo explícitas al rozar, en determinadas ocasiones, el recio tema del pensar en cuanto tal. Aunque García Morente no llegara a dejarnos una filosofía como propia y original, su paso meditativo y expositor de múltiples formas filosóficas dadas en la Historia y en la actualidad de su tiempo nos lo garantizan como maestro y orientador en los caminos tortuosos que ha seguido esta inquietud humana que se manifiesta en el conato de querer saber y, por ello, de pensar. García Morente será, pues, el motivo y el suscitador de estas reflexiones al hilo de lo que se cuestiona hoy sobre el pensar.

Dada la conexión de los esquemas mentales de Morente, insertos en su formación kantiana, con los de *Ortega*, a quien en cierto momento describirá como el tipo ejemplar del pensador y, seguidamente, también con los de *Heidegger*, la incidencia de estos dos pensadores en las sugerencias que van a seguir, viene exigida también como imprescindible y aleccionadora. Eran la más viva actualidad del pensamiento para Morente¹ y, en cierto sentido, lo siguen siendo todavía para nosotros. En el sentido, al menos, en que deben ser superados, según la noción hegeliana de la *Aufhebung* es decir, comprendidos y absorbidos en cualquier forma posterior del pensar.

I. Pensamiento y formas de la filosofía.

Desde que Parménides nos embarcó en el engima de que son uno o idénticos o lo mismo el pensar y el ser², toda la Historia de la Filosofía occidental vendrá oscilando entre acentuar el ser o acentuar el pensar. Incluso, con exagerada simplificación pedagógica, se ha podido dividir esa Historia en dos grandes *navegaciones*³: la

primera se caracterizaría por aplicar la reflexión sobre el ser, supuestamente objetivo, que abarcaría hasta finales de la Edad Media, y se llamaría "realismo ingenuo" y la segunda que ceñiría la reflexión sobre el pensar, abarcaría toda la Filosofía Moderna y se llamaría racionalismo e idealismo. Por ser autorreflexión sobre su propio quehacer, esta filosofía moderna se produciría fundamentalmente como filosofía del método, filosofía de la precaución, del horror al error y de cómo evitar la equivocación. Sería una filosofía del yo, como impostador del pensamiento, y filosofía de la sospecha, por los posibles enmascaramientos del pensamiento explicitado, dadas las manipulaciones y perversiones a que puede verse sometido el supuesto "pensamiento puro". Concedido este reduccionismo, hoy nos encontraríamos abocados a un obligado retorno a los orígenes o a un volver a situarnos en el punto de partida y, una vez revisado este, a cuestionar incluso si no debe ser otra cosa lo que debemos entender por filosofía. En suma, se cuestionaría las supuestas fundamentación, función y misión del pensamiento en la Historia occidental.

En cualquier caso, lo que parece que ha de cambiar de signo para diferenciar y valorar las filosofías del pasado, no es al mirarlas por los objetivos temáticos de sus tratamientos sino por el modo de habérselas el pensamiento con unos problemas que cada vez le vienen dados como presentes e inesquivables y ver que no es la realidad la que las define sino la forma de acceder a ella por el pensamiento. Con su acostumbrado facilitismo, Ortega apuntaba a esa inversión en estos términos:

"La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innova, aporta una cierta nueva idea del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora —empezando por la gran innovación que fue la primera filosofía— descubre una nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido... Según esto, una filosofía se diferencia de otra no tanto y primariamente por *lo que* dice del Ser, sino por su decir mismo, por su "lenguaje intelectual", esto es, por su modo de pensar...

"Consecuencia de todo esto es el consejo práctico que para entender un sistema filosófico debemos comenzar por desinteresarnos por sus dogmas y procurar descubrir con toda precisión qué entiende esa filosofía por "pensar"; o dicho en giro vernáculo: es preciso saber "a qué se juega" en esa filosofía .

También Morente ponía en práctica, por adelantado, ese punto de mira de Ortega. En sus Lecciones preliminares de Filosofía, después de describirnos el panorama general de acceso a lo filosófico, comienza su segunda lección por la exposición de las grandes formas de filosofar caracterizándolas por el método propio utilizado en cada una de ellas, desde la mayéutica de Sócrates hasta la intuición de las esencias de Husserl. Cada nuevo estilo de filosofar, implica, naturalmente, "otro método de filosofía"⁵. Advertimos únicamente que el método es ya camino del pensamiento y, como tal, posterior al ser y arranque del pensamiento mismo. Y de igual modo que el método surge en vista de las metas que el pensamiento persigue, puede también reobrar negativamente impidiendo que esas metas sean alcanzadas. De ahí la importancia y a la vez la relativización que hay que otorgar a cada método. Toda novedad filosófica nace del pensamiento y de la previa intuición del costado de realidad todavía no aclarado o pensado. El método puede favorecer esa aclaración o desvelamiento o puede desvirtuarlo o descarriarlo. Los métodos, dice Morente, son a modo de andamios o andadores y no pueden en modo alguno confundirse "con la pura actuación del pensar"⁶.

Al describir la "Fenomenología del conocimiento", hace Morente unas reflexiones personales, "independientemente de todo problema metafísico" para preguntarse qué es el conocimiento y posteriormente centrarse en el estricto tema del pensar. Cuidando de no confundir las zonas limítrofes del conocer –costados psicológicos, lógicos y ontológicos, que Ortega veía como "ocultaciones" del pensamiento– con el pensamiento mismo, precisa Morente: "El pensamiento es, pues, producido por una acción simultánea del objeto sobre el sujeto y del sujeto al querer ir al objeto"... "El conocimiento verdadero es aquel en el cual el pensamiento concuerda con el objeto" ...Si no es verdadero, o sea, si no es conocimiento, es que el pensamiento no coincide ni concuerda con el objeto". Y a modo de recapitulación, en una terminología casi estrictamente escolástica, concluye:

"Por consiguiente, hay que irse acostumbrando a no considerar que la coincidencia del pensamiento con el objeto sea criterio de la verdad, sino que es la verdad misma, es en lo que consiste la verdad. Criterio, en cambio, o sea modo o método para descubrir si un conocimiento es verdadero, eso podrá haber de diferentes clases y especies o quizá no haber ninguno. Si los hay y cuáles sean lo descubrirá en su día la teoría del conocimiento .

Otro tanto podría decirse del caso inverso: un método correcto o inadecuado mediante el cual se construya un sistema o andamiaje de organización filosófica podrá desvelar los momentos de fidelidad o infidelidad a la realidad misma, en sus modos de expresión metodológicos, pero no podrá afectar a la radicalidad del pensamiento cuando en el punto de partida responde a la presencialización de la Realidad, lo que aquí llama Morente coincidencia o concordancia entre sujeto-objeto. El método es, pues, algo distinto del pensamiento y habrá de compulsarse en cada instancia de su despliegue con esa capacidad presencializativa del pensamiento para juzgar de su validez o ineficacia. El método deja de serlo, cuando no es de verdad "camino" del pensar mismo. Todo método impuesto como corsé al que haya de someterse el pensar es ya deformación y enmascaramiento de la realidad misma. En esta evidencia ha de fundamentarse la relativización de todos los métodos.

Será preciso añadir que en la Historia de la Filosofía no siempre se han visto así las cosas ni se ha llegado, de ordinario, a esas concretas precisiones. Pensar, conocer y discurrir se han tomado, muy frecuentemente, como sinónimos, y de ahí las calificaciones indiscriminadas de verdadero o falso a un conocimiento en el que se debería atender a los distintos planos o zonas en las que viene dado y condicionado el pensamiento mismo para que "el bosque no impide ver los árboles"...

En general, *pensar* se ha mantenido en referencia a su etimología de "pesar", es decir, valorar, enjuiciar, relacionar, etc., como aparece en la palabra castellana de so-pesar. Platón acentuará el carácter discursivo del pensamiento y lo llamará *diánoia*. Para Aristóteles el pensar como acto puro en sí sólo es propio de Dios, a quien consecuentemente se le definirá como "pensamiento del pensamiento". A lo que nosotros denominamos *pensar*, los latinos lo llamaban *cogitare* y, siguiendo una dudosa etimología de Varron, lo hacían proceder de *colligere*. Como ejemplo más significativo se suele poner el de S. Agustín quien, aceptando esa etimología, veía en el pensamiento tres elementos que, al reunirse (*colligere*), conjuntarse o unificarse podrían reflejar en el hecho del pensamiento humano el misterio de la Trinidad: *quæ tria* (memoria, visión y querer) *cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur*⁸. Al margen de la etimología, la palabra *coactus* podría ser una justa expresión de lo

que es el pensar, como también podría serlo, prescindiendo de su definición, la palabra *coagitare* que pone como precisión el mismo Santo Tomás.

No vamos a entrar en aducir datos sobre la filosofía moderna porque toda ella tiene como tema central el conocimiento y para ello comienza por definir al mismo hombre como "cosa que piensa" (*res cogitans*). Pero no quisiera pasar sin hacer una referencia especial a Hegel, en quien culmina todo el proceso de la filosofía occidental, y la famosa frase de Parménides tiene esta nueva versión: Todo lo racional es real y todo lo real es racional. Por encima de posibles paralelismos, es necesario precisar que "lo real" es aquí *realización*, devenir, esencialización, proceso, y "lo racional" lleva dentro no la captación de esencias permanentes, sino la "fluidificación" de los conceptos⁹. Por eso para Hegel toda la Historia de la Filosofía, no será otra cosa que "la historia del pensamiento"¹⁰. Prescindamos aquí del alcance sistemático a que esto va a dar lugar en Hegel para afirmar que el pensamiento es el proceso mismo del Absoluto articulado históricamente en su autocomprensión, que es justamente la Teodicea. Previo a este alcance sistemático está el dato concreto que Hegel pone cuando apunta al contenido de lo que es pensar dialécticamente y que se ha de aplicar al acto mismo del pensar humano. Este consistiría, para Hegel, en dejar que la cosa, el asunto, el tema, aquello que se ha de pensar, domine y triunfe y genere en nosotros mismos la actividad (*Tätigkeit*) que es el pensar: *und die Sache in sich walten zu lassen*¹¹. En ese sentido, para Hegel, el pensamiento, nuestro pensamiento como actividad, sería siempre ceñirse al siendo, al ritmo y al compás de la realidad misma, que es la dialéctica, y que genera en nosotros el pensar mismo, al dejar simplemente a la cosa que se manifieste, que triunfe, que hable en y por nosotros.

Cuando apuntemos más adelante a la exigencia de nuevos principios para la misión actual del pensamiento, veremos en qué medida esta exigencia es deudora, entre otras, de esta concepción hegeliana del pensar. No se trata de captar "lo ente", estático, petrificado, "redondo como un huevo", sino de dejarse investir por lo deviniendo, por lo esencialmente, por lo que siempre está en trance de advenimiento. Pensar es tener siempre el atento oído a la alborada de la realidad que es alumbrada en cada instante por la luz de su propio amanecer. Es tener la mirada abierta y desorbitada, como el búho de Minerva, pero, a la vez, imantada hacia lo desconocido y lo aún no pensado.

II. Imágenes del pensador.

En el año 1931 publicó García Morente un estudio bajo el título *Símbolos del pensador. Filosofía y Pedagogía*¹². Tal vez sea este el lugar en el que de la manera más explícita se plantea Morente el tema del pensador, si bien, como indica la segunda parte del título, dirigiéndolo a la Pedagogía, para hacer ver el lazo inextricable que debe unir ambos campos, el del Pensamiento y el de la Educación. Este estudio concluye con estas palabras: "Una filosofía del pensamiento, una ciencia de las esencias, habrá de ser por fuerza una pedagogía también del pensamiento y de las esencias". Esa Pedagogía habrá de mirar más a la calidad de los saberes y conocimientos que a su cantidad; tratará más de formar la mente que de llenarla de una muchedumbre de datos, de enseñar a pensar más que a recibir de forma pasiva nociones o noticias más o menos interesantes sobre el mundo de la naturaleza o de la historia. Tampoco tiene por qué ser difícil esa tarea pedagógica. "Pensar no es difícil ni penoso. El pensamiento no es sino la actitud natural del hombre y en última

instancia revierte en beneficio de la inteligencia práctica y, sobre todo, da a la vida un sabor inolvidable de eternidad"¹³.

A nadie se le oculta el valor de viviente actualidad que pueden tener, a más de 50 años de distancia, esas palabras. También hoy en muchos planes de estudios y de elaboración de programas, tanto elementales como superiores, se sigue buscando cómo almacenar conocimientos, registrar y memorizar datos y más datos, y como si paradójicamente quisiéramos dejar a las máquinas esa "infausta manía de pensar" que es lo único propio y dignificador y humanizador del hombre. Esclavos del tiempo y de la prisa¹⁴ es como si pretendiéramos arrancar del hombre esa última hondura que es el pensamiento y que nos trae, en su ejercicio, como immanente recompensa, un inolvidable "sabor de eternidad", como bellamente se expresa en esas palabras citadas.

En su *Meditación del pueblo joven* (1937), pone Ortega y Gasset un párrafo en el que, después de expresar a su modo la idea anteriormente expuesta de Hegel sobre el pensar, reitera de forma vibrante y sugestiva esa dimensión gratificante del pensamiento. Tal vez habría de ser esta dimensión la primera que debiera vivirse y sentirse por los educadores y educandos para que formar en el pensamiento fuera tan fácil y espontáneo como aprender a respirar. Dice literalmente Ortega:

"Lo cierto e importante es que el filósofo se compromete a dejar hablar las cosas mismas en él, a ser humilde truchimán o intérprete de las realidades; se compromete, por lo tanto, a ser él lo menos posible, se compromete a nulificarse, a negar su propia existencia. Todo esto es lo que se llama "pensar", verdadero pensar. Y no tienen ustedes que compadecerme si mi vida es procurar no existir; porque eso es pensar y pensar es una delicia, una gran delicia"¹⁵.

Esta dimensión pedagógica le es, pues, connatural al pensamiento y es una donación gratuita que lleva consigo su propio ejercicio. De ahí que al verdadero filósofo le va como adherido interiormente el regalo de ser espontáneamente pedagogo. Morente llega incluso a afirmar: "La pedagogía es la forma de la filosofía. El filósofo, tan pronto como quiere expresarse se expresa en pedagogo. Y no olvidemos que el expresarse es tan esencial al filósofo como el diálogo es esencial al pensamiento; es decir, que ser filósofo implica ya el expresarse o, lo que es lo mismo, el brindar a otros hombres ciertos pensamientos, el mostrárselos, el enseñárselos. No existe en la historia de la cultura humana un filósofo mudo"¹⁶. Bien en consonancia con esta idea, está la confesión de Hegel, el gran filósofo urbi et orbe, si es que lo ha habido, y que sin embargo dice que es sencillamente "un pedagogo que enseña filosofía"¹⁷.

Pero decíamos que esto es lo que podría concernir a la segunda parte del estudio de Morente *Símbolos del pensador*. Lo que directamente intenta dilucidar García Morente es esta doble pregunta: "¿qué es el pensamiento? ¿Cómo simbolizarlo plásticamente?".

En la simbología de obras artísticas hay dos famosas figuras que han pretendido plasmar la imagen significativa del pensador. Son *el Pensador* de Rodin y *el Penseroso* de Miguel Angel. Ni en uno ni en otro ve García Morente suficientemente expresado el contenido real a que se alude mediante la forma simbólica que se da a la imagen. En el más socorrido como símbolo, que es el de Rodin, ve Morente demasiados músculos en tensión, expresión ceñuda en el rostro, innecesario acurrucamiento e inflexión corporal, como si todos los efluvios físicos fueran canalizados hacia la frente en el ángulo que con el puño hace sobre su rostro. Las

líneas de la escultura son efectivamente de recogimiento y concentración como para definir o evidenciar el esfuerzo mental. Se podría decir en verdad que la escultura de Rodin es la expresión perfecta del meditabundo. Pero, ¿lo es del pensador? Ya adelantamos que García Morente estima que no. Este hombre recogido, "dispuesto a erguirse de pronto", es el hombre activo, "en el instante que precede a la acción". En resumen, "el pensador de Rodin no piensa, sino que excogita, inquiere, persigue coyunturas de acción". Es un hombre a la expectativa hacia el salto para la resolución de un problema cuyo truco o nudo se puede dilatar o romper. No piensa en un tema, no está en la actividad serena de la reflexión que busca comprensión de realidades en su latido y sus esencias. Y concluye Morente con estas palabras: "Entre el tema y el problema hay la misma diferencia que entre el pensamiento puro y el pensamiento práctico... El nombre de Rodin es un hombre de acción. No es un pensador".

Además de la distinción entre tema y problema –que, dado el contexto, podría asimilarse a la distinción que hace G. Marcel entre misterio y problema, comunión y objetividad, ser y tener, etc.,– García Morente distingue también aquí entre inteligencia y pensamiento. Inteligencia pueden tenerla, y la tienen, los animales, como es el caso del chimpancé *Sultán*, estudiado por el psicólogo Köhler en Santa Cruz de Tenerife. El pensamiento es lo exclusivo y propio del hombre. Podrá tener como elementos auxiliares la inteligencia, la atención, el esfuerzo, el ojo avizor o cualquier método experimentado y válido. Pero son elementos externos al pensamiento mismo. Pasar de la inteligencia al pensamiento supone un salto cualitativo abismal, un salto de distinción no de grados sino de ser. En el extremo de las comparaciones, la escultura de Rodin podría relacionarse con lo más elevado del *Sultán*, el chimpancé máximo. Pero no puede servirnos adecuadamente para simbolizar al pensador.

Pero, ¿y qué decir del *Penseroso* de Miguel Ángel? No es el esfuerzo concentrado de Rodin. Está cómodo, sentado, con la mirada "vaga, perdida en una melancolía mesurada, sin exceso ni aceptación... Pero tampoco puede decirse que Lorenzo de Médicis esté pensando". Está absorto en su ensueño, contemplando "en íntimo arrobamiento los cambiantes del mundo interior, abandonado sin freno a sus propias leyes de asociación espontánea". El *Penseroso* no es *un pensador* sino *un pensativo*, dice Morente. Vive en el ensimismamiento y la ensoñación, pero no está en el ejercicio o actividad libre y serena que caracteriza al pensamiento.

En la búsqueda de un verdadero símbolo artístico que pueda significar al pensador, lo primero que se le ocurre a Morente es el de una composición musical, concretamente de una fuga. "Por ejemplo, una de las maravillosas fugas del *Clave bien templado* de J. S. Bach, en donde entre el tema y sus repeticiones en distintos planos se entabla un diálogo perfecto, que al final deja una impresión arquitectónica de realidad ordenada y jerárquica". También aquí cabría un nuevo paralelismo con G. Marcel para quien el universo que crea la música sería el más auténtico trasunto del mundo del ser y del misterio frente a la problematicidad y la escisión del mundo *objetivo*. Ambos, Morente y Marcel, tocaban con notable perfección el piano. A Morente le gustaba también improvisar y Marcel llegó incluso a dar algún concierto ante el público. Pero después de esta rápida alusión al ejemplo de la fuga de Bach, Morente se detiene en una obra de arte español, como es *El Doncel de Sigüenza*, para ver en él el más apropiado símbolo plástico del pensador. Vale la pena copiar la descripción que de él hace porque en ella se desvelan los atributos esenciales que Morente descubre en el pensamiento, en esta obligada y fruitiva tarea del hombre que es el pensar.

"¿No conocéis la maravillosa estatua? Don Martín Vázquez de Arce, que murió guerreando con los moros, está tendido sobre su propio sepulcro. Pero no duerme ni reposa. Apoyado el brazo derecho sobre un almohadón y levantada la cabeza, tiene en las manos un libro abierto. Don Martín Vázquez de Arce lee, dialoga con el autor del libro y consigo mismo, medita, piensa. Precisamente ese leve atributo del libro abierto es el que confiere a esta magnífica estatua el simbolismo del pensador; es el lazo de unión que pone al joven guerrero en relación mental con los otros hombres y con el universo todo. *El Doncel de Sigüenza* no está sumergido en su individualidad señera, como las figuras de Rodin y de Miguel Ángel –soberbios ejemplares de la vida singular, recogida para la acción o dispersa en el ensueño–, sino que, puesto en comunicación objetiva con el mundo y con los otros espíritus hermanos, asiste al espectáculo de las cosas sin otro ánimo que el de saber de ellas, el de conocerlas en su ser verdadero, el de pensarlas. En este sentido creo que *El Doncel de Sigüenza* es realmente, propiamente, el símbolo estético del pensador. A las otras dos estatuas les falta el esencial elemento de la comunicación, del diálogo, del habla. Son estatutas mudas. *El Doncel* en cambio es figura parlante y, por serlo, es una mente que piensa"¹⁸.

La mirada, la comunicación, el diálogo, el habla, el lazo de unión con los demás hombres y con el universo todo, estando presente al espectáculo de las cosas o de la realidad, inquiriendo su apariencia, su fundamento y su trasmundo, son los signos reales que aquí nos da Morente del pensador, algunos de los cuales analizaremos más adelante. Antes de pasar a ese punto, quisiera señalar, al menos como curiosidad intelectual, el hecho de que también Ortega y Gasset haya visto en esa estatua la tipificación ejemplar del guerrero y del hombre de pensamiento, resolviendo en él la antítesis del discurso cervantino entre las armas y las letras. Aunque no se trate exactamente de la misma descripción, no es posible descartar tampoco la incidencia de alguna sugerencia, consciente o inconsciente, que sirviera a Morente para perfilar y matizar su símbolo buscado. La descripción de Ortega está en *Notas de andar y ver por Tierras de Castilla* de El Espectador, I, fechadas en 1911. Después de relatarnos líricamente las impresiones sobre Sigüenza y su Catedral "toda oliveña y rosa a la hora del amanecer", se detiene Ortega en la evocación del *Doncel*, "una estatua de las más bellas de España". Y al hilo conmemorativo y lírico de la historia, nos describe al joven guerrero santiaguista, lampiño, tendido sobre uno de sus costados y con un libro abierto entre las manos. La escultura es anónima, "como es anónimo casi todo lo grande en España", apostilla Ortega.

"De todas suertes, el escultor ha esculpido aquí una de esas antítesis. Este mozo es guerrero de oficio: lleva cota de malla y piezas de arnés cubren su pecho y sus piernas. No obstante, el cuerpo revela un temperamento débil, nervioso. Las mejillas descarnadas y las pupilas intensamente recogidas declaran sus hábitos intelectuales. Este hombre parece más de pluma que de espada. Y, sin embargo, combatió en Loja, en Illora, en Montefrío, bravamente. La historia nos garantiza su coraje varonil. La escultura ha conservado su sonrisa dialéctica. ¿Será posible? ¿Ha habido alguien que haya unido el coraje a la dialéctica?"¹⁹.

De la sonrisa dialéctica del *Doncel* no es difícil pasar a la teoría del simbolismo del pensador con la lección de su mirada y de su diálogo y comunicación con el entorno. Esta hipótesis se hace todavía más plausible si añadimos que todavía cinco años más tarde de este estudio, en la conocida *Carta a un amigo: evolución filosófica*

de Ortega y Gasset publicada en *El Sol* (8 de marzo, 1936), Morente veía en Ortega, no el símbolo, sino la realidad viviente y ejemplar del pensador. "Desde que conocí a Don José Ortega y Gasset –se dice en ese escrito– hube de tributarle esa admiración, mezclada de gratitud, efusión y respeto, y que el trato diario más íntimo no ha logrado embotar. Ví en él, veo en él, el tipo perfecto del pensador"²⁰.

El tipo perfecto del pensador significaba entonces para Morente, entre otras cosas, estas dos cualidades: que sabe captar los interrogantes primarios de la vida y del ser y exponerlos con claridad y pulcritud; y que produce la impresión que su meditación sobre los temas que se le plantean "viene de muy lejos, procede de senos profundos de la realidad viva, constituye una aplicación, confirmación o consecuencia de una concepción radical de la vida y del ser"²¹. Más tarde, en el que, utilizando una expresión inexacta para en uso para otros autores, podríamos llamar el segundo Morente, tratará de mostrar y hacer ver en Santo Tomás las cualidades "clásicas" del pensador, del "filósofo clásico"²². Pero ello no impedirá que la impronta de Ortega, y después de Heidegger, sigan significando la modulación más honda y decisiva en docencia y magisterio del Profesor García Morente. La recepción incondicionada y entusiasta del tema de la vida como realidad radical, es una prueba bien patente de la asunción del pensador Ortega y Gasset. Incluso en la *Ontología de la vida*, expuesta en el año 1937, cuando interiormente ya se había iniciado su profundo cambio interior, se tratará de hacer ver cómo Heidegger ahonda, pero sirve y confirma esa posición inicial y básica de Ortega, al plantear la vida como realidad ontológica fundamental en la que todas las demás realidades deben enraizarse. No obstante, hay un lugar final en la exposición que hace Morente sobre *El "Curso" de Ortega y Gasset*, en 1929, donde después de explicar detenidamente la novedad orteguiana de la vida como realidad primaria y previa a toda distinción en objeto y sujeto, y verla además como superior y superadora de otros modos "actuales" de filosofar, Morente añade: "Y cabría preguntar si en este convertir la vida en tema –en el tema– de la filosofía, no actuará algún vetusto rasgo profundo de la estirpe ibérica"²³. No es este el lugar apropiado para interrogarse por el vivencialismo como rasgo posible de la filosofía española. Pero sí puede serlo el de tomar en consideración esa reflexión última de Morente para matizar su adhesión incondicionada a la ontología de la vida, y que ahí se le escapa de la pluma, al menos como hipótesis. Porque García Morente cuidaba mucho su expresión oral en la docencia hablada, pero cuidaba todavía más sus expresiones escritas.

Tal vez por ese cuidado y por esa atención a ser fiel al pensamiento, propio o ajeno, por la decidida vocación de claridad y magisterio que muestra en toda su obra, por la exactitud en reflejar en su voz las voces de la realidad y de su propia vida, debemos incluir aquí también a Morente como símbolo o imagen a imitar del pensador. Lo fue, al menos, como educador y pedagogo del pensamiento.

III. *Qué nos llama a pensar.*

Lo decisivo en el tema del pensamiento no es definir cuáles son las funciones que se suelen asignar al pensar. Ni siquiera determinar cuáles son las condiciones en que se pueda, y se deba, poner en acto esa tarea. Lo decisivo en toda cuestión filosófica viene dado siempre por el *porqué*. Aquí la pregunta radical sería: ¿por qué pensamos? Cierto que a esta pregunta se podía responder con el hecho de que el hombre es racional. Pero tampoco en la afirmación de ese hecho se nos dice el porqué el hombre

tiene que ejercitar esa su innata condición de racionalidad. Aparte de que existen *formas históricas de razón*, en las cuales lo racional se estima como la abstención de pensar, como la actitud *debida* a la recepción incondicionada de dogmas consagrados o de una especial revelación. En cualquier caso, sólo desde la pregunta de por qué pensamos se puede apuntar a la verdadera misión del pensamiento.

En el famoso estudio de Heidegger *Was heisst Denken?* se enumeran cuatro de las posibles significaciones a que esa pregunta puede dar lugar, y que son: 1ª. ¿Qué se designa con la palabra pensar?; 2ª. ¿Cuál es el rasgo fundamental que la doctrina tradicional confiere al pensar?; 3ª. ¿Qué se requiere para llevar a feliz término la labor de pensar?; y 4ª. ¿Qué es lo que nos da la consigna, o nos ordena o nos convoca a pensar? Todas estas preguntas vienen insertas en las posibles connotaciones semánticas a que la palabra alemana *heissen* da lugar, varias de las cuales se dan también en la palabra española *llamar*²⁴.

En el recuento valorativo de esas preguntas Heidegger no duda en afirmar que es en la cuarta y última de las mismas en la que podrían quedar resumidas todas las anteriores, que al fin de cuentas llevarían al significado unificador de todas: ¿Qué es lo que nos llama a pensar? La pregunta *¿Qué significa pensar?*, en ese último giro idiomático que podemos darle, nos remite a estas variaciones de interrogantes: ¿Qué nos significa que pensemos? ¿Qué es aquello que nos dirige hacia el pensar? ¿Qué llamada o palabra se nos brinda para hacernos pensar? ¿Qué es lo que nos manda o nos encomienda o nos intima a pensar? Y esos interrogantes van en nuestra condición misma de itinerantes, de ser en camino, de estar siempre solicitados por un hacia, de tener que hacernos nuestro propio camino al andar...

Adelantando una aproximación de respuesta, diríamos que el fundamento de todo reside en que somos todavía "un signo indescifrado" y que la misma realidad se nos muestra velada, enigmática, inhóspita a la senda que debe transitar nuestra existencia. Lo que nos llama a pensar es el enigma de lo in-significante, y que nosotros hemos de traducir en significador. ¿Qué es lo que significa y cuál es el fundamento o raíz de su significación?

Limitándonos a Heidegger, antes de aventurarse a la sugerencia de las indicaciones de respuesta, nos previene contra la objeción de arbitrariedad o de mero juego de palabras con que, a primera vista, pudieran rechazarse sus agudos análisis. No se trata de arbitrariedad o de juego. Y si cupiera hablarse de juego, no somos aquí nosotros los que jugamos con las palabras, sino que es el lenguaje mismo, la esencia del lenguaje —lo sido y siendo del habla— lo que juega con nosotros, "y no sólo en este caso, sino siempre y en todos los tiempos. Pues el lenguaje juega con nuestro hablar de tal manera que acostumbra a permitir a éste desplazarse hacia los significados más bien superficiales de las palabras. Es como si costara trabajo al hombre habitar propiamente su lenguaje"²⁵. Ello ocurre porque el hombre sucumbe fácilmente a lo fácil, a lo hecho unívoco, a "la embriaguez de lo ordinario", a lo inauténtico. Y el lenguaje sigue siendo arcano de citas y de connivencias. De ahí la dificultad que experimenta el hombre para habitar en plenitud ese rico y profundo mundo del lenguaje. Y de ahí, en concreto, que la significación más profundizada de la pregunta sobre qué significa pensar, sea esa que parece la última, la más inusitada, la menos habitual, pero también la más pregnante, la más englobadora de todas las demás: ¿Qué es lo que nos convoca a pensar, de dónde nace y cómo mana el pensamiento?

Una vez hecho este planteamiento de fondo, que honradamente no se podría soslayar, ya podemos recurrir a modos más inmediatos de explicación de lo que significamos por pensar, porque todos terminarán remitiéndonos a ese telón reflector

sobre el que acaso, al final, podamos vislumbrar algún lampo de luz orientadora.

Al hablar de los símbolos del pensador, Morente nos ponía, como vimos, dos indicaciones, entre otras, para descifrar o describir el hecho del pensamiento. Eran la mirada y el diálogo.

Respecto a la primera dice Morente que a lo que más se parece el pensamiento es "a la libre, serena y fácil actividad de la mirada"... De ahí que los griegos llamaran al pensamiento teoría o contemplación. Pero entre el mirar y el ver, hay que acentuar el mirar. Porque "el mirar supone la voluntad de ver. Y el mirar del pensamiento es además un mirar que se propone ver... lo que en el objeto hay, lo que el objeto es, la esencia del objeto. Pensar es mirar las esencias de las cosas simplemente para conocerlas. Pensar es, dicho en términos filosóficos, intuición de las esencias... El pensamiento, despojado de sus sostenes extrínsecos, no es más —ni tampoco menos— que la visión auténtica de lo que las cosas son"²⁶.

Como puede observarse, Morente repite aquí lo que es el pensar según la descripción fenomenológica de Husserl. El mirar no es más que el camino para descubrir y ver las esencias. Cuando el objeto fundamental de la filosofía no sea ya la visión de esencias, sino la captación del siendo de la vida, de su fluir y de su proyección del futuro, la mirada ya no va a tener esa función de captación de esencias, sino de la aprehensión de la fluidificación misma que es la vida. Por eso, en lo único que se puede insistir de permanente en la equiparación del pensamiento a la función de la mirada, no es en el objeto ni en la finalidad asignadas ahora a la misma. El mirar en sí va más allá de lo que se ve, busca lo que no se ve todavía, como el oír una fuga de Bach va más allá del simple escuchar los sonidos materiales. También Ortega solía decir que el pensar "era una cosa tan simple, tan sin prosopopeya como abrir los ojos y ver"²⁷. Naturalmente que todo eso no pasa de ser una metáfora, en la que ese mirar y ese ver se suponen traspuestos al orden intelectual. No obstante, en la asunción de esa metáfora como representativa de la misión del pensamiento, ha consistido la Historia mental casi íntegra de Occidente. En la medida en que ya no vaya interesando conocer el mundo, sino el dominarlo o el trasformarlo, la metáfora de la mirada y de la visión cederán su puesto a la de la acción y de la praxis. Pero también en esa misma medida habremos renunciado a la misión del pensamiento para asumir la misión prometeica de forjar un nuevo mundo, apagado el fuego de los dioses. Por esta nueva ruta intencional ha surgido dominador e indomitable el mundo de la tecnocracia en el que ya no cuentan los pensamientos sino los resultados. Es el evangelio de la eficacia, de la dominación, de las fuerzas absurdas, de la nueva esclavitud. Pero si ese acto o esa acción no es proyectivamente iluminadora, no podremos quejarnos de que el mundo no sea ya un signo a descifrar, sino un abismo o un caos en el que hemos de resignarnos a estar perdidos. Sobre un mundo de signos, podemos intentar descubrir o proponernos *de-signios*. Sobre un mundo opaco, no podremos más que resignarnos a dejarnos llevar por un grumo viscoso, encadenados y vencidos por la inexorable y ciega prepotencia de su engranaje. Pensamiento o albur, sería el dilema. Y tal vez sería una bien triste realidad tener que reconocer o constatar o aceptar que ese sería también *nuestro dilema*, en la medida en que nos dejemos vencer por la renuncia al pensamiento.

La segunda indicación de Morente era que todo pensamiento implicaba diálogo, era diálogo. Si se pudiera hablar de "problemas" del pensamiento, como en el caso de inteligencia, aquí los problemas habría que cargarlos sobre el objeto. "Son problemas, si se quiere, para el objeto mismo. Al pensar el objeto, yo, pues, me enajeno, me despersonalizo, y entonces cada pensamiento resulta más bien un pensamiento del

objeto que un pensamiento mío". La primera insesión dialogal es, pues, con el objeto. El pensar es co-pensar, con-censar, encuentro e indagación sopesada. Se hace preciso hablar de despersonalización para acentuar que el objeto, la realidad, debe triunfar sobre mi subjetividad, sus intereses, sus prejuicios o sus pervisiones de enmascaramiento. (Recuérdese la frase de Hegel: *und die Sache in sich walten zu lassen*). El pensamiento que mana de ese encuentro se enhebra en nuevos pensamientos, con nuevo diálogo entre ellos mismos. Merced a ello, el pensamiento es también "controversia y dialéctica". Y aun cuando se desarrolle en la soledad más recoleta, acariciada y buscada, "el pensamiento es, por esencia, dialógico". El aminoramiento del elemento subjetivo que posibilita la neutralidad u objetivación de ese encuentro, reobra paradójicamente en enriquecimiento personal. Esa es la consecuencia del desenvolvimiento del pensamiento en "forma de un diálogo". Diálogo que se alarga a la comunicación con el mundo, con los otros hombres y "con el universo todo", como veía Morente en la imagen del pensador que era el *Doncel*.

Por ese carácter dialógico es preciso ver unidos pensamiento y lenguaje. El lenguaje es el ámbito en que se desarrolla ese diálogo. También Platón decía que pensar era dialoguizar (*dialegesthai*) sobre el trasfondo del silencio y de lo inefable. El ver y el escrutar del pensamiento es ya un decir o tal vez un decirse de la presencia de la realidad en el habla que es el pensar. "Los animales, que son inteligentes, no hablan. Por eso no piensan. Y si los hombres pensamos es justamente porque hablamos". El hombre como subjetividad debe ahí suspender su vida de soledad para ser entrelazamiento solidario en el habla que mana del encuentro dialógico. El hombre que "posee el don divino del suicidio", como dice Morente²⁸, debe ejercer ahí su capacidad de nulificación para que brille y domine únicamente el habla del pensar, en la que la división esquemática de objeto-sujeto han ya desaparecido. Es entonces cuando se instaura el mundo en cuanto humano, donde el habla de la realidad y la escucha de la misma forman el habitáculo del hombre en cuanto hombre.

Todo ello supone, como meta, el que hayamos antes conquistado la *ignota terra* del pensar, de haber respondido, al menos inicialmente, a lo que nos convoca a pensar. Ya adelantamos cómo heidegger traía a este propósito las palabras del Himno de Hölderlin:

"Un signo somos, libre de sentido,
insensibles y lejos de la patria,
y casi hemos perdido hasta la palabra"²⁹.

El comentario de Heidegger insiste en que somos nosotros, los hombres de hoy, –"un hoy que viene perdurando desde hace mucho–" los que somos ese "signo indiscifrado", libre o vacío de sentido (*deutungslos*). "¿No da bastante que pensar el que seamos un signo (todavía) no descifrado?".

Pero la querulante busca de desciframiento de este signo, de su contenido de llamada y de explicación hay que extenderlo a la existencia toda, al mundo, a la sociedad, a la ciencia, a la vida misma. Porque vivimos en el desierto del nihilismo, que ha ido creciendo y vaciándonos, desde que Nietzsche lo anunciara, sin que aparezca clara la salida de él. Por eso Heidegger insiste en que tenemos todavía que aprender a pensar. Porque acaso sea la trayectoria misma del pensamiento occidental, descarriada, la que nos ha llevado a ese nihilismo, y sea, por ello, necesario descubrir y embarcarnos en nuevas rutas del pensar. De ahí el requerimiento a buscar y afianzarnos en el fundamento de aquello que nos llama y nos convoca a pensar. Hay

que patentizar la verdadera presencia de la realidad en su habla y nuestra habla, en el lenguaje, y desenmascarar el antifaz de su ocultamiento.

Según la terminología de Heidegger –que no es obligado aceptar, aunque se acepte su planteamiento– el modo de pensar occidental se ha ocupado de *representarnos* al ente, sin preguntar por el Ser que sustenta su siendo (Seiende). De ahí que no hayamos podido llegar a descifrar la presencia como desocultamiento, como acaecimiento de patencia o verdad; no hemos llegado a captar y conceptualizar lo que hace que en el siendo (lo ente) la presencia se presencialice. Por tratarse de lo todavía no pensado, las palabras no fluyen en conceptos concebibles, transidos por su propio círculo vicioso, y de ahí el agarrotamiento que nuestro mismo lenguaje conceptual padece y nos haga recurrir a esas formas enrevesadas y barrocas de expresión. Heidegger dice: "La presencia acaece (*ereignet sich*) allí donde ya reina (*waltet*) el desvelamiento (*Unverborgenheit*)... Por ello, a la presencia pertenece el presente y no solamente el desvelamiento. El presente que triunfa (*waltende*) en esa presencia es un carácter del tiempo. Pero su esencia no se deja captar nunca mediante el concepto tradicional de tiempo... Desde mucho, ha sido de ese modo como pensamos. Sin embargo, y por eso mismo, no pensamos todavía auténticamente. Y no lo lograremos mientras permanezca impensado (*unbedacht*) aquello en que estriba el Ser del siendo, cuando se revela como presencialización"³⁰. Estamos ya más acá de "El ser y el tiempo", en el nuevo espacio reflexivo subsiguiente a la famosa *Kehre* de Heidegger. Ahora, el tiempo en que se esencializa (*west an*) el ente remite a una transtemporalización todavía no conceptualizada por mor de la noción tradicional de tiempo. De ahí, entre otras cosas los extraños, lentos y trabajosos análisis y suposiciones sobre el eterno retorno de Nietzsche, en vistas a una diversa noción de eternidad. ¿Se quiere hallar en el apunte de trascender los modos del tiempo, una nueva o posible presentación de lo que esencializa el siendo al presenciarse? Se apunta, en cualquier caso, a un nuevo concepto del pensar, como adecuándolo al camino por y en el que se esencializa el Ser del siendo. De ahí que sus reflexiones sobre *qué significa pensar* se limiten y concluyan por convocar al tema fundamental de lo que invita o llama a pensar. El fin es el principio.

En Morente el tema no se lleva a esas agudas motivaciones y precisiones especulativas. Sin embargo, por confluir Ortega y Heidegger, en la meditación ontológica de la vida, sobre la palpitante, fluyente e insondable profundidad de la vida que nos hace Morente, le llevará a alargar su propia meditación hasta la necesidad de hallazgo de unos nuevos principios que superen los que tradicionalmente fundamentaban, en última instancia, los viejos conceptos. También en ese nuevo planteamiento, se exigirá un giro nuevo y una nueva orientación a la tarea propia del pensamiento.

IV. *Los nuevos conceptos.*

A la exposición que hace Morente de la *Ontología de la vida* difícilmente se le puede añadir más claridad y exactitud. En la concepción básica de la vida de Ortega, se introducen las ideas heideggerianas de temporalidad, angustia, el tema de la muerte, y, por estricta parte de Morente, el tema de Dios, si bien interpretando también generosamente el planteamiento de Ortega del famoso anuncio *Dios a la vista*. Por lo que toca estrictamente a nuestro tema, hemos de limitarnos a enunciar las proposiciones de Morente acerca de los nuevos conceptos que se exigía *inventar*

para que ese nuevo objeto central del filosofar –la vida– se pudiera captar y expresar. Ortega había insistido en esa necesidad y había formulado la delicia de poder estrenar "conceptos nuevos, conceptos novicios", que postulaba el nuevo concepto de *razón vital* y que más tardíamente llamará *razón histórica*. Es lo que Morente en la lección sobre ontología de la vida propondrá literal y titularmente como la *necesidad de una nueva lógica*. Esa necesidad es tan ineludible que el Profesor García Morente la verá como condición *sine qua non* para que pudiera seguir hablándose de filosofía. La lógica del pasado estaba montada sobre la supuesta fijeza del ente estático parmenídeo y sobre el principio de identidad, del que se derivaban el de contradicción y el del tercio excluido. El adverbio "ya" de la permanencia había que sustituirlo ahora por el de "todavía" del devenir y de la fluencia. No importa que esa problemática viniera de muy lejos: desde Heráclito, el "oscuro", al menos como interrogante, y sobre todo desde Hegel en quien había sido superelaborada al hablar del pensar dialéctico. Pero en este momento de la "tercera navegación" de la filosofía –así la llama también Morente– se presentaba como inevitable e irrenunciable. Dejemos la palabra a la claridad expositiva de Morente: "La estructura ontológica de la vida nos muestra un tipo ontológico para el que no tenemos conceptos. Y lo primero que tiene que hacer, o por lo menos, lo que paralelamente a la metafísica de la existencia humana tiene que hacer una lógica existencial, es forjar esos nuevos conceptos". No valen ya los conceptos estáticos o los conceptos históricos. Hay que crear, por ello, "conceptos flexibles, conceptos históricos, conceptos que permiten la variabilidad, la no identidad. Y existen esos conceptos en nuestra mente. Lo que pasa es que los lógicos no se han fijado nunca en ellos. Existen conceptos ocasionales, que lo que designan no es nada idéntico ni siempre igual a sí mismo, nada quieto y definitivo, sino que designan lo que quiera que "haya" en la ocasión y el momento"³¹. A pesar de constatar esa existencia, no se le oculta a Morente la dificultad de forjar dichos conceptos, y en realidad todo el asunto queda en el planteamiento de su necesidad. En realidad iba implícita en él la postulación de una nueva forma de comprender el conocer, una nueva forma de racionalidad y una nueva forma de fundamentación del pensar. El pensar se concretizaba pura y simplemente en ceñirse a la realidad y "pasar" con ella. La racionalidad conceptual, que se basaba últimamente en la evidencia de unos *principia per se nota* había de pasar a ser racionalidad puramente circunstancial, descriptiva, sugestiva, evocativa; en suma, narrativa e histórica. No se podían echar fácilmente por la borda veintitantos siglos de racionalidad supuestamente pura. De momento no se podían esperar mayores hallazgos. Todavía hoy está una buena parte del pensamiento enfrascado en desmontar las supuestas fundamentaciones que venían, *gratis data*, de la evidencia mítica de los primeros principios. Y así han surgido los tratados actuales sobre la razón crítica, la crítica de la razón dialéctica e incluso la crítica de la misma razón histórica³². Y en este campo todavía estamos en una bella e ilusionada utopía. Nuevos conceptos remiten a nuevos principios o tal vez a la resignación de que esos principios no existan, al menos, como la supuesta fundamentación calafateada del pasado. Esto entra también, y de modo muy acuciante, en la misión actual del pensamiento. ¿Acaso no será suficiente al pensamiento su ver y su discurrir dialógico, reflejando en él la mera presencIALIZACIÓN de las cosas, es decir, de la realidad toda? ¿No habrá pretendido el pensamiento tener seguridades, estribaciones, arropamientos impropios e innecesarios o no habrá pretendido saltar sobre su propia sombra? ¿Se ha propuesto alguna vez pensar a la pura intemperie, sin más asimientos ni referencias que la nuda presencIALIZACIÓN del mundo? ¿No se habrá deslizado, acaso, de su fidelidad a esa misión, construyendo

andamiajes que le bloqueen el acceso mismo a esa meta? ¿No le habrá podido ocurrir a nuestro pensamiento occidental lo que al aprendiz de brujo? ¿No habrá podido ser víctima de su propio poder y del Poder inventado por él, apoyado, defendido, sostenido por él, y que ahora le impide ser lo que comenzó siendo y tiene ya su propia misión como campo vedado?

De cualquier modo, con todos estos interrogantes, no hace más que reforzarse la necesidad de replantear y describir la multiplicidad de vetas y senderos que tiene que deslindar el pensamiento para poder hallar el auténtico camino de su misión actual.

V. Aprender a pensar.

Lo difícil, aunque a la vez lo único fructuoso, es aprender a pensar. Generalmente se ha identificado la misión del pensamiento con el quehacer y ejercicio y meta de la Filosofía. De ahí que las épocas de pleamar filosófica se hayan catalogado como épocas de pleamar del pensamiento. También Heidegger se hace eco de esta opinión común: Los filósofos son *los* pensadores (*die Denker*). Se llaman así porque "ha sido principalmente en la filosofía donde se ha desplegado el pensamiento". Es significativo que lo mismo Heidegger que Morente hayan visto su época, su propio tiempo, como un momento histórico de alto interés por la Filosofía. Heidegger nos advierte, sin embargo, cómo esto pueda sumirnos en el engaño, de que juzguemos que pensamos, cuando lo único que hacemos es "filosofar"³³.

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. Los ámbitos en que se desarrollan las ciencias mismas, sin embargo, son ámbitos a los que sólo se puede tener acceso por el pensamiento. "La esencia de sus ámbitos, la historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre, Dios, es inaccesible a las ciencias". En ese sentido, o en cuanto no tienen acceso a esos ámbitos, "hay que decir que no piensan". Hay pues que saltar de los campos de premisas, antecedentes y conclusiones que manejan las ciencias, al de los ámbitos en que están envueltas o inmersas que son aquellos en que se fundamentan y de los que surgen, para ver dónde se ejercita el pensar. También Morente apunta a esta distinción al exponer cómo las ciencias han particularizado su objeto, lo han desarticulado del tema esencial *en* que debe ejercitarse el pensar —la vida—, y en esa medida misma se han puesto al margen de lo universal y totalizador, y por ello se han sustraído al objeto que invita al filosofar³⁴. Aunque las palabras y terminología no son coincidentes, ambos vienen a indicarnos que "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. Dicho en términos menos precisos, pero más comprensibles, 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. Entre un campo y otro no hay puente posible, sino que se exige *un salto*, como dice Heidegger. Ese salto hacia el último fundamento de lo que da que pensar, es decir, al de la respuesta por "el Ser del ente" es *un salto en la oscuridad*³⁵.

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 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 o emprenderlo.

Desde luego, no se accede a él sólo por la filosofía. Está la poesía, el arte en general, la historia real (*Geschichte*), 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.

Aunque suene a perogrullesco, después de tanta sutileza, diríamos que "aprender a pensar" sólo se logra *pensando*. Como casi todas las cosas del quehacer humano sólo se aprenden haciéndolas, el arte de pensar sólo se alcanza ejecutándolo. Enseñar a pensar, por ende, sólo puede entenderse como un facilitar la situación que obligue a pensar. Enseñar a pensar es apuntar a la situación que nos ponga en trance. Esa situación ha de ser la de las ocultaciones de la realidad, la del naufragio de la duda, la necesidad de desenmascarar lo fingido, lo invertido, lo tergiversado. Pero, en verdad, ni eso mismo puede conseguirse sin la previa ejecución ya del 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.

Tal vez a ese sentido pudiera llevarse la expresión de Morente de que "filosofía y pedagogía son, pues, aspectos de una misma cosa: la ocupación del pensamiento. El que piensa, enseña y aprende. El que enseña y aprende, piensa. Lo gravemente peligroso sería que pudiese enseñarse y aprender sin pensar"³⁶.

Tal vez sólo mediante rodeos, se pueda apuntar al modo de enseñar a pensar. 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"³⁷. Y si no queremos dejarnos llevar de lo anónimo, de lo que "se" habla, de lo mostrenco, sino ser nosotros mismos, tendremos que ejercitar el pensar.

También describiendo algunas cualidades secuenciales del pensamiento, podemos en cierto modo "enseñar" a pensar, aunque mejor hubiera de decirse "mejorar" nuestro modo de pensar.

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.

Todo pensamiento bien dirigido debe poder ser formulado en nociones o, al menos, palabras que lo trasmitan con *claridad*. No sólo porque la claridad sea "la cortesía del filósofo", sino porque, de hecho, como decía el poeta clásico, a quien bien concibe nunca le faltarán las palabras y modos apropiados para expresar lo concebido. Claridad no quiere decir superficialidad, sino precisión, exactitud, orden, medida y figura.

Buen modo de aprender a pensar puede ser también el re-pensar 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 hubiere, el autor quería mostrar como costado propio o aún no revelado de la realidad acotada.

Por fin, todo pensamiento auténtico ha de poder ser vivenciado, es decir, asumido, autojustificado y, con ello, enriquecedor del propio yo. La riqueza que va de nesciente a esciente. Y también con ello, todo pensamiento será concreador de

nuevas posibilidades de pensar, de crear pensamiento.

Todas estas cualidades se podrían deducir y patentizar desde el ejercicio de pensamiento que supone y ofrece la obra completa y la vida personal de García Morente. En las *Lecciones preliminares de Filosofía*, profesadas en Tucumán, concluía así Morente su última lección: "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"³⁸. Es así como Morente ponía en práctica la cita que había aducido como ideal al exponer la Pedagogía de El Espectador³⁹, es decir, de Ortega, en 1922: *educar para la vida creadora*.

Unido a estas reflexiones y sugerencias sobre la misión del pensamiento, tendría que ir un nuevo discurso sobre los modos históricos en que el pensamiento se ha objetivado y con los que ha creído, en su momento, ejercitar esa misión. Hemos de concluir, por ello, que aquí no hemos tratado más que de insistencias y recurrencias sobre el punto de partida o arranque de esa misión. En el discurso ejemplar de Heidegger, tantas veces citado en estas páginas, se recurre más de una vez y en puntos básicos al testimonio de poetas (Hölderlin y griegos) que nos ofrecían signos y formulaciones que apuntaban al camino y a la tarea del pensar. Parodiando, en el mejor sentido que pueda darse a esta palabra, ese modo de proceder, también quisiera poner aquí, como sugeridores y orientadores, unos versos de un poeta hispano⁴⁰ que poetizan de forma ejemplar la lección que sobre la misión de pensar nos hubiera dado García Morente:

"Trás sobre la vida de las cosas
con noble lentitud, que todo lleve
a tu sensorio luz, blancor de nieve,
azul de ninfas o rubor de rosas.

Que todo deje en ti como una huella
misteriosa, grabada intensamente;
lo mismo el soliloquio de la fuente
que el flébil parpadeo de la estrella.

Que esquives lo que ofusca y lo que asombra
al humano redil que abajo queda,
y afines tu alma hasta que pueda
escuchar el silencio y ver la sombra.

Y que llegues, por fin, a la escondida
playa de tu minúsculo universo,
y que logres oír tu propio verso
en que palpita el alma de la vida".

Porque en el meollo del pensar y de su 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.

NOTAS:

(1) "Debemos gran gratitud a pensadores como Ortega y Gasset y como Heidegger, que han descubierto el objeto metafísico sobre el cual se basa el afán metafísico de la filosofía actual", dice Morente en su lección *Ontología de la vida* (1937). Véase *Ensayos*. Revista de Occidente, Madrid, 1945, p. 223.

(2) *Diels*, Fragmento, VIII, 34-36. Sabido es que dicha frase ha dado pie a múltiples lecturas. Y paralelamente a múltiples interpretaciones. Heidegger traduce el *noein* por *Vernehmen*, o sea, percibir. Ese percibir recibe su esencia (*Wesen*) del Ser del ente. Pero, ¿qué significa ese Ser del ente, para los griegos y después para todo el pensamiento occidental? Es la pregunta que, según Heidegger, no se ha planteado nunca. Y la respuesta es que el Ser del ente quiere decir presencia del presentando, presencia del Presente. La respuesta es un salto en la obscuridad: *Sein des Seienden heisst: Anwesen des Anwesenden, Präsenz des Präsenten. Die Antwort ist ein Sprung ins Dunkle*. En *Was heisst Denken*, "Vorträge und Aufsätze", Neske, Tübingen, 1959, p. 141. Adelanto esta cita porque ella irá latente o explícita en varias referencias posteriores.

(3) Esa expresión platónica será muy del agrado de Ortega y de Morente para indicar los cambios profundos en la Historia de la Filosofía, y a ella recurrirán en múltiples ocasiones.

(4) *La idea de principio en Leibniz...* en O.C., VIII, 70-71.

(5) *Introducción a la Filosofía*. Espasa-Calpe. Madrid, 1943, p. 35. Es preciso tener en cuenta, para citas posteriores de esta obra, el hecho de algunas variantes con respecto a las *Lecciones preliminares de Filosofía* (Tucumán, 1938), así como la inserción dentro de ellas de las lecciones IX y XI, pronunciadas por Morente con posterioridad de su regreso a España.

(6) *Escritos pedagógicos*, edic. Pedro Muro Romero. Col. Austral, 1975, p. 185.

(7) *Introducción a la filosofía*, o.c., pp. 168-170. (Son de la *Lección XI*).

(8) *De Trinitate*, XI, 3, 6. P.L. col. 988. Es significativa la apelación que también hace Heidegger a la "memoria" como "recogimiento" (*Versammlung*) del pensamiento: "Gedächtnis denkt an das Gedachte", se nos dice en *Was heisst Denken*, c.p. 136. Heidegger hace tal hincapié en ella que sirviéndose de la etimología de la palabra alemana *Gedächtnis* (*Ge-dächt-nis*), en su referencia interior a *bedacht*, cambia incluso el género de neutro a femenino, para traducir con ella la *Mnemosyne* de Hölderlin. Véase el libro, distinto de la conferencia citada anteriormente, *¿Qué significa pensar?* (Edit. Nova, Buenos Aires, 1958, pp. 15 y 16) y que recoge las lecciones del Curso 1951-52. Para distinguir las referencias posteriores a este libro y a la conferencia del mismo título, lo haremos con las siglas de L. (libro) y C. (conferencia). La cita posterior de Santo Tomás define el pensar como "considerare rem secundum partes et proprietates suas, unde cogitare dicitur quasi coagitare", en el *I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 5.

(9) *Was vernünftig ist, das ist wirklich: und was wirklich ist, das ist vernünftig*, en *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Édic. Hoffmeister, 1956), p. 14. También aquí es preciso decir que la *Wirklichkeit* de Hegel no se adecua con el significado tradicional de realidad (realitas), supuesta la trasposición de ser en devenir. Cfr. R. Flórez: *La dialéctica de la Historia en Hegel*. Gredos, Madrid, 1983, p. 96, y para la conceptualización sistemática del tema, todo el capít. III de la primera parte, pp. 120-161.

(10) "Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des Gedankens" (Einleitung in der Geschichte der Philos., Hoffmeister, 1959, p. 82 y ss.).

(11) *Enzyklopedie*, n. 23. Véase también: *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister), 151 y ss. y *Grundl. d. Philos. des Rechts*, n. 31.

(12) En *Escritos pedagógicos*, o.c., pp. 179-194. Sobre la función del símbolo para apuntar a un modo de ser, véase *Idea de la Hispanidad* (Madrid, 1947), p. 58 y ss.

(13) *Ibid.*, 194.

(14) Véase el estudio de Morente: *Ensayo sobre la vida privada* en "Ensayos", o.c.p., 153.

(15) O.C., VIII, 390.

(16) *Escritos pedagógicos*, c., 191.

(17) *Briefe von und an Hegel* (Hoffmeister). Carta 167.

(18) *Escritos pedagógicos*, c., 190.

(19) O.C., II, 44-45.

- (20) Ensayos, o.c., pp. 203-204.
- (21) *Ibid.*, 204.
- (22) *Introducción a la filosofía*, o.c., p. 128-129. (lección IX).
- (23) *Ensayos*, o.c., p. 87.
- (24) Véase el libro, *¿Qué significa pensar?* cit., donde se habla de los significados de la palabra alemana *heissen*: significar, llamar o llamarse, mandar u ordenar, designar, dar a entender, etc. (p. 112. N. del T.).
- (25) *Ibid.*, 115.
- (26) *Escritos pedagógicos*, c., 184-185.
- (27) O.C., VIII, 307-308.
- (28) *Escritos pedagógicos*, l.c., pp. 187-190.
- (29) "*Ein Zeichen sind wir, deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast/ Die Sprache in der Fremde verloren*" en L. pp. 15 y 17; en C., p. 136.
- (30) *Was heisst Denken?*, C., pp. 142 y 143. Nótese el paralelismo de la palabra *walten* con la frase anteriormente puesta de Hegel, correspondiente a la nota 11. El "*west an*" viene de la frase: "*Was sich entzieht, scheint völlig abwesend zu sein. Aber dieser Schein trügt. Was sich entzieht, west an, nämlich in der Weise, dass es uns anzieht, ...y se podría traducir por "lo que se retira es presente"*". *Ibid.*, p. 135.
- (31) *Ensayos*, cit., p. 215.
- (32) Véase como ejemplo significativo, Hans Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, 2ª edic., 1980: Véase también R. Schürmann: *Le principe d'anarchie*. Heidegger et la cuestión de lagir. París, 1982.
- (33) En *Was heisst Denken*, L., p. 10; C., 131. De Morente puede verse el trabajo: *La vocación de nuestro tiempo para la filosofía*, en *Ensayos*, cit., pp. 17-30.
- (34) En Heidegger, L., p. 36; C. 133 y 134. En Morente: *Ensayos*, cit. p. 219; en *Introd. a la filosofía*, cit. p. 16-18, etc.
- (35) *Was heisst Denken?* C., p. 141, véase aquí nota 2.
- (36) *Escritos pedagógicos*, cit., p. 192.
- (37) Véase en *Inéditos* (mecanografiado) "Breve curso de introducción a la metafísica", pp. 133, 262, etc. También el "Ensayo sobre la vida privada" en *Ensayos*, pp. 163-199. Aquí la terminología coincide con la de Ortega, (O. C. III, 190), quien a su vez la pudo tomar de Nietzsche, sobre todo cuando se expresa como "vida ascendente" y "vida ascendente" y "vida descendente" (*Der Wille zur Macht*, n. 857).
- (38) *Ensayos*, o. c., 225.
- (39) *Ibid.*, 36.
- (40) Enrique González Martínez (1871-1952), uno de los "dioses de la lírica mejicana". A pesar de haber sido amigo de Rubén Darío, se rebeló contra el formalismo y superficialidad preciosista del simbolismo, lanzando su grito de protesta en el famoso soneto *Tuércela el cuello al cisne...*, en el que opone a la brillantez externa del verso modernista, del cisne de engañoso plumaje, la mirada sapiente del Búho de Minerva, que escruta el misterio "del silencio nocturno". Su "cartesianismo poético" (A. Reyes) se alarga hasta profundizar en el modo de adentrarse en la realidad no transparente y honda de las cosas. En su lectura hace surgir, como en el Hölderlin de Heidegger, el diálogo pensante, en el que es imposible señalar dónde comienzan o se identifican o separan los límites entre el poetizar y el pensar. Por el lado del pensamiento puro, también Morente llama a algunos filósofos, como Schelling, Hegel y Krause, "poetas de la filosofía" o "poetas del pensamiento". Un mismo campo puede ser transitado y alumbrado por muy distintos modos del decir.

LAS HISPANIDADES

Por Gonzalo Fernández de la Mora

1. Estado de la cuestión

El nuestro es el pueblo europeo que más ha problematizado su propia nacionalidad, quizás el único que ha puesto su naturaleza en entredicho al llegar a preguntarse si existe o no la españolidad. Las causas de esta psicosis colectiva hay que buscarlas en hechos mas o menos remotos; pero tan traumáticos como la "pérdida de España" por los godos, la multiseular ocupación musulmana, la atomización de los principados taifas, la fragmentación de los reinos cristianos, la difícil unificación –el "tanto monta" isabelino– y la escisión lusitana. Casi tan percutientes sobre la conciencia nacional fueron el fracaso de la Contrarreforma, la inadaptación a la Ilustración racionalista, la invasión napoleónica con las ideas revolucionarias, las guerras civiles, los cantonalismos, y los separatismos finiseculares. La crisis de identidad se exacerbó a raíz del desastre de 1898: el hombre intelectualmente más representativo de aquel espíritu, Ramiro de Maeztu, declaraba que su "vida de escritor estuvo consagrada casi exclusivamente al problema de mi patria"¹. La preocupación por el ser nacional llegó a ser obsesiva, y esa es la cruz que ha arrastrado una gran parte de nuestra minoría pensante durante toda la edad contemporánea. Este es el aspecto patológico de la cuestión; y su manifestación extrema es lo que he llamado "patrimasoquismo" o autoflagelación nacional.

No se trata ahora de eso, sino del sano propósito académico de dar por indubitable la existencia de España y de intentar definirla. No es búsqueda, sino explicación; no es apología ni diatriba, sino etopeya. Es la línea que pasa por Juan Francisco Masdeu quien dedicó el discurso preliminar de su *Historia crítica de España* (1783) a retratar el "genio" español. Y esa línea pasa también por el ya más cercano prólogo de Ramón Menéndez-Pidal a la *Historia de España* (1947) que dirigía². Son dos importantes ensayos de psicología colectiva, como los famosos de Kant³, luego reiterados por Altamira y Madariaga⁴ y, con mayor altivez material y formal, por Ramiro de Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad* (1934).

Todavía en la decimoquinta edición del *Diccionario* (1925) de la Real Academia de la Lengua, la voz "hispanidad" es un sinónimo de "hispanismo" o modo peculiar de hablar el español que se aparta de las reglas comunes. En 1926, Zacarías de Vizcarra propuso en Buenos Aires que se diese al vocablo dos nuevas acepciones, una geográfica como "conjunto de todos los pueblos hispanos", y otra ética como "conjunto de las cualidades que distinguen" a dichos pueblos⁵. Maeztu adoptó esas dos acepciones en un texto conciso y riguroso: "La Hispanidad aparece dividida en veinte Estados lo que no logra destruir lo que hay en ellos de común y que constituye lo que

podría denominarse la hispanidad"⁶. Morente arranca de esta dualidad, la afina y la desarrolla.

Pero, a diferencia de sus predecesores, Morente se enfrenta con el tema desde una perspectiva filosófica. El punto de partida está, ciertamente, en los datos que suministran la sociología y la historia; pero la finalidad no es simplemente describir, sino, en la medida de lo posible, conceptuar. La originalidad del análisis morentiano reside, pues, en el método que no es el positivo, sino el fenomenológico; y en el equipamiento que no es tanto erudito cuanto especulativo.

2. *El método*

¿Con qué clase de entidad se enfrenta el pensador? España es una realidad individual y temporal. Y, por lo menos, desde tiempos de Aristóteles se sabe que cómo reconoce Morente, "la esencia de una nación, como la de un individuo, no se puede definir, no se puede reducir a conceptos intelectuales; es tan característica, tan singular y única que resulta imposible subsumirla en un conjunto de notas lógicamente inteligibles"⁷. Si una definición de la españolidad es inviable ¿cuál será el método para abordarla mentalmente? "Lo único que podremos acaso lograr será dar una sensación general..., una intuición"⁸, mas exactamente, una "imagen intuitiva"⁹. Y añade, una esencia individual, aunque indefinible, "puede ser intuida y representada por medio de un símbolo"¹⁰, "esto es, una figura"¹¹.

Morente apela a varios recursos conceptuales; por un lado, sensación, imagen e intuición; por el otro, símbolo y figura. Los tres primeros hacen referencia al observador, son estados subjetivos radicados en él que es el que siente, imagina o intuye. Este trío no es homogéneo puesto que la sensación y la imagen son formas de conocimiento sensible, mientras que la intuición es intelectual. Los otros términos restantes, el símbolo y la figura, designan algo objetivo, que está fuera del sujeto y abierto a muchos observadores. El proceso discursivo de Morente es zigzagueante y terminológicamente impreciso. ¿Se trata de suscitar la intuición de una esencia o la sensación e imagen de una figura simbólica? Intentemos despejar la ambigüedad.

Morente dedicó una lección a la intuición¹², y su pensamiento sobre esta cuestión epistemológica es claro y expreso. Define la intuición como un conocimiento que, al contrario que el discursivo, es inmediato y directo. Reviste dos formas: la intuición "sensible" cuando de una mirada aprehendemos un objeto, y la intuición espiritual o "intelectual" como, por ejemplo, cuando captamos que una misma cosa no puede ser y no ser simultáneamente. La intuición preferida por Morente es la intelectual, mas en su modalidad fenomenológica o husserliana que en la emotiva o bergsoniana. Morente se sirve de la primera para llegar a la reducción de que una nación es un "estilo", y parece recurrir a la segunda para caracterizar a la españolidad con un símbolo o figura, la del "caballero cristiano". En suma, lo que nos ofrece Morente es una intuición intelectual de lo que sea una nación, y una metáfora de lo que sea España.

3. *La nación como estilo*

Los juristas y sociólogos han tratado de definir la nación a lo largo de más de un siglo. Morente, que evoca los esfuerzos de Renan y de Ortega, rompe con esa densa tradición para llegar a una fórmula sin precedentes: "una nación es un estilo de vida

colectiva"¹³. El autor no nos abandona en este punto excesivamente impreciso y profundiza en el término para ofrecernos uno de sus hallazgos capitales. Un estilo es un conjunto de "preferencias absolutas"¹⁴ "que expresan la íntima personalidad del agente"¹⁵; es, por tanto, un ideal de ser hombre¹⁶. De ahí que un estilo nacional sea un ideal colectivo de ser hombre que se expresa en un arquetipo, el "varón bello y bueno" de los griegos, el "ocio con dignidad" del romano, el "gentleman" inglés y, en el caso de España, el "caballero cristiano".

La caracterización de la nación como un ideal de vida tiene las ventajas de que abarca el pasado, el presente y el futuro de una colectividad, y de que explica el hecho tantas veces ignorado de que una nación no es algo natural, espontáneo y dado, sino una creación histórica e inteligente. Pero tiene el inconveniente doctrinal de que identifica la nación con un modo determinado de interpretar lo que se debe ser, o sea, la moral. Entonces ¿habría tantas éticas como naciones o se trata de matizaciones opinables de una sola moral? Esto último resolvería el problema lógico; pero no estaría en consonancia con los datos históricos. Por ejemplo, el ocio con dignidad del patricio romano es impensable sin la esclavitud, institución inicua. No sería pues, una interpretación de una ética única, sino una moral de situación. Los arquetipos vitales nacionales de Morente no tienen cabida en una ética universalmente válida puesto que son relativos y situacionales. Si se acepta una pluralidad de conductas ideales y contradictorias hay que interpretar cada una desde sí misma. Si se identifica la nacionalidad con una idea de la moralidad, la teoría de la nación sólo es posible desde el psicologismo ético, que es una forma de relativismo normativo. Pero el Morente converso creía en un orden moral invariable y objetivo. La aparente contradicción se superaría del modo siguiente: relativismo moral para caracterizar los estilos ideales de vida nacional y, luego, absolutismo ético, eventualmente, para valorarlos.

El inconveniente histórico es de más difícil solución que el teórico. La experiencia revela que las naciones no tienen un mismo arquetipo moral ni simultánea, ni sucesivamente. El ideal romano del patricio no era el mismo que el del plebeyo. Con don Quijote y Sancho, Cervantes nos demuestra que coexistían dos modelos de vida en la España áurea. El problema se complica si se analiza en el tiempo. Aún limitado a la clase dirigente no es el mismo el ideal vital de la España visigoda, que el de la renacentista, la ilustrada o la industrial. Pensemos, por ejemplo, en la diferente valoración de la actividad mercantil y de la piedad religiosa. La continuidad nacional estaría vinculada a la invariabilidad del arquetipo moral lo cual es extraordinariamente problemático. Habría que concluir que una colectividad se transforma en una nación diferente si varía su ideal vital, lo cual no es aceptable. El fallo de la teoría morentina de la nacionalidad es que, en vez de reducir la nacionalidad a un sistema de preferencias absolutas temporalmente "dominantes" y "compartidas" (lo que salvaría las discrepancias dominadas, y la evolución posterior), identifica la nacionalidad con un ideal de vida único y permanente lo cual es difícil de compaginar con los hechos.

4. La doble acepción de la hispanidad

Antes de construir el símbolo o, como diría d'Ors, la figura de la españolidad, Morente formula, por lo menos en dos ocasiones, una importantísima distinción, propia de su mente filosófica, la que hay entre el sentido material y el formal de la hispanidad. En la primera acepción es "el conjunto de lo que España ha producido en

su historia: su cuerpo actual –pueblos y naciones hispánicas– y la masa ingente de cultura acumulada por ella durante siglos¹⁷. En la segunda acepción es "el estilo de todo lo español en el mundo, antes y después"¹⁸. Aunque Morente no lo hace, estas dos acepciones pueden y deben distinguirse ortográficamente: la acepción material, que es la comunidad hispánica de cultura debería designarse, como todo nombre de individuo concreto, con mayúscula "Hispanidad", mientras que la segunda acepción, que es la esencia del estilo hispánico, debería designarse, como todo universal, con minúscula, simplemente "hispanidad". Así lo haré en lo sucesivo.

Cuando pocos meses después, en solemne ocasión académica vuelve a enfrentarse con la cuestión, Morente distingue la acepción "concreta" o Hispanidad como "conjunto de pueblos o naciones que han brotado de la raíz española"¹⁹; y la acepción "abstracta" o hispanidad como "esencia de lo español"²⁰. Son dos entidades de muy distinta naturaleza, una existencial y otra ideal. La primera es la "colectividad... o mundo común de las naciones hispánicas"²¹, realidad histórica única puesto que no hay nada que se le parezca en nuestro planeta, ni siquiera el Imperio británico. Esa Hispanidad no es una situación jurídica ya que ningún lazo contractual limita la soberanía de los Estados hispánicos; es una "interna similitud", una fraternidad recíproca, y una "filialidad"²² respecto de España. La segunda, la hispanidad, es una esencia que no sólo poseen los españoles, sino también sus hermanos americanos; es un "espíritu, un estilo, un modo peculiar de ser hombre"²³, común a todos los hispanos de allende y de aquende el Atlántico.

La Hispanidad es una rotunda realidad geográfica, demográfica y cultural de perfiles nada problemáticos; pero ¿en qué consiste la hispanidad esencial?

5. *Etopeya de la hispanidad*

De esa esencia que es la hispanidad no cabe una definición; pero sí una intuición. Y el mejor modo de mostrar y comunicar esa intuición es mediante una metáfora, la descripción caracterológica del "tipo del hombre hispano o etopeya de la hispanidad"²⁴. El modelo estrictamente ideal y, por lo tanto, "irreal"²⁵ del español es el "caballero cristiano". Los rasgos que, según Morente, caracterizan a ese arquetipo humano son los siguientes: paladín esforzado propugnador del bien, especialmente por "el método directo"²⁶; preferencia de la grandeza sobre la mezquindad; preferencia del arrojo a la timidez y de la valentía al apocamiento; altivez contra servilismo, casi orgullo; más pálpito que cálculo; un residuo indestructible de estoicismo; afirmación enérgica de la personalidad individual; obediencia al "que puede"²⁷ no al elegido por votación; "no conoce el resentimiento"²⁸; está dispuesto de antemano a no admirar; rinde un culto intenso y profundo a la honra y al honor; entiende la vida como "preparación para la muerte"²⁹; vive sustentado en su fe más que en los cálculos de la razón y de la experiencia; percibe la vida colectiva preferentemente bajo el ángulo de la relación privada; y es esencialmente religioso en el sentido de que la fe constituye el eje en torno al cual gira todo su pensamiento y esa fe es la católica "indisolublemente unida y fundida con el sentimiento nacional"³⁰.

Esta etopeya lúcida y expresiva recoge casi exclusivamente los rasgos positivos, aunque no hay hombre sin flaquezas, ni colectividad sin taras dominantes. Pero, supuesta esta reducción a lo valioso o idealismo metódico ¿responde el modelo a la moral y a la psicología de los españoles pasados, presentes y futuros?

Lo apuntado acerca del concepto morentiano de nación se aplica a su

interpretación de la hispanidad. El paradigma vital del caballero cristiano coincide en gran parte con el ideal del "hidalgo" revelado por nuestra literatura clásica y caracterizado por Valdecasas³¹. El prototipo de éste es fiel, coherente, acabado y, en gran medida, altamente ejemplar. Pero ¿era un ideal de todos o sólo de la minoría superior?

Ese formidable espejo de la vida real que es el teatro castellano está generosamente poblado de personajes que no eran hidalgos y, lo que es más grave, no aspiraban a serlo. Dejemos entre paréntesis la compleja figura del "villano" porque a veces resultaba un señor; bastaría con evocar la del "pícaro". Su relieve literario es sobresaliente y seguramente no era menor su relevancia en la existencia cotidiana. Y junto a los Lazarillos, habría que alinear a las Celestinas, los Sanchos y los Tenorios. Si negásemos la nacionalidad española a todos ellos y a sus parientes y afines nos quedaríamos sin una fracción muy considerable de nuestro pueblo, quizás en minoría. Que estas figuras no sean moralizantes y enorgullecedoras es otra cuestión; ahora no se trata de predicar, sino de contrastar una teoría con los hechos. Y de tal prueba del fuego resulta que el caballero cristiano era el ideal de una parte de España, sin duda la mejor; pero únicamente ella lo perseguía sinceramente.

Y si franqueamos los límites del siglo XVII, el arquetipo morentiano, que nunca había sido mayoritario, incluso deja de ser el paradigma de la clase dirigente y aparece otro, el del "caballero ilustrado", el experimentador, cosmopolita, pacifista, y salpicado de agnosticismo, que rendía culto al progreso y a la razón en los laboratorios, en los jardines botánicos, y en las Sociedades de Amigos del País. Y, poco después, el héroe romántico, todo pasión desbordada y casi amoral. A medida que avanzamos en el tiempo y en los mimetismos transpirenaicos, el ideal español se va alejando del hidalgo católico. Si sólo tuvieran derecho a la carta de nacionalidad los caballeros cristianos ¿a cuántos millares quedaría reducido hoy nuestro pueblo?. El prototipo ideal de Morente fue el del estrato superior de la España áurea. Sin embargo, para esa alta moral la España presente se ha convertido en tierra de misión: apenas quedan hidalgos y son muy pocos los que quisieran parecerse a ellos.

Transportemos este análisis temporal a la abscisa espacial. Los fraternos pueblos de América que han pasado por el antipeninsularismo de la emancipación, por el inmediato afrancesamiento, por la sucesiva sajonización y, últimamente, por el indigenismo precolombino están mucho más distantes del ideal caballeresco que las gentes metropolitanas. Si la hispanidad fuera el propósito de llegar a ser un caballero cristiano ¿cuántos americanos serían hispanos en nuestros días? Poquísimos, ciertamente. Si el hidalgo se ha transformado en una figura "clásica" entre nosotros, allende el Atlántico se ha convertido en legendaria. Los varones de El Greco y los nobles de Calderón están aún más lejos de los amerindios y de los criollos que de los peninsulares. En el inmenso contexto de la Hispanidad actual, la figura del caballero cristiano es casi exótica.

Morente elaboró su teoría de la hispanidad entre 1938 y 1942, es decir, cuando el espíritu de los vencedores en la guerra civil permitía pensar en un retorno a las centurias doradas, en una especie de segundo Imperio. El yugo y las flechas isabelinas y las aquilinas alas iónicas volvían al escudo nacional, se evocaban las altas gestas, se transcribían las melodías que oyeron los césares, resonaban en los escenarios los versos de Segismundo y Fuenteovejuna, se reivindicaba Trento... ¿por qué no iba a ser viable el prototipo de aquella simbología, el caballero cristiano? El arquetipo reconstruido por Morente era una iluminadora metáfora del pasado y era un proyecto para aquel presente; pero ni había sido un ideal general permanente, ni sobrevivió a

la revolución industrial. El ideal del hidalgo católico abandonó el primer plano del escenario español en el siglo XVIII y, tras una temporal reaparición durante la era de Franco, no ha muerto, pero se ha retirado al Aventino. En los últimos años, no hemos asistido a una simple evolución actualizadora de las virtudes hidalgas, sino a una general subversión de valores que ha convertido la etopeya de Morente en metáfora de tiempos pasados, alguno relativamente próximo, pero pretérito también. Su idea de la hispanidad es, sobre todo, la idea de la hispanidad clásica: es la clave de una etapa, no una llave maestra de toda nuestra historia, del entero ser patrio, y de la comunidad hispánica de naciones.

6. *Contraste con Maeztu*

Las intenciones de Maeztu y de Morente son dispares. El primero trató de dar un contenido espiritual a la hispanidad mas allá de las coincidencias raciales, lingüísticas y de la delimitación geográfica. En cambio, el segundo trató de ir mucho mas lejos: expresar intuitivamente la esencia individual de la hispanidad. A Maeztu le bastaba reconstruir un ideal colectivo arraigado en la tradición aunque fuese interrumpido e inacabado. Morente necesitaba una metáfora válida para el pasado, el presente y el futuro de todos los pueblos hispánicos. Sin embargo, al cabo de sus respectivas aventuras intelectuales, los balances son equivalentes³² porque las ambiciosas pretensiones de Morente resultan inalcanzables. Lo que, en definitiva, verdaderamente aportan tanto Maeztu como Morente es el ideal de la minoría dirigente en una época de esplendor y que ambos coinciden en considerar como válido para un ilimitado futuro.

Maeztu reconoce que ese ideal de la hispanidad corresponde a "los dos siglos creadores, el XVI y el XVII"³³, pero se esfumó en el XVIII porque nuestros reformadores renegaban de él³⁴; fue un "enajenamiento"³⁵ equivalente a la "pérdida de nuestra idea nacional"³⁶. La hispanidad de Maeztu no es algo consustancial al pueblo español puesto que éste sigue existiendo, aunque peor y con menos autenticidad, cuando renuncia a ese ideal. En cambio, Morente no admite la temporalidad y consiguiente discontinuidad del ideal hispánico y lo considera como una esencia inseparable de la existencia española. Es una afirmación filosóficamente coherente; pero no confirmada por los hechos. Las exigencias del sitematismo interno y de la radicalización lógica han llevado a Morente allende la realidad histórica.

Respecto del contenido, Maeztu reduce el ideal hispánico a un pensamiento radical: "la igualdad esencial de todos los pueblos de la tierra"³⁷. Esta tesis antropológica tiene un corolario ético: "los hombres son iguales en punto a libertad metafísica"³⁸. Ambas aserciones laicas y racionales tienen una traducción religiosa y dogmática que, además, es católica: "todos los hombres si quieren pueden salvarse"³⁹. Según Maeztu, lo propio de los mejores hispanos del periodo áureo fue entregarse a la defensa de esa alta concepción del hombre. Pero el escritor, prodigiosamente cerca de la realidad, admite que había otros hispanos peores, coincidente en la "afición a la canallada", la materia y los eruptos⁴⁰. Para Maeztu, también la hispanidad con minúscula se subdivide. En cambio, Morente explicita el ideal hispano en la metáfora de un arquetipo humano invariable y monolítico lo que le permite proponer una moral relativamente pormenorizada. En suma: la hispanidad de Maeztu es un antirracismo ecuménico⁴¹ y misionero; la de Morente es una ética nacional. Ambos presentan a un protagonista: el "caballero de la hispanidad"⁴² y el "caballero cristiano".

No son dos interpretaciones contradictorias, sino parcialmente complementarias. A pesar de la divergencia de los métodos y de las metas, las trayectorias se cruzan.

7. Conclusión

No es posible definir un ente individual y España lo es. Es casi imposible describir un individuo en perpetuo dinamismo, y España, como todo sujeto histórico, está en permanente cambio. No cabe prever el comportamiento futuro de las personas libres, y España, en la medida en que es un conjunto variable de seres humanos, evoluciona en cierta medida libremente. Estas son las ciclópeas murallas con que tropieza cualquier empeño de caracterizar a una nación, y ni los gigantes del pensamiento consiguen franquearlas. Alguno, como Maeztu y Morente, las circunvala y atisba algo de lo que hay en el interior.

La grandeza y la limitación de los dos esfuerzos analizados es que sus protagonistas se concentran sobre aquellos rasgos que poseen ejemplaridad moral. Pero el mejor modo de perfeccionarse es hacer previo examen de conciencia. La regeneración de España pasa por la autocrítica antes que por el orgullo. Junto a las estimulantes etopeyas del caballero de la hispanidad y del caballero cristiano necesitamos las del envidioso, el desleal, el mentiroso, el ingrato y el pícaro, por desgracia, tan españoles. Para ser mejores mañana enarbolemos el ideal; pero también conozcámonos hoy. Dentro de la Hispanidad, descubramos y jerarquicemos las hispanidades.

NOTAS:

- (1) Ramiro de Maeztu, *Razones de una conversión*, en *Ensayos*, Buenos Aires, 1948, pág. 241.
- (2) Ramón Menéndez Pidal, *Introducción. Los españoles en la Historia*, en *Historia de España*, Madrid, 1947, págs. IX a CIII.
- (3) Manuel Kant, *Antropología*, trad. esp., Madrid, 1935, págs. 215-216.
- (4) Rafael Altamira, *Psicología del pueblo español*, Barcelona, 1902; y Salvador de Madariaga, *Inglés, franceses y españoles*, Madrid 1929.
- (5) Zacarías de Vizcarra, *La rectitud de Don Ramiro*, en "Cuadernos Hispanoamericanos", Madrid, septiembre de 1952, números 33-34, pág. 17.
- (6) Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, 1934, cito por la 3ª ed., Valladolid, 1938, pág. 227. Maeztu incluyó en la Hispanidad a todos los pueblos de la "Península" y, por tanto, a los portugueses; y adujo, entre otros, el testimonio de Camoens (*Defensa*, ed. cit., págs. 33 y 34). Algún lusitano reaccionó airadamente y calificó la afirmación maeztuana de "insensatez", "bastarda", "absurda" y "falsa" (Alfredo Pimenta, *O conceito da Hispanidade*, en *Novos estudos filosóficos e críticos*, Lisboa, 1935, págs. 62, 63, 67 y 70).
- (7) Manuel García Morente, *Idea de la Hispanidad*, 3ª ed., Madrid 1947, pág. 23.
- (8) Idem, op. cit., loc. cit.
- (9) Idem, op. cit., pág. 50.
- (10) Idem, op. cit., pág. 119.
- (11) Idem, op. cit., pág. 55.
- (12) Morente, *La intuición como método de la filosofía*, en *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, 1943, págs. 36 a 50.

- (13) *Idem, Idea de la Hispanidad*, pág. 40.
- (14) *Idem, op. cit.*, pág. 45.
- (15) *Idem, op. cit.*, pág. 44.
- (16) *Idem, op. cit.*, pág. 46.
- (17) *Idem, op. cit.*, pág. 119.
- (18) *Idem, op. cit.*, loc. cit.
- (19) *Idem, op. cit.*, pág. 200.
- (20) *Idem, op. cit.*, pág. 201.
- (21) *Idem, op. cit.*, loc. cit.
- (22) *Idem, op. cit.*, pág. 200.
- (23) *Idem, op. cit.*, pág. 203.
- (24) *Idem, op. cit.* loc. cit.
- (25) *Idem, op. cit.*, pág. 60.
- (26) *Idem, op. cit.*, pág. 61.
- (27) *Idem, op. cit.*, pág. 78.
- (28) *Idem, op. cit.*, pág. 79.
- (29) *Idem, op. cit.*, pág. 86.
- (30) *Idem, op. cit.*, pág. 103.
- (31) Alfonso García-Valdecasas, *El hidalgo y el honor*, Madrid, 1948.
- (32) Gonzalo Fernández de la Mora, *Morente y Maeztu ante la Hispanidad*, en "Ateneo", 11 de Abril de 1953.
- (33) Maeztu, *Defensa*, pág. 109.
- (34) *Idem, op. cit.*, pág. 195.
- (35) *Idem, op. cit.*, pág. 209.
- (36) *Idem, op. cit.*, pág. 294.
- (37) *Idem, op. cit.*, pág. 63.
- (38) *Idem, op. cit.*, pág. 102.
- (39) *Idem, op. cit.*, pág. 86.
- (40) *Idem, op. cit.*, pág. 57.
- (41) Gonzalo Fernández de la Mora, *Maeztu y la noción de humanidad*, en "Cuadernos Hispanoamericanos", Madrid, septiembre de 1952, págs. 149-159.
- (42) Maeztu, *Defensa*, pág. 91.

GARCIA MORENTE: UNA VOCACION FILOSOFICA

Por Julián Marías

Con ese título, anunciado en el Programa, dió el Prof. Julián Marías su Conferencia hablada, en el ciclo dedicado al Centenario. Dos días después (2-II-1986) publicaba el A B C, en su tercera, el artículo Morente a los cien años, del mismo J. Marías, y que podría considerarse como una síntesis de lo más ampliamente expuesto en su Conferencia. Por ese motivo lo reproducimos a continuación.

Se cumplen cien años del nacimiento de Manuel García Morente. Su vida no fue larga: murió en 1942. Mientras otros centenarios se aproximan de manera azorante a la vida de quien los cumple, gracias a la longevidad frecuente en nuestro tiempo, Morente resulta lejano, casi desconocido para muchos españoles. En cambio, para los que lo tratamos parece cercanísimo, lo vemos como si acabáramos de estar con él.

La razón de esto es la fuerte realidad de Morente, en contraste con su desdibujada figura actual. Esto hace pensar en la complejidad de eso que se llama "importancia", modificada por tantos factores. Antes de la guerra civil, y muy especialmente entre 1931 y 1936, Morente parecía en España un intelectual importantísimo; y lo era. Luego ha dejado de parecerlo, y ocupan puestos preferentes otras figuras de su tiempo que entonces parecían de menor magnitud.

Morente estaba vinculado, sobre todo, a la Universidad de Madrid y a la editorial Espasa-Calpe. Desde muy joven fue catedrático de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras; desde la autonomía que ésta gozó desde 1931 dio un curso de Introducción a la Filosofía y otro de Literatura francesa; además, desde ese año hasta 1936 fue decano de esa Facultad —un decano absolutamente extraordinario, probablemente el mejor de todos los tiempos—. Ese decanato, que desempeñó con dedicación absorbente, no lo apartó de la enseñanza asidua de *tres cursos*. Y por añadidura organizó y presidió el traslado de la Facultad a la Ciudad Universitaria, la transformación que ello significó, y el Crucero Universitario por el Mediterráneo, en 1933, que nadie olvidará entre los que tomamos parte de él.

Además, Morente traducía, incansable y admirablemente, libros filosóficos o históricos para Espasa-Calpe y la "Revista de Occidente": Las *Críticas*, de Kant (muy pronto, para Suárez); la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, del mismo autor; La *decadencia de Occidente*, de Spengler (cuatro gruesos volúmenes); con extensión parecida, las *Investigaciones lógicas*, de Husserl (en colaboración con José Gaos), en 1929, más de veinte años antes que la traducción francesa, con más ventaja todavía respecto de la inglesa. Decenas de volúmenes más, y los diez enormes

tomos de la *Historia Universal*, dirigida por Walter Goetz (la *Propyläen Weltgeschichte*). Esto da idea de la capacidad de trabajo de Morente.

No era un "especialista". Nunca hacía alarde de erudición. Hablaba y escribía con espontaneidad, con naturalidad, lejos de todo encorsetamiento; pero tenía una cultura formidable, basada en sus estudios en Francia y Alemania, antes de la primera guerra mundial, y en lecturas amplísimas, asimiladas, apropiadas, fundidas en su personalidad. La palabra que mejor expresa su manera de trato con los autores estudiados sería "confianza"; en particular con los clásicos: Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant. Y siempre evitaba todo "tecnicismo", todo esoterismo, que tantas veces encubre una posesión deficiente.

Lo decisivo de Morente fue su vivísima *vocación* filosófica. Hay que decir que la filosofía "le gustaba" –cosa importantísima y no muy frecuente–: "la gozaba" leyendo, enseñando, planteándose problemas. No le importaba demasiado escribir, hacer una "obra". Sentía la fruición del pensamiento, sobre todo dialogante, en compañía; por eso fue un maestro incomparable, que se volcaba con su persona entera en el aula. Se embarcaba sin reservas en la aventura de cada problema filosófico. Buscaba más que otra cosa, saber a qué atenerse. Cumplía la condición primaria del filósofo, clave de su evolución posterior, de su actitud en los últimos años de su vida: *le importaba la verdad*.

Quería tener una filosofía *verdadera*, y la buscó siempre, sin preocuparse mucho de que fuese "suya"; sabía que, aunque no la hubiese inventado, al encontrarla y repensarla la hacía suya. Había encontrado en Marburgo la vigencia de Kant, de manos de sus maestros alemanes: Cohen, Natorp, Cassirer; se dio cuenta de que por ahí había que empezar, que una filosofía "prekantiana" no era sino un arcaísmo en el siglo XX; pero mantuvo su libertad frente a Kant, a quien tradujo con fidelidad y amor, a quien dedicó un libro excelente. Descubrió después a Bergson, coetáneo de Husserl, iniciadores ambos de la filosofía creadora de nuestro siglo. (Cuando oigo decir a algunos franceses "Bergson, il est dépassé", me pregunto qué idea tendrán de lo que es filosofía y de lo que ha sido la de nuestro siglo).

Finalmente, Morente se encontró, y muy cerca, con la filosofía de Ortega, su compañero de Universidad, su amigo, sólo tres años más viejo. Morente *asistió* a la génesis y maduración de esta filosofía. Su reacción íntima fue: *Esto es*. Se aplicó a poseerla, a repensarla hasta hacerla suya, a aplicarla a las cuestiones que más le interesaban personalmente. Vivió –así lo conocí– entusiasmado ante una filosofía transparente, pensada en su lengua, creada en vista de las circunstancias que le eran propias, plenamente significativa, capaz de movilizar el pensamiento creador desde una perspectiva española que era desde su mismo origen universal. Los escritos de Morente sobre el pensamiento orteguiano respiran altruismo intelectual, generosidad y, principalmente, alegría –virtud tan necesaria como infrecuente–.

De la misma generación que Ortega, Morente fue maestro de Zubiri y de Gaos; los cuatro fueron los míos. Morente sintió la voluptuosidad de sentirse dentro de una escuela que estaba en el "seguro camino" de la innovación verdadera. ¿Qué le importaba el puesto que ocupara en ella? Lo que contaba para Morente era el *ejercicio* de la actividad filosófica, más aún que sus resultados. Si le hubieran dicho que su "obra" no iba a tener gran resonancia, creo que no le hubiera quitado el sueño. Sus libros no son muchos, y el más importante –*Lecciones preliminares de filosofía*– es versión escrita de sus cursos en la Universidad de Tucumán, en la Argentina, donde la memoria de Morente permanece viva. Me parece justo que el libro capital de Morente sea la expresión de su vida de profesor universitario.

¿Quién le podría quitar la felicidad de haber vivido para la filosofía, es decir, de haber vivido filosóficamente? Esa fue su vocación, su destino aceptado, aquello en que propiamente consistía. Será difícil encontrar un ejemplo de mayor intensidad y pureza de la dedicación filosófica, ajena a cualquier tipo de deformaciones, de desviaciones, de intereses secundarios.

Y en esta línea hay que interpretar la última etapa de su vida. La tremenda sacudida que significó para él la guerra civil, con el horror que sintió en su vida misma, con las deslealtades, las decepciones, el espectáculo de abandono de la verdad por muchos que nominalmente hacían profesión de ella, todo eso desencadenó en su espíritu apasionado una crisis que lo llevó a la conversión religiosa, al sacerdocio, a iniciar una etapa que no hizo más que empezar, que fue cortada por la inesperada muerte, antes de que hubiera adquirido la figura que empezaba a dibujarse, que adiviné en largas conversaciones de los últimos meses de su vida, cuando empezaba a liberarse del difícil período de "aclimatación" y recobrar la libertad, la espontaneidad con que siempre había vivido y pensado. Esta conversión significó para Manuel García Morente la superación de lo que le parecía entonces una limitación de su pensamiento anterior, una amputación de lo que sentía como necesario: integrar su filosofía en una verdad más amplia y más honda.

CLAUSURA

Por M^a Josefa García-Morente

Queridos amigos:

Con una gran emoción vengo a clausurar este ciclo de Conferencias que en memoria de mi padre, M.G.M. hemos celebrado en los comienzos de su Centenario.

El motivo de mis palabras ha de ser, forzosamente, el agradecimiento.

Tanto mi hermana como yo os decimos ¡Gracias!

Gracias, a cuantos han hecho posible este homenaje con su trabajo y dedicación: al Comité del Centenario y a la Fundación Universitaria Española que lo ha organizado y nos brinda la generosa acogida de su casa.

Gracias, a su presidente, Don Antonio Garrigues que nos recibió en el acto de inauguración centrandó sus palabras en el acontecimiento definitivo de la vida de nuestro padre: el Hecho Extraordinario. "Yo no soy filósofo, ni teólogo –dijo D. Antonio Garrigues– soy un cristiano" y como tal fué analizando el hecho con una profundidad, una expresividad y una fuerza comunicativa que nos hizo vibrar de emoción.

¡Gracias! al profesor González Alvarez por su lección magistral en la que nos mostró a un G. M. filósofo, con párrafos enteros de sus lecciones en torno al pensamiento vitalista que imperaba en la filosofía de su tiempo.

Gracias, al Padre Todolí, que ha ocupado hasta hace breves días la Cátedra de Ética –la cátedra de nuestro padre–, por su generosidad y comprensión admirables, por el acierto con que, en breves y sonoras palabras trazó las cuatro etapas en la experiencia mística de G. M. Y a Don Alfonso López Quintás, catedrático de Estética –y flamante Académico– que también de forma forzosamente resumida, llena de vibración y de exigencia, nos habló de la música como valor trascendente que nos lleva a Dios, con ese símil precioso de la polifonía o conjunto de voces "que se hacen uno para la alabanza" y llegó necesariamente a l'Enfance de Jesus, Oratorio sagrado de Berlioz que tanto papel tuvo en los momentos precedentes al "Hecho Extraordinario"– Oid el comentario de nuestro padre: "cantábalo un tenor magnífico, de voz dulce, flexible y suave que matizaba admirablemente la melodía pura e ingenua". Lo que quizás no sabía el P. López Quintás, es que el curso que hizo G. M. en Alemania, concretamente el 1911-12, en Marburgo, versó sobre estudios estéticos con el profesor Cohen que ya había publicado una "Estética". Fué la última intervención del Primer Día en una mesa redonda en la que actuó de moderador D. Raúl Vázquez a quien también agradecemos su colaboración.

Queremos dar las gracias a D^a M^a Isabel Gutiérrez Zuloaga, Decana de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación en la Universidad Complutense. El tema que eligió fué "La aportación educativa de G.M.", llevándonos paso a paso en

una exposición documentadísima y a la vez palpitante de humanidad, (con preciosa voz, además) por la aportación universitaria de nuestro padre desde sus primeras intervenciones en los Claustros de profesores en 1914, pasando por los problemas de la Autonomía Universitaria en 1919 para llegar a los años de su Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras; el traslado e inauguración del nuevo edificio en la Ciudad Universitaria y culminó con el famoso Crucero por el Mediterráneo.

Varios de los presentes estuvieron en ese Crucero, empezando por nuestro conferenciante de hoy, el querido Marías; muchos podrían aún recordar episodios y anécdotas. Permitidme que yo les haga participar de una que he conocido últimamente y que nos cuenta el ya fallecido Guillermo Díaz Plaja en su libro "Entre la vida y los libros"; el capítulo se titula "Hace cincuenta años" y dice así:

"Una noche, ya mediada nuestra navegación, nuestro navío había acabado de franquear el estrecho de Corinto; navegábamos pues por el golfo de Lepanto...

Al terminar la cena, D. Manuel García Morente, con la palabra sobria que siempre le caracterizaba, nos recordó el lugar de nuestra singladura y nos convocó para que subieramos todos al puente del navío... Veíamos allí al profesor enhiesto y silencioso, llevando en la mano su serlacot de excursionista... el silencio por un momento se impuso al rumor del oleaje, Don Manuel parecía crecer en la penumbra.

Y de pronto, se oyó enérgico y a la vez tembloroso, este grito repetido "España, España, España".

Y volviendo enseguida a su voz natural le oímos decir sencillamente: "esto ha terminado. Bajemos".

Damos las gracias al profesor D. Ramiro Flórez, catedrático de Historia de la Literatura en la universidad Autónoma. Con el título "Misión del pensamiento en G.M." y partiendo de Heidegger y de Ortega, nos ofreció una verdadera lección de Filosofía que culminó en la glosa que hizo de los "Símbolos del Pensador" que Morente ofrece en su ensayo. Propone tres obras de arte, tres magníficas estatuas: el Pensador de Rodin, el Penseroso de Miguel Angel y el Doncel de Sigüenza. Al primero, el de Rodin, lo desecha Morente como símbolo porque presenta en su postura y expresión recogida, una exaltación muscular que separa la acción de la especulación. Después, desecha también al Pensador, Lorenzo de Médicis el Magnífico, en cuya imagen encuentran una "Mirada vaga, laxa, como desasida, son palabras de G. M. que es más de pensativo que de pensador" porque, piensa Morente, que el Pensador necesita comunicar su pensamiento y es en cambio el tercero, D. Martín Vázquez de Arce, el Doncel, joven caballero, con sus atributos de guerra quien tendido sobre su propio sepulcro y con un libro abierto entre las manos, aparece en actitud dialogante, símbolo estético del Pensador. Del Doncel de Sigüenza sacó nuestro padre una fotografía, -él fué muy aficionado a las fotografías- con su kodak de fuelle que se trajo de Alemania y su trípode negro que subía y bajaba, extendía o recogía con minuciosidad de profesional. Y quedó tan bien el Doncel, que ampliado y puesto en un marco de madera, estuvo mucho tiempo colgado en nuestra casa.

Damos también las gracias a Don Víctor García Hoz, maestro de pedagogos, por su admirable disertación sobre "La formación ética del universitario en la obra bien hecha". La faceta de Morente pedagogo es una de las más constantes y atractivas de su personalidad, y trascendía en su papel de padre cariñoso. García Hoz nos lo ha mostrado en su dimensión universitaria señalando cómo la Universidad era para él "la fragua donde se forjan todos los productos de la actividad humana". Fué particularmente interesante la evocación de Eugenio d'Ors con el encuentro

ideológico y personal entre ambos filósofos en torno a la "obra bien hecha" como base e indicador de una buena formación humana.

¡Gracias! a D. Gonzalo Fernández de la Mora, académico, filósofo, ensayista por su aportación a este Homenaje con un tema tan sugestivo y "actual" como el de "Las dos Hispanidades de G. M.": una, la Hispanidad con mayúsculas es decir comunidad de pueblos en un área geográfica; la otra la hispanidad con minúscula o esencia abstracta de la españolidad. Y como fin, la idea de nación como un estilo de vida colectivo, cuyo símbolo, en las Hispanidades, sería el Caballero Cristiano, y aquí también surge la evocación de otro gran pensador y experto en Hispanidad: Ramiro de Maeztu.

¡Y llegamos al momento presente, ante la Conferencia de D. Julian Marías! Todo lo que yo diga ha de ser repentizar, y el tema es demasiado importante y la exposición demasiado brillante para repentizar. ¡La vocación de Morente a la Filosofía!

¡Por eso sólo queremos decirle, gracias Marías! ¡Muchas Gracias!

Y para terminar, voy a tocar yo por mi parte una faceta de nuestro padre de la que nadie ha hablado. Su faceta de sacerdote.

Naturalmente que no voy a hacer aquí el estudio en profundidad que el tema requiere –ni es el momento ni soy yo la llamada a hacerlo–. Me voy a limitar, como hija, a una vivencia, un recuerdo del ministerio sacerdotal de nuestro padre.

Eran los días en que estaba de capellán de las religiosas de la Asunción. Su cometido preferente era la celebración de la Misa matinal y por la tarde la Exposición y bendición del Sm. S. (También tenía confesionario al que acudía en especial la colonia francesa). Pero también había de asistir a la Comunidad en cualquier necesidad espiritual que se presentara. Y ésta se presentó cuando una de las hermanitas, lega o coadjutora, como entonces se llamaban, se puso en trance de muerte y fué llamado para administrarle los últimos sacramentos. Con el profundo respeto que cualquier acto de su ministerio le imponía –no se había acostumbrado aún a celebrar la Misa– en palabras de Mons. Eijo Garay, con "temor y temblor" fué a confesar a la hermana. Y ésta le dijo: Padre, muero tranquila porque el Señor dijo: no juzguéis y no seréis juzgados y "yo no he juzgado nunca a nadie".

Contaba mi padre que se quedó admirado, estupefacto: Le pareció que una vez más tocaba el misterio, el Misterio de Cristo. Es la verdad, la verdad de Cristo. Verdaderamente –decía– que "El Señor se complace en los pequeños y sencillos".

Es todo ¡Muchas Gracias!

SEMBLANZA DE UN CONVERSO

Por D. Pedro Sáinz Rodríguez (†)

Cuarenta y cuatro años había cumplido García Morente cuando fué nombrado durante el Gobierno de Berenguer, subsecretario de Instrucción Pública y Bellas Artes.

Habían pasado veinte años desde que la Junta de Ampliación de Estudios, a través de la Institución Libre de Enseñanza, le había ayudado a cursar sus estudios en Alemania.

Dicha Institución proclamaba únicamente el principio de la Libertad e inviolabilidad de la ciencia, permaneciendo ajena a todo espíritu de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político. No acepta otra autoridad que no sea la de la conciencia y se inspira en un liberalismo ético-político. Sin embargo, muchos de sus seguidores no tenían tal independencia en su trabajo y mantuvieron cierto sectarismo anticatólico e incluso antireligioso al negar los valores tradicionales de la cultura española.

El profesor García Morente, con entusiasmo y dedicación, procuraba mantener altos los ideales de la Institución, según lo expresaba a uno de sus amigos: "Yo, en efecto, no he hecho política jamás. Fui subsecretario con la Monarquía (Gobierno Berenguer). Fui decano por unánime designio del claustro. En el decanato huí como de la peste de toda política. Por dos veces me negué a proceder contra determinados catedráticos... y determinados alumnos. Por esta razón –y otras– quisieron asesinarme los de la F.E.T.E., en septiembre de 1936, en Madrid. No pertencí a la Agrupación al Servicio de la República por la sencilla razón de que no era yo republicano; acababa de ser subsecretario monárquico y seguí siempre creyendo que la República acabaría mal. Lo dije muchas veces... Yo he cometido en mi vida muchos errores y muchísimos pecados; pero por más que busco e inquiero en mi pasado, no encuentro en él ni sombra de intención dañina o malévola para con nadie; no recuerdo jamás haber hecho daño a sabiendas a nadie. Por eso, en mi ingenuidad, he creído siempre ser yo uno de los pocos españoles que no tenían enemigos". Pero sí contaba con ellos aquel hombre exigente y minucioso en todo; y cuando observó que en España se jugaba con la vida y con la muerte temió por su propia existencia. Su yerno había sido asesinado cerca de Toledo el día 28 de agosto de 1936; algunos de sus vecinos cambiaron el piso por la cárcel y otros terminaron sus días en Paracuellos. Quizá por esta psicosis de temor quemó en la caldera de la calefacción toda la documentación y correspondencia que guardaba del año en que desempeñó la Subsecretaría de Instrucción Pública en el Gobierno del general Berenguer. Fue providencial que el registro de su casa se hiciera al día siguiente.

Su gran sensibilidad le marcaba con mayor relieve los tristes acontecimientos de

una guerra incipiente y le exigía soluciones inmediatas para su familia. Por este motivo, se desplazó a París y consiguió que los suyos se pudieran reunir con él, gracias a la intervención de don José Ortega y Gasset, amigo y compañero de estudios en Marbourg que habitaba ahora en Auteuil, y del secretario particular del doctor Negrín. Pero esta misma sensibilidad que le convertía en emigrante de su patria, le ayudaba a interiorizar en sus hondos valores espirituales. Gozaba con la música. En más de una ocasión había comentado con sus amigos que debía haber sido músico o compositor y no eran vanas sus palabras, pues tenía tal conocimiento de la armonía y del contrapunto que podía disfrutar no sólo como el gran melómano que era, sino como un gran director en potencia.

En la música encontró profundas satisfacciones y descubrió a Cristo, al escuchar en los últimos días de abril de 1937 un trozo de Berlioz conocido por "L' enfance de Jesus". "Cuando terminó -nos dice- por mi mente empezaron a desfilar, sin que yo pudiera oponerles resistencia, imágenes de la niñez de nuestro Señor Jesucristo. Víle, en la imaginación, caminando de la mano de la Santísima Virgen, o sentado en un banquillo y mirando con grandes ojos atónitos a San José y a María. Seguí representándome otros periodos de la vida del Señor: el perdón que concede a la mujer adúltera, la Magdalena lavando y secando con sus cabellos los pies del Salvador, Jesús atado a la columna, el Cirineo ayudando al Señor a llevar la cruz, las santas mujeres al pie de la cruz. Y así, poco a poco, fuése agrandando en mi alma la visión de Cristo, el Cristo hombre, clavado en la cruz, en una eminencia, dominando un paisaje de inmensidad, una infinita llanura pululante de hombres, mujeres, niños, sobre los cuales se extendían los brazos de Nuestro Señor Crucificado. Y los brazos de Cristo crecían, crecían, y parecían abrazar a toda aquella humanidad doliente y cubrirla con la inmensidad de su amor; y la cruz subía, subía hasta el cielo y llenaba el ámbito todo y tras de ella también subían muchos, muchos hombres y mujeres y niños; subían todos y ninguno se quedaba atrás; sólo yo, clavado en el suelo, veía desaparecer en lo alto a Cristo, rodeado por el enjambre inacabable de los que subían con El; sólo yo me veía a mí mismo, en aquel paisaje ya desierto, arrodillado y con los ojos puestos en lo alto y viendo desvanecerse los últimos resplandores de aquella gloria infinita, que se alejaba de mí".

Esta visión a la que Morente califica de "hecho extraordinario" transforma de tal manera su vida que le hará entender la realidad de otro modo, comprendiendo religiosamente, gracias a la luz de la fe, lo que ya sabía. Este hecho brusco, ocurrido en la primavera de 1937, fue el final de un proceso evolutivo que le acercó a Cristo. El sentimiento de vacío interior, de inquietud, de encontrar un sentido para su vida había despertado en él esas inquietudes que le hicieron decir a San Agustín: "Nos hicistes Señor, para Tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Tí". Con palabras más filosóficas expresaría Morente, años después de su conversión, este mismo pensamiento: "El alma sin religión pierde su unidad; no sabe qué hacer, qué desear, y sus resoluciones privadas de esta cohesión unitaria que sólo el fundamento sobrenatural confiere, son contradictorias, disidentes, caprichosas y subversivas". Su honradez en el estudio, su ejemplaridad como docente y sus publicaciones sobre cultura y filosofía nos hacen pensar que no estaba lejos de Cristo, quien desarrollaba tan cuidadosamente los talentos que El había puesto en sus manos. Todo humanismo auténtico se abre a la dimensión trascendente y se completa en su relación con el absoluto. Morente tuvo sobrada experiencia de ello y deseaba que ésta se extendiera a otros intelectuales: "Ese valía la pena que se convirtiera; ahora, yo todos los días lo pido en mis oraciones".

He leído muchos hechos extraordinarios de la vida mística y casi todos expresan con cierta oscuridad el fenómeno de las revelaciones divinas, debido a la utilización de metáforas o a la dificultad que encontraba el autor para narrar experiencias tan sublimes. Pero, leyendo la narración de García Morente he descubierto tal claridad en la exposición del hecho extraordinario que era válida para exponer en el aula el fenómeno místico de la llamada de Dios a la conversión.

Siempre fue Morente claro en su exposición. Podemos afirmar que tenía un gran interés por la pedagogía como lo muestra en el prólogo que escribió a la traducción española de la obra de Paul Natorp, "*Pedagogía Social*", publicado en 1913. Esta misma claridad y precisión de pensamiento la mantiene, no sólo cuando traduce a Kant, Descartes, Husserl, Brentano, Pfaunder, Leibniz, Spengler, Keyserling... o colabora en la Revista de Occidente, sino en cualquiera de sus escritos y conferencias.

"Existen hoy en el mundo –comenta– un gran número de hermanos nuestros que padecen una dolencia espiritual. Me refiero a los intelectuales. Y ¿cuál es esa dolencia espiritual? Las almas de los intelectuales en el mundo de hoy sienten miedo a tener fe. La mayor parte de ellos, no todos, pero muchos de ellos no son cristianos. ¿En qué consiste ese miedo? Voy a explicarlo en dos palabras. Desde el momento en que Jesucristo vino al mundo, acontece una cosa singular y casi milagrosa, y es que esta figura santa y bendita se ha apoderado de los corazones de los hombres y ha penetrado en ellos tan profundamente, que su huella queda allí indeleble... Nadie es indiferente ante esta figura, nadie encontraréis que sea indiferente. Habrá quizá alguno que finja indiferencia, pero en el fondo de su alma nadie la siente. Si repasáis, por ejemplo, las obras de filósofos modernos, escritores notorios que no son cristianos, encontraréis cada dos o tres páginas algún leve indicio de que en su corazón está actuando el gusano de la preocupación acerca de Cristo... Cristo es el tema del tiempo presente, y lo es hoy, lo mismo que hace diecinueve siglos. Pues bien, en el alma de los intelectuales está, díganlo o no, la preocupación profunda de Cristo. Y en su corazón existe una lucha trágica, una lucha que nos llena de conmiseración y amor por ellos: la lucha entre el atractivo singular de esa figura de Cristo, entre el tirón de la gracia que se aproxima, pero que no llega todavía el silbo del Pastor, el silbo del Buen Pastor que resuena en sus oídos..., eso por una parte; y por otra el miedo de caer de ese pedestal orgulloso que la ciencia y la filosofía del idealismo han levantado en el corazón de los hombres modernos, el miedo a parecer un niño pequeño que se entretiene con fábulas increíbles; el miedo a que se diga: ¿cómo, eso es espíritu científico? ¿y usted cree en esas cosas?" (*Conferencia dada en Pamplona 12-XII-1941*).

Su experiencia religiosa le hizo recuperar la fe que había perdido y le dió fortaleza para difundirla. Ante una percepción de Cristo sin sensaciones, puramente espiritual, como él la define, e inmerecida, se abre en su vida un diálogo con Dios que le conducirá a una entrega total en la vocación sacerdotal.

Cuando, después de una breve estancia en la Universidad de Tucumán (Argentina), regresa a España en 1938, inicia los estudios en el convento gallego de Poyo, donde los Padres Mercedarios ponen a su disposición una celda, una pequeña biblioteca y unos profesores de Teología. Don Leopoldo Eijo y Garay, Patriarca-Obispo de Madrid-Alcalá, lleva adelante todas las gestiones para facilitar su formación como sacerdote y nos deja una nota escrita a mano, precisando la fecha de su entrevista: "El sábado 25 de junio de 1938 recibí telegrama del señor García Morente, de Lisboa, que llegaría a Vigo el lunes o martes. El 25, a las siete treinta de la tarde, salí para Vigo, adonde llegué el 26 domingo, a las seis y media de la mañana.

El lunes 27 por la tarde vino a verme el señor García Morente. Conferenciamos largamente y se confesó conmigo".

Pasados dos meses, el 30 de agosto, solicitaba en compañía del señor Obispo su ingreso en el Convento de Poyo, y el día 8 de septiembre se despedía de sus hijas a la puerta del mismo, para vivir en la soledad del claustro las exigencias de su vocación bajo la dirección del P. Miguelez quien, además de buen filósofo, era un gran organista y compositor. Tanto con él como con M. Ortuzar y F. Vázquez Bolaño se fue iniciando en la filosofía escolástica y en la vida monástica, que había ansiado desde los primeros instantes de su conversión, pues su primer pensamiento había sido ingresar en una orden religiosa.

Transcurrido un curso con los PP. Mercedarios de Poyo ingresó en el Seminario de Madrid, donde aceptó sumisamente la vida disciplinada, sin otra excepción que la salida a la Universidad Central para impartir sus clases de filosofía. Fue en este periodo cuando, siendo yo Ministro de Educación, recibí un escrito en el que solicitaba el señor García Morente reincorporarse a su cátedra. Alfonso García Valdecasas y yo estudiamos la solicitud y en un corto espacio de tiempo solucionamos todo tipo de problemas para que pudiera continuar dando sus clases en la Central.

Simultaneaba sus estudios como alumno en el Seminario de Madrid y como profesor en la Universidad con la humildad y la sencillez de los grandes maestros. En el Seminario se sometió a un examen "*De universa philosophia*" quien había sido decano de la Facultad de Filosofía y Letras y puso como lema en sus invitaciones para la Primera Misa las palabras del salmo 118 "Servus tuus sum ego...". Allí dió también clases de francés, de alemán y pagó la beca a un seminarista designado por el rector.

Sabía Morente que la entrega a Cristo como sacerdote debía ser total, tan total como lo había sido su transformación espiritual desde su experiencia extraordinaria en París. "¿Qué pide el Señor de mí? -escribió en sus notas de los Ejercicios Espirituales-. Todo lo que pida lo doy desde ahora". El día 21 de diciembre de 1940 se ordenaba sacerdote y el 1 de enero de 1941 celebraba su primera Misa Cantada en la Capilla del Colegio de la Asunción, c/ Velázquez 90, acompañado por el profesor de griego y canónigo de la S.I. Catedral, Daniel García Hughes, por el director espiritual del Seminario Mayor de Madrid, José María García Lahiguera, futuro arzobispo de Valencia, por el Ministro de Educación Nacional, Ibáñez Martín y por los compañeros de la Facultad de Filosofía y Letras.

Su primera misa cerraba la etapa del converso y abría la actividad del apóstol. Algunos discípulos suyos como Mauro Rubio Repullés, hoy obispo de Salamanca, Julio Saldaña, Luis Rejas... han dejado notas manuscritas o han comentado anécdotas sobre el admirado profesor. La juventud universitaria de los años cuarenta encontró en él al maestro y al educador, que descubrió como Saulo de Tarso la luz de Dios.

AUDACIA INTELECTUAL DE GARCIA MORENTE

Por José María Méndez

1.- *¿Qué es audacia intelectual?*

Sin duda algo muy subjetivo. Tanto que el interrogante debería modificarse así: ¿qué entiendo yo por audacia intelectual? Corregida de este modo la pregunta, la respuesta sería: atreverse a lo que muy pocos se atreven.

Hay temas que resultan tan polémicos, por las razones que sean, que se prefiere pasar por alto, a menos que se posea un temperamento predispuesto para la controversia y el combate. Otras veces el ambiente zanja una cuestión con una opinión tan mayoritaria y aceptada, que es casi heroico navegar contra corriente. O bien puede ocurrir que el asunto sea de por sí tan arduo y complejo que nadie se siente en condiciones de agarrar el toro por los cuernos. El que en éstas o parecidas situaciones tiene el coraje de abordar los problemas, no por oportunismo, curiosidad frívola o afán de llamar la atención, sino con toda seriedad, por simple amor a la verdad, sea la que sea, ése es, para mí, un valiente intelectual.

"Buscar la verdad allí donde pueda encontrarla", decía San Agustín, patrón de estos audaces, entre los que se contaba por méritos propios García Morente. Los conversos son por necesidad audaces. Aunque el conjunto de los audaces sea obviamente mucho más amplio que el de los conversos. En todo caso Morente debió ser converso, porque previamente era ya audaz, espíritu dispuesto a perseguir la anhelada verdad, cualquiera que fuesen las previsibles y dificultosas consecuencias. El amor a la verdad es tan intenso y puro en estos audaces, que están dispuestos a sacrificar vida y honra, si necesario fuere, en el empeño por encontrarla.

Estos audaces de que hablo son serios. Nada más lejos de ellos que la metamorfosis constante del que se deja arrastrar por la moda del pensamiento. Los frívolos intelectuales son conversos permanentes. Nunca llegan a fijar sus ideas, por la sencilla razón de que nunca las tuvieron propias. Viven siempre de prestado. En cambio, cuando los audaces intelectuales se convierten, el proceso es lento y doloroso. Un verdadero parto. Por eso no se convierten dos veces. Sólo una. Pues se adhieren a la nueva *Weltanschauung* con el mismo rigor intelectual y con la misma honradez con que profesaron la anterior visión del mundo y del hombre. Los audaces de que hablo no son veletas. Son hombres de conciencia. Su vida suele ser ejemplar. Y la mayor presencia de ánimo suelen mostrarla precisamente al soportar con paciencia y silencio las inevitables incomprensiones de los antiguos compañeros, que se sienten traicionados, y las suspicacias de los nuevos, que van buscando secretas e interesadas motivaciones. De ambas cosas hubo –y abundantes– en la vida de Morente, especialmente desde su precipitada huída de Madrid a fines de septiembre de 1936.

Un aspecto de esta audacia o valentía intelectual de Morente lo podemos apreciar en el modo como aborda una cuestión que produce vértigo, sólo asomarnos a ella. Al menos ésa es la impresión que se tiene cuando se leen sus observaciones sobre la Providencia divina. Dedicaré a ello el apartado siguiente. Seguirá otro tema, mucho menos trascendental, pero no menos atrevido en su planteamiento. Me refiero a sus ideas sobre la Hispanidad. Y concluiré con algunas observaciones sobre la atención con que Morente seguía los avances y descubrimientos de las ciencias positivas. También en esto era audaz, siempre dispuesto a aceptar el reto que todo progreso científico plantea al filósofo responsable y cabal.

2.- *Providencia y libertad.*

La publicación por Luis de Molina en 1588 de su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* desató la polémica entre dominicos y jesuitas. Al entender del tema, el gran Inquisidor de España optó por enviar las actas a Roma. Clemente VIII instituye en 1599 la célebre *Congregatio de Auxiliis*. Pero no aceptó las propuestas condenatorias del libro de Molina que repetidamente le sometió la congregación. En 1607 Pablo V dispuso que los consejeros teólogos se retirasen. Todo lo que podían decir ya estaba dicho. El Papa en persona tomaría la oportuna resolución. Mientras tanto se prohibía todo tipo de controversia. Pablo V murió sin cumplir su promesa. Ninguno de sus inmediatos seguidores se atrevió a zanjar la peliaguda cuestión. Poco a poco el tema de la predestinación, que tanto apasionó a los espíritus en esa época —el mismo Leibniz lo abordó—, va pasando de moda. Y ahí sigue, olvidado por imposible, como el enigma que nadie hasta ahora ha podido resolver de forma convincente.

En efecto, la cruda y escueta pregunta es: ¿por qué crea Dios a un hombre, sabiendo que va a condenarse? Pues el alma humana es creada por Dios cuando nace un hombre, en el mismo sentido en que el cosmos fue creado *ex nihilo* al principio del tiempo.

Si se contesta que la gloria de Dios está siempre a salvo, pues también los condenados glorifican a Dios con su desesperación, dejando bien claro que *Deus non irridetur*, la respuesta satisface sólo a medias. Cierto que el hombre puede perder su felicidad, mientras que Dios no puede perder su gloria. En el cielo o en el infierno, la finalidad última de la creación se cumple inexorablemente. El hombre dará gloria a Dios por las buenas o por las malas. La gloria de Dios es una necesidad; la felicidad del hombre, sólo una contingencia. Pero... ¿no es preferible que la felicidad humana acompañe a esa gloria necesaria? ¿Cómo puede agradar a Dios una gloria procedente, no ya del sufrimiento temporal, sino de la frustración eterna y sin retorno del ser humano? Es decir, la pregunta sigue en pie: ¿por qué Dios otorga la existencia al hombre, si sabe de antemano que hará mal uso de su libertad? ¿Cómo conciliar esta situación con la bondad infinita de Dios?

Y por otra parte, si todos los hombres se salvaran más pronto o más tarde, de una forma o de otra, como soñaron Unamuno, Pápini y tantos otros ¿no surgiría entonces la sospecha de que la libertad humana es un timo, una engañifa? El que quisiera pecar y condenarse, jamás lo lograría. Pero si el hombre verdaderamente es libre, dueño de su destino eterno, lo lógico y esperable es que unos se salven y otros se condenen. Cierto que cabe la posibilidad teórica de que todos los hombres usen de su libertad para hacer el bien o arrepentirse del mal, de modo que todos se salven por su propia decisión, y no por predestinación divina. Mas no es eso lo que sugiere el

espectáculo del mundo, donde vemos acumularse sin cesar crímenes, injusticias y abusos. Más bien diremos que, si de hecho algunos se condenan, eso nos certifica que la libertad moral es una realidad objetiva, un hecho. Si la decisión dependiera sola y exclusivamente de Dios, a todos salvaría. Luego, si algunos se condenan, el hombre es en efecto libre. Precisamente aquí tocamos la pavorosa envergadura metafísica de la libertad. Si nos aterra la idea de la eterna condenación, eso mismo nos hace ver la grandeza enorme de la libertad, de ser verdaderamente dueños de nuestro destino eterno.

Quizás ayude distinguir entre predestinación y providencia. La primera concierne la omnisciencia divina. Se nos hace muy difícil pensar que Dios no sabe lo que va a hacer un ser libre. Siempre se ha pensado que esa deficiencia sería incompatible con la Divinidad. O quizá nos parecería irresponsable, si crease al hombre sin saber de antemano qué va a ser de él. Y si lo sabe, vuelve la anterior pregunta: ¿cómo lo crea para que se condene?

Los teólogos del siglo XVII plantearon el problema de este modo. Y no llegaron a ninguna parte. Ocurre sencillamente que la mente humana es demasiado estrecha para la magnitud del dilema. Aquí no cabe más que agachar la cabeza y reconocer nuestras limitaciones. No sabemos ni podemos saber. Eso es todo. Al fin y al cabo esta situación no tiene nada de extraordinario. Incluso en un ámbito mucho más a la mano, como es el de la ciencia física, sucede lo mismo. Podemos utilizar la materia en nuestro provecho al descubrir sus regularidades de comportamiento. Pero no sabemos qué es exactamente la electricidad o la fuerza gravitatoria. Nunca desentrañamos el secreto de la naturaleza¹.

Si en vez de predestinación hablamos de providencia, el contraste entre omnipotencia divina y libertad no es tan absolutamente insuperable. Justo aquí vienen a cuento las observaciones de Morente. Podemos calificarle de audaz, porque desde el siglo XVII nadie se atrevió a decir algo nuevo sobre el tema. Y él lo hizo. Y además de la manera más seria y honrada posible; en escritos no destinados a la luz pública, sino para uso de su conciencia. Sólo después de muerto él fueron publicados estos textos. Se trata en efecto de la relación sobre el "*Hecho extraordinario*" que entregó al Obispo García Lahiguera y de los apuntes que tomó en los *Ejercicios espirituales* previos a su ordenación. Cuenta su propia experiencia. Y se da a sí mismo una explicación, que podrá ser o no aceptada como válida, pero que en todo caso es original.

En primer lugar Morente pone la acción divina providente en la maraña de episodios humanos, que se entrecruzan sin cesar, y donde tantas veces cambiamos de opinión y de decisión en función de lo que hacen los demás o de lo que nos ocurre incidentalmente. Ya esa descripción del acontecer humano tiene un realismo, una adherencia a la vida cotidiana y efectiva, que está muy por encima de las teóricas y estereotipadas presentaciones que los teólogos barrocos hacían del humano vivir.

En efecto, esa providencia deja a la naturaleza seguir su imperturbable curso. Nos gustan las fantasías providencialistas. Ver la mano de Dios en acontecimientos naturales. Pero no es así como se ejerce esa providencia. Si así fuera, los milagros serían tan frecuentes, que ya no existirían leyes naturales. Por eso lo mejor es dejar a la naturaleza tranquila. Ciertamente puede haber milagros. Pero han de ser excepcionales, providencia extraordinaria, y no ordinaria, como tendemos a pensar incautamente. Tan casual es que el santo escape "milagrosamente" del terremoto, como que el malvado sea "providencialmente" castigado por los escombros que le caen encima. Pues a propósito del reciente terremoto en Méjico pudimos escuchar

ambos curiosos comentarios. Sólo con eso Morente hace una decisiva contribución al tema.

La providencia ordinaria de Dios se ejerce obviamente en el mundo de la libertad, no en el de la naturaleza. Tiene lugar del modo descrito por Morente de un modo tan vívido. Continuamente se nos ofrecen en la vida oportunidades que los hombres podemos aceptar o rechazar. Dios pone delante de nosotros la opción más valiosa, la más conveniente para nosotros. Y así hace cruzar constantemente nuestras vidas, siendo los unos para los otros instrumento del que Dios se sirve para ayudarnos, sin violentar por ello nuestra libertad. Esas opciones u oportunidades son como carteles indicadores. Señalan el camino, pero no nos fuerzan a seguirlo. Mas oigamos el impresionante testimonio de Morente.

"Alrededor de mí, o mejor dicho, sobre mí e independientemente de mí, se iba tejiendo, sin la más mínima intervención de mi parte, toda mi vida. La llamada de Garnier, el encargo del diccionario, el ofrecimiento de la cátedra argentina, este felicísimo encuentro con el padre de un secretario de Negrín, nada de eso había sido ni buscado, ni procurado, ni siquiera sospechado por mí. Yo permanecía pasivo por completo e ignorante de todo lo que me sucedía. Dijérase que algún poder incógnito, dueño absoluto del acontecer humano, arreglaba sin mí todo lo mío. Es más, todo lo que yo hacía o intentaba por propia iniciativa salía mal y fracasaba, las gestiones de la Embajada inglesa, con la Cruz Roja internacional, todos los esfuerzos que había hecho repetidas veces para encontrar trabajo en París, todo había fracasado lamentablemente. En cambio, caíanme como llovidos del cielo precisamente los acontecimientos que menos podía imaginar y en que mi personal iniciativa no tenía la menor parte. Tuve profunda y punzante la sensación de ser una miserable briznilla de paja empujada por un huracán omnipotente"².

"Había aquí una contradicción evidente. Por un lado, mi vida me pertenece, puesto que constituye el contenido real histórico de mi ser en el tiempo. Pero, por otro lado, esa vida no me pertenece, no es, estrictamente hablando, mía, puesto que su contenido viene, en cada caso, producido y causado por algo ajeno a mi voluntad.

No encontraba yo a esta antinomia más que una solución: algo o alguien distinto de mí hace mi vida y *me la entrega*, me la atribuye, la adscribe a mi ser individual. El que algo o alguien distinto de mí haga mi vida, explica suficientemente el por qué mi vida, en cierto sentido no es mía. Pero el que esa vida, hecha por otro, me sea como regalada o atribuída a mí, explica en cierto sentido el que yo la considere como mía. Sólo así cabía deshacer la contradicción u oposición entre esa vida no mía porque otro la hizo, y, sin embargo, mía porque yo sólo la vivo"³.

"Con este pensamiento me pareció haber llegado por fin a la solución más clara y neta del problema de la vida en mí y fuera de mí. La vida, y los hechos de la vida, que Dios providente hace y produce, Dios también nos los da y atribuye. Pero nosotros los aceptamos, los recibimos *libremente*, y por eso son nuestros tanto como suyos. Son *suyos*, porque El es su autor, creador, distribuidor y provisor. Son *nuestros*, porque nosotros *libremente* los aceptamos de su mano"⁴.

El gran valor de estas observaciones estriba en que son vivencias de Morente, experiencias íntimas sobre las que él mismo, en cuanto filósofo, reflexiona. Y llama la atención el desapasionamiento con que trata de examinarse, la curiosidad científica con que se vuelca sobre lo que le iba sucediendo. Se pone al nivel de San Agustín en sus *Confesiones*.

Quizá la terminología propia de la filosofía de los valores permita expresar el fondo del pensamiento moretiano con algo más de precisión. Si distinguimos en la

acción humana entre ser y valor, nos acercamos más a la entraña del misterio.

Todo movimiento o acción procede en último término del primer motor inmóvil, de Dios mismo, fuente de todo ser. En ese sentido Dios mueve o da el ser tanto a la mano que acaricia o bendice como a la mano que aprieta el gatillo del arma homicida. "Dios hace salir el sol lo mismo sobre justos que sobre injustos", dice la Escritura, en un contexto aun más amplio. Todo ser se remite al *Ipsum Esse*. Pero el valor de la caricia o el antivalor del disparo, eso no procede de Dios. Lo vemos más claro aun en el caso negativo. Dios es inocente de todo mal, por definición. Por tanto, el bien o el mal de la acción humana procede exclusivamente de la libertad moral.

En sí mismo, el valor no es, debe ser. Y el antivalor no es; debe no ser. Ese deber-ser o deber-no-ser es algo muy sutil y escurridizo, desde luego. Pero con todo permite distinguir, como hacen los economistas, entre la situación *ex ante* y la situación *ex post*. *Ex ante*, el valor y el antivalor son mero deber. Antes de cometer la acción, valor y antivalor son sólo eso, puro deber, algo que aun no tiene existencia en nuestro mundo, al menos como un hecho o acontecimiento del mismo. Después de la acción, *ex post*, el valor –o antivalor– es algo real, y surge el arduo problema de cómo la axiología ha de someterse al final a la ontología. Sin embargo es la situación *ex ante* lo que ahora interesa, lo que Morente está describiendo; cómo actúa la providencia sin menoscabo de la libertad. Pues lo ontológico de la acción se atribuye a Dios. Lo axiológico de la acción, a la libertad moral. Dios sostiene el ser de la acción. Pero el valor –o antivalor– de la acción es creado *ex nihilo* por el ser libre. Esa es la grandeza de la libertad moral, el misterio de que Dios haya otorgado a un ser finito un cierto poder infinito, creador; *ein Schöffner im kleinem*, decía Hartmann. La Providencia crea el ser de nuestra vida. La libertad crea el valor de nuestra vida.

La situación *ex post* es más complicada y contiene incógnitas que nadie ha conseguido despejar. Por ejemplo, el antivalor realizado o actualizado en la conducta concreta de alguien ya no es mero deber-no-ser. Es algo existente, real, un hecho. Por tanto, en cuanto tal ente o ser, debiera ser atribuido al *Ipsum Esse*. Pero en cuanto algo antivalioso o malo, eso es imposible. Por definición, Dios es inocente de todo mal. Concebir el mal como privación del bien debido, al modo de San Agustín, no resuelve el problema. Más bien lo retrotrae a la situación *ex ante*.

Podemos limitarnos a afirmar esto: la tensión entre el ser y el valor, originada por la situación *ex post*, ha de ser superada de alguna manera. Al final el ser y el valor han de coincidir. Esta es una exigencia metafísica ineludible. Cómo pueda lograrse esa victoria del ser sobre el antivalor que lo contradice es algo de lo que no nos ocupamos ahora. En todo caso está claro que la situación de un ser libre, capaz de hacer el bien y el mal, es por fuerza provisional, inestable. Las cosas no pueden quedar así. La muerte no puede igualar la suerte del hombre honrado con la del malvado.

Esto es precisamente lo portentoso e inaudito de la libertad moral durante el tiempo de la prueba, o sea, mientras es capaz de hacer el mal. Pues es obvio que ya no seremos libres de esa manera, ni en el cielo donde no podremos hacer el mal, ni en el infierno, donde no podremos hacer el bien. Ese momentáneo riesgo que Dios asume, al crear un ser libre capaz a su vez de crear el antivalor, es quizá lo que más intensamente nos hace entrever la magnitud casi infinita –provisionalmente infinita, por así decir– de la libertad moral. Era de esperar que Morente se asomase a este abismo y lo describiese, con tanta unción religiosa como asombro filosófico.

"Una sola cosa tengo mía, mi libre albedrío, mi libertad. No porque Dios no me la haya dado, no, sino porque Dios al dárme la ha renunciado a ella explícitamente. (¿Qué mayor prueba de amor cabe imaginar?). Ninguna criatura es libre más que

aquella que Dios ha hecho libre. Pero en el dar la libertad hay como una necesidad metafísica de no retener ni un ápice de dentro sobre lo que se da (sic). Por eso, la donación de la libertad es la más grande que Dios ha podido hacer, porque en ella icolmo del amor! Dios da hasta la posibilidad de la ingratitud nuestra. La libertad es un don tal que confiere al que la recibe la posibilidad de revolverse incluso contra quien la da. Pues hasta ese don tan peligroso para el donante nos ha dado Dios"⁵.

Ni García Morente, ni nadie, ha resuelto el insondable enigma. Pero el investigador que se acerque a este tema, no podrá ya pasar por alto la aportación –vívda y pensada– del excepcional observador que fue nuestro entrañable y admirado filósofo.

3.- *Los ideales de la Hispanidad.*

Morente quiere definir la hispanidad como concepto propio de la filosofía de la historia, es decir, la finalidad objetiva, la razón de ser de España en la historia universal. La tarea del historiador es describirnos los diversos "sujetos" que se suceden en el tiempo, sean seres humanos o sociedades. La tarea del filósofo es definir la "persona". "El sujeto es la unidad de una vida en un momento determinado de su desenvolvimiento temporal. La persona es la unidad totalitaria de esa vida, fuera y antes de los períodos en que se realiza"⁶. "En la historia de España cada época tiene su unidad temporal, su sujeto. Pero la persona o cuasi persona de España es justamente lo idéntico entre todos esos sujetos sucesivos"⁷.

La respuesta morentiana es neta, contundente, audaz. "El sentido profundo de la historia de España es la consustancialidad entre la patria y la religión. O sea, que para los españoles no hay diferencia entre la patria y la religión. Servir a Dios es servir a España; servir a España es servir a Dios. En la trayectoria de la historia de España no existe dualismo entre el Cesar y Dios. Porque España, la nación española, es –por esencia– servicio de Dios y de la Cristiandad en el mundo"⁸.

Estas afirmaciones de Morente en 1942 contrastan violentamente con lo que los españoles estamos acostumbrados a oír en 1988. En primer lugar, ha habido un Concilio, que ha supuesto para la Iglesia el abandono de los estados confesionales, y entre ellos el nuestro. Y España se ha dado una Constitución en la que se reconoce, no sólo el pluralismo político, sino también el religioso. Y por supuesto, estos dos acontecimientos merecen sin reservas una valoración positiva.

Pero eso no impide que intentemos ir más allá de lo que pudo haber de anecdótico o circunstancial en estas ideas de Morente. Pues es patente que late en ellas un espíritu, un mensaje que será válido siempre y en todas partes. Y es eso lo que nos interesa extraer, prescindiendo de lo históricamente condicionado por las vicisitudes concretas de la vida de Morente, por dramáticas que hayan podido ser. No tengamos, pues, rebozo en recordar un pasaje aun más atrevido y escandaloso que el anterior.

"La hispanidad se representa ante sí misma y ante los otros como una misión, como una vocación divina, que consiste en purificar, en despojar, en desnudar de materialidad y de vida temporal la persona humana, tanto la individual como la nacional y la ecuménica o mundial. La hispanidad es el ascetismo de la persona. Es el afán de cada persona singular por llegar cuanto antes a ser quien es, anticipando lo más posible en esta vida la pura inmaterialidad e intemporalidad de la gloria eterna"⁹.

Se dirá que Morente está confundiendo la hispanidad con el ideal evangélico. Por supuesto, así es. Pero lo que nos importa es ver cómo Morente sintió ese ideal. Lo

cual exige comprensión para la doble exaltación que aletea bajo sus vibrantes palabras.

En efecto, de una parte, la euforia de los vencedores, de los victoriosos, y más en una guerra civil. El era ateo declarado y etiquetado como "de izquierdas", aunque siempre moderado y caballeresco en su conducta. Ortega y él tenían sillón reservado en las tertulias de la Institución Libre de Enseñanza. Los demás se sentaban donde podían. Ortega era el brillante retórico; Morente, el concienzudo filósofo. Ambos se complementaban. El asesinato de su yerno, única y exclusivamente por odio a la religión, produjo un decisivo impacto en las convicciones más íntimas de Morente. El espectáculo de la barbarie en Madrid en el otoño de 1936 le remueve aun más la conciencia. Incluso ese terror desatado le alcanza a él mismo y tiene que huir a Francia, abandonando familia, honra y hacienda. ¿Se puede reprochar, por cambiar de ideas políticas, a un hombre siempre honrado y respetuoso con todos, y que de pronto se siente perseguido absurdamente, sin posible justificación ni motivo?

Y por otra parte, tengamos presente su extraordinaria vivencia interior, en cuyo alcance y significado no entramos aquí, pero que en todo caso hicieron de él un converso, con toda la carga emotiva de ilimitado entusiasmo que suele darse en estos casos. Y ello a pesar de ser él un hombre pausado, calmo y reflexivo, de lo cual da amplias pruebas en su célebre relato del "Hecho extraordinario".

De acuerdo. El ideal de santidad o perfección evangélica no es para los españoles. Es para todo el mundo. Pero la historia de España está ahí, y no se puede negar más de lo que se puede negar la luz del sol a las doce de la mañana. Ahí está la lista de nuestros santos. Ahí está la epopeya de la evangelización de América, llevada conjuntamente por España y Portugal, es decir, por Hispania, en el sentido originario de esta palabra.

También hemos de conceder que el ideal de la *cit  de Dieu* es irrealizable en este mundo. Reconocerlo así fue una de las adquisiciones del Concilio. El reino de Dios tendrá su cumplimiento cabal en el cielo. Mientras tanto, el pluralismo y la tolerancia se imponen como norma de convivencia en este mundo. Si los españoles acristianos son capaces de crear en los siglos futuros un patrimonio de arte, de cultura, de espiritualidad comparable al acumulado desde la Reconquista por los españoles cristianos, ¡enhorabuena! Eso redundaría en gloria y honor de España. Pues la civilización cristiana en España es una de las cumbres más altas de toda la historia universal.

La tolerancia tiene doble dirección. Alguien puede tener la tentación de ridiculizar o caricaturizar las nobles palabras de Morente sobre la hispanidad. Eso demostraría muy poca amplitud de miras, demasiada estrechez de corazón. La vida y la obra de Morente, tomada en su conjunto, es precisamente uno de los tesoros recientes del cristianismo español. Ignorarlo o silenciarlo intencionadamente, o bien menospreciarlo, eso nunca conducirá a algo positivo. La injusticia perjudica más al que la hace que al que la sufre, decía Platón. En efecto, si alguien me insulta, mi estatura moral no aumenta ni disminuye por ello. Más bien es el agresor el que se rebaja como persona. Ciertamente que el reino de Dios no es de este mundo. Pero la hispanidad, en el sentido de Morente, es una gloria histórica de la entera humanidad. ¿Qué tolerancia podremos reconocer a los que pretenden –tan abundantes en nuestros días– nada menos que cambiar la historia por el burdo sistema de ignorarla o distorsionarla?

Pero hechas estas obligadas salvedades, volvamos a lo esencial. Morente vió claro que el ideal religioso es la culminación del sentido de la vida humana, tanto en la

persona como en la sociedad. Las referencias a determinado pueblo o a determinada época pueden dejarse ahora de lado, por accesorias o circunstanciales. Lo que nos quiere decir en definitiva Morente es perfectamente expresable e integrable en una axiología, es decir, en una filosofía de los valores, donde éstos son presentados como fines objetivos (*Zwecke*), si bien sea cierto que Morente no precisó o situó el lugar o función que corresponde a Dios como fundamento de todo valor.

Morente conocía perfectamente la *Materiale Wertethik* de Scheler. Fue una verdadera lástima que no se le encargase la traducción publicada por Revista de Occidente. Lo hubiera hecho con la maestría con que hizo accesible al lector español la dura prosa de Kant, Brentano o Spengler. Desconozco en cambio si leyó la *Ethik* de Hartmann. Lavelle, en su revista de autores, cita los "Ensayos sobre el progreso" de Morente. Parece ser que su intención era dedicarse a conciliar Scheler con Santo Tomás, o, más exactamente, a buscar una síntesis entre la tradición ética cristiana y lo que hay de aprovechable en las aportaciones de la moderna filosofía de los valores. Su prematura muerte frustró el proyecto, para cuya realización él estaba más capacitado que nadie. Hagamos, pues, algunas reflexiones sobre el papel de lo religioso dentro del contexto de lo axiológico.

Hay acuerdo general en que los valores de lo santo o lo sacro representan la cúspide de cuantos valores el hombre percibe o puede actualizar en su conducta. Pero hay también dos modos diversos de concebir a Dios como fuente u origen de todo valor. Estos dos enfoques se aprecian ya en la siguiente afirmación de Scheler, el cual, tras rechazar el voluntarismo escotista, alaba las teorías que ponen "el bien, no ya en la voluntad de Dios, sino en su esencia (*das Wesen Gottes*, Tomás de Aquino) y aun mejor en aquellas concepciones más profundas según las cuales toda conducta es buena en Dios (*amare in Deo, velle in Deo, credere in Deo*)"¹⁰.

El enfoque que prefiere Scheler es de tipo material. Los valores se jerarquizan u ordenan según la "altura" y en lo más elevado de esa dimensión está Dios. La valiosidad desciende de arriba abajo. Cuanto más cercano a la Divinidad está un valor, será tanto más alto o valioso. Cuanto más alejado, tanto menos valioso o más bajo. Por eso los valores de lo santo se confunden en definitiva con Dios. "Todos los demás valores son sólo símbolos de lo santo"¹¹.

Pero esta concepción que pone a Dios como el primer o más alto valor de la escala tropieza con la irreductibilidad de los valores en su contenido o materia. Cada valor es valioso por sí mismo. Ninguna materia valiosa otorga valiosidad a otra. La justicia no es la justificación axiológica de la gratitud, ni ésta lo es de la laboriosidad, y así sucesivamente. Los valores no se comunican entre sí el hecho de valer o valiosidad. La literatura alemana distingue entre el valor con materia propia *-Wert-* y el hecho formal de valer, abstracción hecha del contenido *-Geltung-*. Al identificar a Dios con los valores de lo santo, Scheler define a Dios como un valor material más. Está confundiendo por tanto *Wert* con *Geltung*. Más bien hemos de atribuir a los valores de lo santo el contenido de ciertas conductas humanas. Y podemos colocar esas materias valiosas en lo más alto de la escala. Pero la valiosidad o *Geltung* hemos de pensarla como algo formal, desprovisto de materia.

O sea, Dios no es el valor supremo o más alto en la escala, pues eso sería un valor material más, una perfección real de Dios, pero no el origen del valor. Por eso es preferible el enfoque formal, que es justamente el que más sintoniza con las observaciones de Morente. El origen de todo valor, lo que da valor a todo lo demás, el hecho mismo de valer o valiosidad no puede ser a su vez un valor material. Ese *Valor valorum* del que estamos hablando ha de tener carácter formal.

Si el *Valor valorum* no es un valor ¿qué podrá ser entonces? Aquí vemos como Scheler pasó precipitadamente sobre la doctrina de Santo Tomás. Lo verdaderamente profundo no es imaginar a Dios en lo alto de la escala como el primer valor material, sino fuera de la escala. Lo que da valor a los valores es sencillamente el *Ipsum esse*. Si el origen de los valores materiales fuera a su vez un valor, incidiríamos en un *regressus ad infinitum*. Y quedaría siempre pendiente el problema de la objetividad de los valores, es decir, la apoyatura de los valores en el ser. Permaneceríamos en la insuficiente postura de LeSenne, para el que los valores valen, pero no son. Y de sobra sabemos que, si no son, nada son. A lo sumo, capricho o fantasías subjetivas. Su deber-ser o finalidad sería meramente ficticio.

Así pues, *das Wesen Gottes* es justamente el *Ipsum esse*. Y ahí hubiera debido pararse Scheler, sin querer ir más allá. Scheler no supo afrontar nunca de modo adecuado las relaciones entre axiología y ontología, y no es extraño que llegue luego a concepciones aberrantes sobre la persona. La soldadura entre el ser y el valor se alcanza formalmente, por así decir. Hay que pasar por el concepto intermedio y provisional de *Valor valorum*, *Geltung*, valiosidad, validez, o como queramos llamarlo.

No es posible aventurar, como es obvio, que ésta fuese la solución que Morente hubiera dado al problema en su intento de conciliar a Scheler con Santo Tomás. Pero merece la pena señalar que el giro formalista de esta solución sintoniza en cierto modo con la mentalidad kantiana, alérgica para lo material y proclive a lo formal. Y Morente estuvo imbuido de esa mentalidad formalista por la gran familiaridad que tenía con la filosofía de Kant. No se trata, como es lógico, de lo que Kant entendía en concreto por lo formal o lo material, sino de la *forma mentis*, del enfoque que se da a las cuestiones. Y en ésta que nos ocupa se precisa justamente un enfoque más formal que material.

La identificación que Morente hace entre la hispanidad y el ideal evangélico puede interpretarse también como un alegato, como una arenga. "No caigais vosotros, jóvenes, en el descuido de ignorar nuestra historia. Sólo así, conviviendo en el presente, con la imaginación, con el pensamiento, por el amor, con las obra y las ilusiones de nuestros antepasados, sólo entroncando vuestras vidas de hoy con la vida continua, ininterrumpida de la España perenne podréis asumir con serena resolución los deberes que va a imponeros el futuro. Si queréis servir a España –como no podéis menos de quererlo– empezad por conocerla bien, para amarla mejor, y para que vuestro pensamiento del futuro y vuestra acción en el presente no sean ruptura con el pasado histórico, no sea infidelidad a la secular esencia hispánica de nuestra patria, sino continuación y perfeccionamiento de la vocación eterna que Dios ha impuesto al hombre español"¹².

Y entonces podemos hacernos la siguiente pregunta: ¿Verdaderamente está agotado el venero de santidad, de cristiandad, de heroísmo religioso en el solar hispano? ¿Será cierto ahora, en 1988, que España ha dejado, por fin, de ser católica? Creó que la vida misma de Morente contesta bien a este interrogante. No. No es nada probable que el filón esté exhausto. Lo sorprendente de nuestra historia es lo que justo brilla en la vida de Morente. Donde menos podía esperarse, cuando menos podía suponerse, ahí precisamente es donde suele encenderse la llama que parecía extinguida para siempre. Pienso que muchos jóvenes de nuestros días vibrarán con el mensaje de Morente, en cuanto le conozcan. El mensaje de toda su vida y toda su obra, que concluye con su apasionada defensa del ideal hispánico.

Decía antes que por *Hispania* entendemos también Portugal, con su gloriosa historia de misioneros y de santos. Pero en realidad deberíamos ir más allá. Pensemos

en Europa, en cuyas instituciones acaban de entrar España y Portugal. Decía Scheler: *Also der Mensch glaubt entweder an Gott oder er glaubt an einen Götzen. Kein Drittes!*¹³. El ídolo al que parece adorar el europeo occidental en nuestros días es el materialismo, el hedonismo, el ansia de placer inmediato. Podemos repetir la pregunta. ¿Está agotado el venero de espiritualidad en Europa? Tampoco lo creo. Es imposible sepultar una civilización como el cristianismo europeo, a menos que ocurra una catástrofe similar a la desaparición de la cristiandad en el norte de África. Ya Scheler habló de la reconstrucción cultural de Europa sobre la base de sus ancestrales valores cristianos¹⁴. Y más recientemente hemos escuchado la sentida llamada de Juan Pablo II en la Catedral de Santiago de Compostela: "¡Europa, sé tu misma!"¹⁵. También Morente fue profundamente europeo y contribuyó a acercar Europa a España con sus inolvidables traducciones. No. Tampoco la veta cristiana está perdida para siempre en Europa. Nuestros jóvenes siguen estando atentos a estos mensajes de espiritualidad; apasionados como el de Morente recién converso, pero en todo caso refrendados con el marchamo de una conducta ejemplar.

"Cuando García Morente, en esta asamblea que comentamos, inquiría qué nueva preocupación universal podría substituir a aquella de la conquista de la libertad individual, que durante varios siglos ha dado su acento a la cultura humana, se le podría responder que esta preocupación nueva será, sin duda, la de liberarse del dolor físico, del dolor del individuo y de la especie, que es nuestra verdadera esclavitud"¹⁶.

Difícilmente se hubiera contentado Morente con una respuesta tan pobre y alicorta como la que aquí ofrece Marañón. La verdadera esclavitud no es el de dolor, sino el mal. El sufrimiento material, la enfermedad, la pobreza y la indigencia, todo eso, no sólo no rebaja al hombre que sabe aceptarlo, sino que le eleva a la zona más alta de lo valioso, le da ocasión –no siempre aprovechada, por cierto– de vivir los más excelsos valores religiosos. Lo que esclaviza al hombre, desviándole de su finalidad objetiva, arrebatándole el sentido de su vida, es el antivale, el pecado, la perversión axiológica, o como queramos llamarlo. Así pues diremos que Morente mismo contestó a su propia pregunta años más tarde. La única preocupación universal digna de este nombre sería, en todo caso, "la aspiración a la vida eterna en el seno de Dios"¹⁷. Aunque esa sublime aspiración sólo la sientan en su corazón unos pocos seres excepcionales como Morente, será sin embargo, la preocupación verdaderamente *universal*. Precisamente por eso Morente, y los que alcanzan su talla, serán siempre hombres verdaderamente universales. Se convierten en ejemplos de humanidad.

4.- *La fundamentación de la matemática.*

Morente procuró siempre estar informado de los avances científicos, si bien en aquella época existía mucha menos comunicación entre filosofía y ciencia que en nuestros días. Sabido es que, delante de Gödel, un conferenciante repitió con toda inocencia la manida frase de Kant: desde los tiempos de Aristóteles no ha habido progresos en lógica. Pero cuando Morente hubo de referirse ocasionalmente a temas de física o matemática lo hizo con rigor y seguridad. Más aun, con asombrosas dotes didácticas, de lo cual son buena prueba las dos citas que siguen.

"He aquí un teorema de física elemental: un rayo luminoso que cae sobre una superficie plana forma un ángulo de reflexión igual al ángulo de incidencia. Todo el mundo sabe que se llama ángulo de incidencia al formado por el rayo luminoso y la perpendicular al plano en el punto de intersección del plano con el rayo. A esta

perpendicular se le da el nombre de normal. Pues bien: Arquímedes conocía este teorema de física. Mas si se varían un poco los términos, y en lugar de un plano se supone una superficie curva, ya Arquímedes no sabía cuál era el ángulo de incidencia y cuál el de reflexión. Claro que experimentalmente pudo haber averiguado, y acaso averiguase, la dirección seguida por el rayo luminoso reflejado. Pero en este caso tendría de esa dirección un conocimiento contingente, vulgar, en suma, y no científico. ¿Qué le faltaba, pues, a la física antigua para obtener de este problema una solución científica exacta? Faltábale matemática, faltábale conocimiento matemático. No sabían los antiguos cuál es la normal de una superficie curva en un punto. No podían, por tanto, saber cuál era el ángulo de incidencia ni cuál el ángulo de reflexión de un rayo luminoso cayendo sobre una superficie curva. Tuvo la física que esperar a que la normal de una superficie curva en un punto fuese definida como la perpendicular al plano tangente en ese punto para poder conocer científicamente la ley de la reflexión y descubrir la teoría de los focos¹⁸.

El segundo ejemplo nos introduce en nuestro tema. "La geometría y la aritmética no son dos ciencias paralelas, separadas por ese espacio que separa a las paralelas. No; sino que son dos ciencias que se compenetran mutuamente. Y justo fue Descartes el primer matemático que abrió el paso entre la geometría y la aritmética, o mejor dicho, entre la geometría y el álgebra; porque Descartes inventó la geometría analítica, que es la posibilidad de reducir las figuras a ecuaciones, o la posibilidad inversa de convertir una ecuación en figura. Más adelante Leibniz remacha, por decirlo así, esta coherencia o compenetración íntima de la geometría y la aritmética o el álgebra, en el cálculo infinitesimal. Porque entonces encuentra, no solamente como Descartes, la posibilidad de transitar mediante leyes unívocas de las ecuaciones a las figuras y de las figuras a las ecuaciones, sino la posibilidad de encontrar la ley de desarrollo de un punto en cualesquiera direcciones del espacio. Esta posibilidad de encerrar en una fórmula diferencial o integral las diferentes posiciones sucesivas de un punto cualquiera según el recorrido que él haga es, pues, el remate perfecto de la coherencia entre la geometría y la aritmética"¹⁹.

La geometría está ligada al espacio y la aritmética al tiempo. Y Morente, educado en el neokantismo de Marburg, sabía muy bien que el tiempo es mucho más básico o fundamental que el espacio. Este condiciona sólo nuestra percepción externa; aquél, toda percepción, tanto externa como interna. Es decir, la aritmética es lo más radical y primario de todo el edificio matemático, con sus múltiples cálculos. La fundamentación de la matemática tiene que ser dilucida por la teoría de números, o sea, la que se ocupa del conjunto N de los números naturales 1,2,3,4...; la que Peano concretó en sus célebres cinco axiomas.

Sobre la fundamentación de la matemática se decantaron en el primer tercio de nuestro siglo tres grandes escuelas: logicismo, intuicionismo y formalismo. Morente simpatizó obviamente con el intuicionismo, que considera a Kant como su punto de arranque. Y expuso las razones intuicionistas con su habitual maestría. "Ya dije, al hablar del espacio, que concepto es una unidad mental que comprende una multiplicidad de cosas. El concepto de vaso comprende éste y otros muchísimos iguales o parecidos que hay en el mundo. Concepto es, pues, una unidad de lo múltiple. Pero el tiempo no es concepto en este sentido, ni mucho menos; porque no hay muchos tiempos, sino un solo tiempo. Si nosotros hablamos de múltiples tiempos, no es en el sentido de que haya múltiples tiempos, sino en el sentido de trozos, partes de uno y el mismo y único tiempo. El tiempo, pues, es único. La unidad y la unicidad del tiempo lo cualifican como algo de lo cual no podemos tener concepto, sino

solamente intuición; nosotros podemos intuir el tiempo, aprehender inmediatamente el tiempo, pero no pensarlo mediante un concepto, como si el tiempo fuese una cosa entre muchas. El tiempo no es, pues, una cosa que pueda pensarse mediante conceptos, sino que es una pura intuición²⁰.

Esta intuición del tiempo no es empírica o a posteriori, o sea, al modo como aprehendemos colores con la vista o sonidos con el oído, sino que se trata de una intuición pura o a priori. Noción verdaderamente sutil y rebuscada, sobre la que se han derramado toneladas de tinta. Pero no vamos a ocuparnos de la obsoleta polémica entre idealistas y realistas. Tras los trabajos sobre semántica realizados por Tarski la cuestión ha sido dilucidada con el triunfo del más rancio realismo aristotélico y tomista. La filosofía crítica de Kant, que en el fondo es un idealismo, aunque mitigado, ha sido superada, al menos en este aspecto gnoseológico. Lo que ahora nos ocupa es algo mucho más concreto y específico: la tesis de que la matemática tiene un elemento material, intuitivo, no reducible a lo meramente formal. Aunque no es nada fácil decir en qué consiste el contenido intuido, y refutar así la doctrina logicista de Frege y Russell, según la cual todos los cálculos se reducen a aritmética y la aritmética se reduce a lógica. La entera matemática sería una extensión de la lógica, meramente formal y donde no hay nada intuitivo o material.

Pronto se descartó el espacio como posible base intuitiva. La geometría se reduce a aritmética. Y además Kant pensaba en el espacio euclídeo tridimensional. Pero hay geometrías no euclídeas y espacios de más de tres dimensiones. La base intuitiva del número hay que buscarla en la naturaleza del tiempo. Claro que el número natural ha de ser entendido entonces en su sentido ordinal, y no cardinal. "Lo intuitivo en el tiempo es justamente el orden, según el cual, el pasado carece ya de existencia mientras que lo único existente es el presente que sucede al pasado. No intuimos duraciones, sino sólo el instante presente. Ciertamente, una vez introducida la unidad de tiempo, podemos hablar del futuro. Por eso implica ir más allá de lo directamente intuido, que se reduce a observar como el pasado se hunde en la nada, mientras el presente nace a la existencia"²¹.

Sobre esta base, Brouwer, fundador del intuicionismo moderno, se alzó contra las tesis logicistas de *Principia Mathematica*, que parecían imponerse. "El tiempo, o mejor el apriorismo temporal del ser humano, parece que desempeña un papel absolutamente necesario en la posibilidad intrínseca de esta intuición... Por tanto, en el intuicionismo los números naturales no se deducen *lógicamente* como en el logicismo, ni se postulan existencialmente en unos axiomas como los de Peano, sino que se construyen inmediatamente en la mente del matemático y su valor objetivo o su verdad se basa directamente en la evidencia de la intuición"²².

Pero el intuicionismo tropieza con un escollo insalvable. La teoría de la relatividad especial, establecida por Einstein con universal aceptación, mantiene que nuestro cosmos es finito en tiempo y espacio. Pero la serie de los números es ilimitada. El conjunto N tiene primer término, ya sea éste el 1 o el 0, pero carece de último término. Es esencial que siempre esté abierta la posibilidad de añadir un término más. Supuesto que nuestro cosmos consta de n cronones ¿de qué sería intuición el número $n+1$?

El formalismo de Hilbert surgió como un intento de superar tanto a Russell como a Brouwer. Y como es sabido quedó empantanado cuando Gödel publicó su célebre teorema. Por otra parte también el logicismo había sucumbido ante las objeciones que se le hicieron. Así pues, el problema de la fundamentación de la matemática sigue en pie y nadie lo ha resuelto hasta ahora. Morente se vería obligado

en nuestros días a defender con menos ardor lo que había aprendido en Marburg.

Pero de las controversias entre logicistas, intuicionistas y formalistas podemos extraer un tema que probablemente agradaría a Morente. Es éste: ¿qué significación atribuir al infinito matemático como una noción que designa a Dios mismo? ¿O que realidad puede corresponder a la noción que el matemático tiene en su cabeza cuando piensa en el infinito matemático?

Me permitiré repetir aquí la tesis esbozada en *Finito e Infinito*.

En su intento de reducir la matemática a lógica Russell interpretó el axioma del infinito en sentido actual, como si se tratase de una realidad existente. "No puede afirmarse que sea *cierto* que en nuestro mundo hay conjuntos infinitos. La asunción de que los hay es lo que llamamos axioma del infinito"²³. Y este axioma nunca falta en una axiomática de la teoría de conjuntos, ya sea la de Zermelo-Fraenkel o la de von Neumann-Bernays-Gödel. La desventura de tomar nuestro mundo como si fuese de hecho infinito es aun más patente en el llamado axioma de elección, donde se supone que podemos tomar uno a uno todos los miembros de dos conjuntos infinitos para saber cuál de ellos es mayor.

Todo esto puede parecer absurdo y descabellado, pues choca contra los datos seguros de la física. La teoría de la relatividad nos dice que nuestro espacio-tiempo es limitado, cae bajo una determinada cota. Y la mecánica cuántica nos asegura que tanto espacio como tiempo son discontinuos, y denominamos hadrones y cronones a las unidades mínimas e indivisibles respectivas. ¿Qué se puede esperar de axiomas tan fantásticos? Pues lo extraordinario del caso es que, si se aceptan como válidos, se hace posible justificar todo el edificio de la matemática, unificándolo en la teoría de conjuntos axiomatizada. Tanto que los matemáticos ordinarios, o sea, los que no se preocupan de los abstrusos e inútiles problemas de la fundamentación de su ciencia, presentan sin otras ceremonias el axioma del infinito, lo dan por bueno sin más, y de ahí proceden en sus demostraciones sin mayores escrúpulos de conciencia científica.

Lo que se propone en *Finito e Infinito* no es, por supuesto, suprimir el axioma del infinito. Pues si en algo están de acuerdo todos los matemáticos es en que, si falta tal axioma, se derrumba el entero edificio de la matemática. Quedaría en el aire la verdad de "dos y dos son cuatro", por referirnos a lo que el vulgo toma como paradigma de lo evidente. Pero, si dos y dos son cuatro, es porque previamente hemos postulado el increíble cuanto indispensable axioma del infinito.

Lo que se propone es cambiar el candidato a infinito matemático. El conjunto N no puede ser admitido como tal. No hay un número infinito de números naturales. Alef-cero, el primer número transfinito de Cantor, es en realidad finito. La noción de "infinito enumerable" es contradictoria. Si un conjunto es infinito, no es numerable. Y si es numerable, no es infinito. Y otro tanto cabe decir de la expresión "infinito potencial". La infinitud es pura actualidad, exclusión de toda posibilidad aun no realizada, total plenitud de ser. Ciertamente que el conjunto N se nos presenta como ilimitado por la derecha. Pero ilimitación no es lo mismo que infinitud.

N es concebido como un conjunto de entes finitos, palotes, por ejemplo, como le gustaba imaginar a Hilbert. Los palotes son finitos en el espacio. Tienen un cierto grosor. Además entre cada dos palotes sucesivos hay un hueco, un intersticio. No se solapan, ni pueden hacerlo. Se confundirían, dejarían de ser palotes individualizados y no podríamos contarlos. Pero si son finitos ¿cómo esperamos alcanzar la infinitud a base de acumular finitos? Si algo es finito en un aspecto, lo será en todos. Y si algo es infinito en una dimensión, lo será en todas. Lo absurdo es concebir un híbrido de finito e infinito, como se hace en la tradicional presentación de N como infinito

actual. No puede haber una infinitud de seres o cosas finitas.

Por otra parte, lo infinito en lo grande, que imaginamos como ilimitación, debería ser acompañado por lo infinito en lo pequeño, o sea, la continuidad. Así ocurre al menos en nuestro mundo. Precisamente porque el espacio consta de hodones discontinuos y discretos, su número está tasado. Si se pueden contar los hodones, por ser discretos, el número de ellos caerá bajo una cierta cota. Y otro tanto cabe decir de los cronones. Los datos de la teoría de la relatividad y de la mecánica cuántica son convergentes. Es esperable por tanto que infinitud y continuidad vayan juntas también.

Todo esto nos conduce directamente al nuevo candidato a infinito matemático, o sea, al conjunto R de los números reales. Posee la plenitud, la continuidad. No está bien ordenado, según el criterio de Zermelo, ni nadie conseguirá jamás ordenarlo de ese modo. No es numerable, como sabemos desde que Cantor lo demostró con el procedimiento de la diagonal. No tiene límites, ni a la izquierda ni a la derecha. No tiene primer término ni último término, justamente porque hay continuidad y los palotes se solapan sin dejar hiatos. Los números irracionales cubren precisamente los agujeros dejados por los números racionales, como sugirió Dedekind. Y si no es numerable, diremos que es único. Ni siquiera cabe asignarle el cardinal 1, lo que implicaría la posibilidad de iteración.

El nuevo candidato a infinito matemático puede hacer todo lo que se espera de N , como axioma indispensable en la teoría de conjuntos. Supuesta la existencia de R , la de N está asegurada; incluso de un conjunto N carente de último término. No hay ningún "problema técnico" en este sentido. No hace falta que el matemático modifique sus demostraciones habituales y rutinarias. Basta que, al enunciar el axioma del infinito, ponga R en vez de N . Pues de R podemos extraer N cuantas veces queramos, sin que la infinitud de R padezca por eso. Más aun, la existencia de N no enriquece a R . Es decir, la existencia o inexistencia de N es en el fondo irrelevante. De un modo un tanto burdo, pero en todo caso expresivo, la relación entre R y N queda reflejada en la fórmula

$$\infty \pm K = \infty$$

Una mente filosófica, como la de Morente, no sería capaz de pararse aquí. Se haría la obvia pregunta. ¿Qué realidad puede corresponder a esta noción de conjunto R , que el matemático concibe nítida y precisa?

Caben tres respuestas:

- a) Nada. No corresponde nada. Se postula la existencia de R y se consigue el impresionante resultado de justificar toda la matemática a partir de la nada. Pues R es sólo una idea, un producto más de la fértil imaginación humana, una idea, como pueden serlo Blancanieves o D. Quijote. La verdad de la matemática se debe a la feliz ocurrencia de un desconocido, pues ni siquiera sabemos quién fue el primero en tenerla; y por pura casualidad.
- b) El conjunto R es algo más que una idea subjetiva humana, y por tanto cambiante. Es una idea platónica, eterna. Las ideas platónicas son algo objetivo, si bien con una realidad peculiar, distinta de la que nos ofrece la experiencia, o sea, lo real-actual. Las ideas platónicas poseen una existencia real-ideal, como decía Hartmann. Pero tampoco hay que postular una mente que piense esas ideas platónicas, lo que nos llevaría a Dios. Las ideas

platónicas subsisten como tales ideas, como lo real-ideal.

- c) El infinito matemático denota a Dios, en el sentido semántico estricto de "denotar". Es un modo de concebir la Divinidad. No es el único nombre de Dios. También lo son motor inmóvil, ser necesario, acto puro, *Ipsum esse* o *Valor valorum*. Pero es el nombre más inmediato, el más prioritario, el que condiciona nuestra lógica en su misma raíz. Y es también el que más nos informa sobre la dependencia del finito respecto del infinito.

La tercera opción no puede ser más comprometida. Sugiere que el matemático, al escribir el libro de su ciencia, comienza en realidad así: existe Dios. Pero esta audacia no asustaría probablemente a un pensador dispuesto a llegar hasta el final en la búsqueda de la verdad, como toda su vida lo fue García Morente.

NOTAS:

- (1) Cfr. José María Mendez, *Valores éticos*, Seg. Ed. Estudios de Axiología, R. Magos 18, Madrid, 1985, Cap. II, H.
- (2) Mauricio de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, Terc. Ed. Madrid 1956, Espasa-Calpe, pág. 66.
- (3) O.c., pág. 70.
- (4) O.c., pág. 79.
- (5) Manuel García Morente, *Ejercicios Espirituales*, Madrid 1961, Espasa-Calpe, pág. 157 y 158.
- (6) Manuel García Morente, *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*, Discurso apertura curso 1942-43 en Universidad Central, Madrid 1942, pág. 44.
- (7) O.c., pág. 45.
- (8) O.c., pág. 78.
- (9) O.c., pág. 82.
- (10) Max Scheler, "*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*", Francke Verlag, Bern 1966, pág. 220.
- (11) Max Scheler, "*Formalismus*", pág. 126.
- (12) Manuel García Morente, *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*, Ed. cit. pág., 85.
- (13) Max Scheler, "*Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*" en *Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag, Bern 1968, pág. 399.
- (14) Cfr. "*Vom kulturellen Wiederaufbau Europas*" en *Vom Ewigen im Menschen*, pág. 403.
- (15) *Mensaje de Juan Pablo II a España*, BAC, Madrid 1982, pág. 259.
- (16) Gregorio Marañón, *Raíz y decoro de España*, Espasa-Calpe, Madrid 1973, pág. 79. Se alude a una reunión en Madrid del Instituto de Cooperación Intelectual de la extinta Sociedad de Naciones.
- (17) Manuel García Morente, *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*, Ed. cit., pág. 48.
- (18) Manuel García Morente, *La Filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, pág. 42.
- (19) Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de Filosofía*, Ed. Losada, Buenos Aires 1981, pág. 267 y 268.
- (20) O.c., pág. 265 y 266.

- (21) José María Méndez, '*Finito e Infinito*' Estudios de Axiología, R. Magos 18, Madrid, 1981, pág. 83 y 84.
- (22) Alberto Dou, *Fundamentos de la Matematica*, Ed. Labor, Barcelona 1974, pág. 116 y 117.
- (23) Bertrand Russell, "*Introduction to Mathematical Philosophy*", Allen und Unwin, London 1948, pág. 77.

VIVENCIA DE ALGUNOS VALORES RELIGIOSOS EN GARCIA MORENTE

Por Lydia Jiménez

Deliberadamente he escogido ese título de escaso alcance teórico para encontrarme con más holgura en el aspecto práctico de una parte de lo que fué la vida de García Morente después de su conversión: algunas de sus vivencias religiosas.

Por otro lado, ese título apunta a uno de los ámbitos más atendidos y acariciados por García Morente en la apreciación del valor integral de una persona: la *vivencia* de aquello en que decía crezer y que daba sentido a su vida: ser siempre aquello que se debía ser. Y ésto lo valoró así lo mismo antes que después de su conversión. El arraigamiento de esta actitud valorativa en él podría venir propiciado, en el orden intelectual o justificativo teórico, por la asimilación de la función real de la razón práctica kantiana, en la que Morente tuvo una de sus primeras y más socorridas estribaciones mentales y que arrojaba toda tendencia o iniciativa de perfección ética. Recordemos que para Kant las exigencias de la razón práctica conducían a "la voluntad de santidad, voluntad libre, regida por el Supremo Hacedor, que es Dios, en donde lo ideal y lo real entran en identificación"¹. Según lo exponía el propio García Morente, la santidad, para Kant, era el "cumplimiento perfecto de imperativo incondicionado, categórico, de la ley moral"². Aunque en época posterior no comparta esta fundamentación de la religión en la moral, es interesante constatar que García Morente veía entonces que con esta doctrina "Kant se adelanta a su tiempo considerablemente. El siglo XVIII no supo más que admitir o rechazar la fe religiosa. Kant, empero, abrió un nuevo y fecundo campo a la filosofía, invitándola a comprender y explicar una radical y fundamental manifestación del espíritu humano"³, es decir, lo religioso. Para confirmar estas afirmaciones de Morente, bastaría echar una mirada a la influencia que la doctrina de la razón práctica tuvo en las corrientes teológicas alemanas posteriores al supuesto derrumbamiento de la metafísica por obra y gracia de la razón pura. A algunos teólogos alemanes se les llegó a echar en cara que utilizaban la razón práctica como un *Deus ex maquina* para todas las más difíciles cuestiones de fundamentación teológica. En cualquier caso, se debe tener en cuenta que entre las bases mentales de Morente estaba más adentrado Kant mismo que las doctrinas del Neokantismo que él estudió en Magburgo.

Otra estribación bien arraigada, y que venía de filosofías casi contemporáneas a García Morente, era la del concepto o noción de vida auténtica. En los ensayos sobre el progreso y sobre la vida privada no se hace más que insistir en los peligros que amenazan esa autenticidad. Los "filisteos del progreso" se enorgullecen con la velocidad y la prisa que, de hecho, enajenan y matan esa posible y deseable densificación de la vida interior. El mundo se trueca en espectáculo en vez de ser habitáculo. Se quiebra la manera humana de habitar el mundo. "La prisa se traga la

vida... No hay tiempo para pensar; no hay tiempo para ser; no hay tiempo para amar". El hombre que confunde esos medios técnicos con la categoría en sí, en vez de estimarlos sólo como medios, llega a ser un hombre sin intimidad, que vive disperso y cosificado entre las cosas, sin "recámara íntima", "navegando a través de la nada eterna...". Con ello se subvierte torpemente la jerarquía de los valores y caen sobre el espíritu moderno, según García Morente, dos grandes males: "la falta de una clara vocación y la cobardía mental"⁴. De igual modo, la desprivatización de la vida nos hace caer en lo público, como lo común y mostrenco, y nos envuelve en los mismos males de pérdida de la soledad, de la posibilidad de ser nosotros mismos, del obturamiento para la amistad y para el amor. Nos hace vivir a la intemperie, sin savia de raíces, sin ensimismamiento. La invasión de lo público falsifica la vida privada y la impide cumplir su salvación individual, que en esta época, para García Morente, significaba "cumplir cada cual la línea de su destino auténtico"⁵.

Desde ambos ensayos se viene a apelar a la necesidad de arbitrar medios para mantener la vivencia de nuestra mismidad y de los lazos de copresencias que la hacen más rica y más consciente del vector de sentido que ha de dar a su vida.

Como es sabido, la palabra vivencia surgió en el círculo de la *Revista de Occidente* y fué puesta en circulación escrita por Ortega en el año 1913 para traducir la alemana *Erlebnis*⁶. Desde el primer momento García Morente la utilizará para significar la experiencia vivida en hondura, sinceridad y aceptación interiores. Y en su labor de Profesor y Pedagogo intentará siempre poner a los alumnos o discípulos en situación, más que de aprender y memorizar datos o nociones, de vivenciar los problemas y los pensamientos que les presentaba. Por encima de las palabras, ideas y exposiciones se trataba de crear vivencias. Tal vez estuviera ahí su más alta y más fina virtud y su más delicado tacto de Pedagogo.

Al unir, por ello, en el título, la palabra vivencia a la de valores religiosos se intenta hacer referencia a lo que más importaba a Morente también en ese campo: llenar su recinto interior, más que de datos e ideas y evidencias, de auténticas vivencias de religiosidad.

Como no es posible hacer y exponer una enumeración de todos los valores que recubre la denominación de religiosos, tanto en lo referente a los contenidos cuanto a los actos o estados en que se realizan (creación, presencia, revelación, redención, fe, adoración, amor, gracia, perdón, alegría, oración, humildad, entrega, etc., etc.) me limitaré sólo a algunos —y que de hecho envuelven y exigen muchos otros—, colocando previamente un ligero apunte sobre lo que puede considerarse como lo peculiar o específico de la vivencia religiosa. Desde la vivencia personal, el supremo y abarcador valor religioso es la santidad. Lo santo y lo profano es la polaridad original y última de toda la axiología de la religión. García Morente mismo percibió y expresó con claridad la diferencia que existe, por ejemplo, entre lo bueno, lo justo y lo santo. "El bueno y el justo dan a Dios lo suyo. Pero se reservan lo que no es de Dios, sino de ellos (lo indiferente). El santo da a Dios *todo*; no se reserva ni a sí mismo"⁷. De ahí que la cima de la vivencia religiosa culmine en la santidad como entrega total, cualquiera que sea el estado social en que se halle y dentro de las obligaciones a que el mismo exija o invite. Al limitarnos únicamente a la vivencia, no es preciso rozar, para otros fines, teorías teológicas que habrían de llevarnos a la fundamentación y objetividad de esos valores, y que aquí quedan referidos solamente a la incidencia sobre lo humano o, si se prefiere, a su dimensión de subjetividad.

I. *Lo peculiar de la vivencia religiosa*

Ya es un lugar común entre axiólogos y psicólogos de la religión, presentar como peculiar de la vivencia religiosa su carácter de inclusión simultánea del amor y del temor. Según ello, la esencia de la vivencia religiosa se ve ejemplarizada en la conocida frase de San Agustín: "Me horrorizo y me enardezco; me horrorizo en cuanto soy desemejante a El y me enardezco en cuanto le soy semejante"⁸.

Ese doble latido lo siente el alma ante lo sagrado y lo numinoso, ante todo aquello que parece ser presencialización de lo finito. La proximidad o desvelación de lo divino hechiza y retrae a la vez. Sea cualquiera la forma de esa desvelación, lo sagrado se le impone al hombre como *mysterium fascinosum* y como *mysterium tremendum*. Ante ellos obra la doble actitud humana de la vivencia religiosa: la atracción, la fascinación, el amor irreprimible, el hechizo y el encanto y con ello la alegría de poder ser suya, de darse, de entrega. Y, a la vez, el temor y el temblor, el miedo, el deseo de huida imposible, la sensación de pequeñez y nihilidad. Es la vivencia de la cautivación enfervorizada del hechizo que llama, seduce y arrebat; y, con ello, el deslumbramiento ante lo infinitamente majestuoso y omnipotente, supremo e inaccesible ante el cual lo criatura no puede menos de estremecerse y azogarse de turbación y miedo. El deseo correlativo es de desaparecer, de petición de huida, de un "apártate de mí, que soy pecador".

Esta vivencia tiene, naturalmente, grados o niveles de recepción y de sensibilización, como también los tiene de comprensión. Pero lo común a todos ellos es el cifrarse en la atracción de amor y de sentirse amado, y unido a ello, sentir el extremo de la pequeñez, de la dependencia, de la desemejanza, de la culpa. El homo religiosus es la constante tensión en esta polaridad. Por un lado se siente invitado a la donación, a la gratitud, a la búsqueda amorosa de la correspondencia, a la entrega total: Y por otro, al retraimiento, a la negación de sí mismo, al distanciamiento por la clara evidenciación de su propia nihilidad.

De las ramificaciones de este núcleo radical se van especificando las virtudes religiosas: la adoración, la humildad, la alabanza, el silencio, la alegría o el arrepentimiento, la oración y la confesión íntimas.

Uno de los extremos positivos y –gozoso y dolorido, a la vez– es la vivencia mística. Tiene siempre algo de sobreabundante y excesivo, la experimentación de lo extraordinario sobre todo si culmina en el éxtasis. Pero es precisamente ahí donde se manifiesta con más plenitud y con los rasgos más claros de su peculiaridad. Sin entrar en la motivación profunda y objetiva de esas vivencias, ni en el posible y última *apriori* que las posibilitan, es claro que no nacen *de* la experiencia, sino que dan *en* la experiencia. Si hubiéramos de hablar de "las condiciones de posibilidad" de las mismas, para emplear el lenguaje de Kant, tendríamos que concluir al *apriori religioso* desde el cual se da el encuentro o "síntesis" de lo hallado con lo buscado o presentado, de lo vivido con lo añorado. Nunca nada nace de la nada. La vivencia religiosa es *sui generis* y por tanto no se puede ejemplarizar desde fuera. Quizá donde se puede vislumbrar algún débil parecido pudiera ser con la vivencia estética o de lo bello. Pero en la analogía no se podría ir muy lejos. En cualquier caso, lo que parece que delatan estas vivencias es que, en modo alguno, el hombre es de por sí oquedad interior, sino cohabitáculo de presencias y que de ninguna manera puede mantenerse la afirmación de que a este mundo "venimos de vacío...".

En cada individuo, como también en cada época histórica, resalta más uno u otro de esos extremos –lo jubiloso y fascinador o lo temible y anonizante–; Hay épocas en

que aparece más visible la "ira deorum" o la cólera de Jahve y épocas acariciadas por el amor de los dioses o las bendiciones del Dios Jacob. Hay también individuos en los que se manifiesta y vive más el amor o el temor, en sus personales vivencias de lo religioso. Pero en ningún caso, se da una pura vivencia totalmente ayuna de su opuesto, en puro amor o puro temblor, y cuando la perfección personal y afectiva en ese orden "echa fuera el temor", siempre subyace el pensar en la posible pérdida de ese gozo en que el alma vive la anchura de su dicha. Hay efectivamente momentos en que la intensidad de uno de sus polos parece anular, por el instante, la realidad del otro. Ocurre así con el amor en la vivencia de los "hechos extraordinarios"; pero al advenir el instante posterior reflexivo, el otro polo cobra sus derechos de ausencia.

El llamado por el mismo García Morente "hecho extraordinario" tiene esas características, y el mismo Morente, con las mismas precisiones que su usual cautela solía poner ahí, lo viene a calificar como hecho "místico". pero vivido al gozo del instante —como ocurre en ese mismo caso— lo que inmediatamente aparece en la vida propia es la convicción de la indignidad personal, del hecho de ser pecador y "radicalmente perverso" ahondando en el propio ser. Con un reiterado paralelismo se llega a la exageración de este otro extremo, como requiriendo la densidad y misma altura de la dicha vivenciada.

En el caso concreto de García Morente, él mismo nos confiesa que había vivenciado la presencia del Señor como *una percepción sin sensaciones*, como una "intuición de presencia desprovista de toda condicionalidad corpórea (sensación)"⁹. Igualmente en esa misma vivencia había "como un efecto de desgravitación, de aligeramiento, de volatización; parecíame que me despojaba del cuerpo, que ya no tenía peso, que me convertía en soplo o que alguien me levantaba en vilo"¹⁰. Pero al repasar posteriormente, con reflexión y conciencia religiosa, el mismo hecho, surge el otro extremo de la polaridad, aun dentro de la iluminación de la fe. "Yo no dudo un instante que el Señor pueda, si quiere, presentarse a un alma de esa manera incorpórea... Pero tengo muy fuertes razones para pensar que *a mí precisamente* no pudo querer Nuestro Señor hacerme esa insigne merced... No sólo había en mí un estado *privativo* de méritos..., sino un estado *negativo*, un estado *positivamente* malo". García Morente ve su fondo personal como "lo radicalmente perverso". Y añade: "Toda la lira, toda la escala de los más abyectos pecados, había sido recorrida por mi alma"¹¹. Naturalmente, no creemos en esa objetividad de su afirmación; pero no podemos negar la sinceridad de sus expresiones como vivencia personal de lo que dice.

Aparte de esa referencia al hecho extraordinario, en los Ejercicios Espirituales, tal como nos lo dice en su Diario de los mismos, se dan reiteradamente esas mismas tensiones interiores. Por ejemplo, cuando habla de su amor a Dios y dice que no se lo ofrece o da porque se lo deba, sino "porque se me mete en el alma ante tu grandeza, tu belleza, tu bondad, tu sabiduría, tu omnipotencia, tu misericordia, de la que me has dado a mí, a mí, tremendo pecador de tantos años, la más dulce e inequívoca prueba"¹². García Morente se siente "acogido con cariño infinito por Tí" y correlativamente se le sube a la garganta "la mugre" de sus pecados y, al pensar en ellos, el pensamiento le tortura "hasta la auténtica desesperación", y toda su vida anterior se le parece "radicalmente imperdonable" y al repasarla "me da un pellizco el corazón y se me nubla la vista"¹³.

Son las expresiones de todos los convertidos, que se gozan de verse clarificados y favorecidos por el amor de Dios y, a la vez, se les viene encima el abrumador peso de su sensibilización ante el pasado de "pecados". El recuerdo del gran convertido que fué Agustín, se nos viene muy fácilmente a la memoria al hilo de estas nuevas

confesiones que encontramos en García Morente. Podía venirnos también el de otros convertidos. Pero no es casualidad que se adelante a todos San Agustín ya que, para el mismo Morente, ocupa un lugar favorito junto con San Ignacio. Al hacer los Ejercicios del mismo San Ignacio, parece obvio que él venga asignado como patrono e intercesor en los mismos. Pero al citar también a San Agustín, nos da esta especial razón: "por la ternura con que siempre, aún en tiempos muy remotos, llenó mi alma"¹⁴. Esa misma expresión de "tiempos muy remotos" nos hace pensar que Morente frecuentó la lectura de Agustín, aún mucho antes del "hecho extraordinario". Son conocidas las frases de San Agustín al iniciar las Confesiones. En el primer capítulo se nos ponen esas dos características de la vivencia religiosa que venimos señalando. La del amor que exulta en alabanza; la del "corazón inquieto hasta que descansa en Ti", y a la vez, el sentimiento de creaturidad, de ser hombre manchado, transido por el pecado y circundado por él. La frase del "inquietum cor", la cita expresamente Morente. Pero es al margen de literalidades concretas, en el balanceo mismo de las vivencias, donde nos viene inequívocamente el eco de las Confesiones de Agustín: alabanza y pecado. "Todo el ser del hombre, como finito que es –dice Morente– tiende y aspira a Dios infinito, anhela la posesión de la beatitud, clama a gritos en el mundo por la perfección absoluta, de que vemos aquí en la tierra unpálido reflejo". Y sin embargo, el hombre puede verse "por su propia y exclusiva culpa, *dannatus* y para siempre"¹⁵.

¡Amor y temblor!. Naturalmente que el triunfo último y definitivo de esa polaridad ha de significar la absorción del temor por el amor, de suerte que, como decía en místico arrebatado, "aunque no hubiera cielo yo te amara y aunque no hubiera infierno te temiera". Por elevado y extremo que nos parezca, también García Morente llegó a expresar esa vivencia extrema del amor, curiosamente él la llama también *vivencia*¹⁶. Al exponer en su Diario de Ejercicios el pasaje ignaciano "y mediante eso salvar su ánima", Morente comenta: "Lo sé, lo creo, lo espero firmemente. Pero añado ahora: Dios mío, te amo y te amaría, aún cuando este amor no me diese la salvación eterna. Sé que me la dará. Pero no es por ella por lo que te amo. Ella es para mí un término seguro; pero no es el objeto y fin de mi amor hacia Ti. Es más bien un fin superspuesto, que accede al único fin mío, que es amarte por tí solo"¹⁷. También esta certeza de amor sintoniza muy cercanamente con la expresada por San Agustín. "Te amo, Señor, no con conciencia dudosa, sino cierta. Heriste mi corazón con tu palabra, y te amé"¹⁸.

Con todo, estas vivencias del instante, esta seguridad de amor y de fidelidad sentidas en tiempos de fervor y visión, no anulan la vida cotidiana con su rampa de labilidad en la finitud de la libertad humana. La vida humana no es seguridad de permanencia, no es posada sino camino, es itinerante y peregrina y ha de hacer su andadura con amor y temblor, aún cuando haya sido favorecida por el gozo extremo del amor puro, presentado o gustado.

II. *Descubre tu presencia...*"

Sabemos que esta expresión era la culminación del grito de la búsqueda en el Cántico espiritual de San Juan de la Cruz. Pero, en general, puede verse como la vivencia en base de toda experiencia religiosa. En Morente se revela esta presencia o, mejor, se le desvela por el obligado camino de la mediación de Cristo. Un trozo del relato sobre el "hecho extraordinario" nos lo refleja con tan cuidada precisión, que bastaría invitar a su lectura para comprobar el relieve que adquiere esa mediación.

Ya aludimos a la interpretación que le daba el mismo Morente como *intuición de presencia* desprovista de toda condicionalidad corpórea (sensación). Tal como el hecho viene descrito es la culminación de todo el proceso interior de la conversión. No del cambio mental, que exigirá un plazo más dilatado en el tiempo y en la formación de las nuevas categorías de funcionamiento intelectual. Es también en ese momento donde se realiza el tránsito de la conversión cristiana a la decisión de hacerse sacerdote, de dedicarse "incluso por estado y ministerio al servicio de Dios". Las hipótesis hermenéuticas que busca Morente no son más que formas de replantear la pregunta que le conmovía en su fondo más íntimo de si era posible, cómo y por qué esa presencia se le hubiera hecho patente precisamente a él. Pero por encima de esa búsqueda queda la afirmación del hecho como absolutamente innegable. "Es absolutamente cierto que yo he experimentado todo eso que he descrito. Es también, a mi parecer, absolutamente cierto que en sí mismo puede eso que he descrito ser una vivencia de nuestro Señor presente"¹⁹.

El relato constituye todo él una unidad que enhebra muy variados datos que no se deben extrapolar. Pero lo que parece claro es que la conversión propiamente dicha ya estaba dada y realizada, y que en modo alguno es fruto de esa presencialización. Morente pensaba entonces ya, y sólo, en afianzar su fe para que fuera sólida y robusta y para que, con el tiempo, desde ella y sobre ella, pudiera reedificar mi castillo filosófico sobre nuevas bases". En un leve reposo a esa tensión proyectiva, tal vez de ensueño o de vacío intelectual, le sorprende el presentimiento de algo inmenso, inenarrable que iba a suceder ya, en el mismo momento, sin tardar. Morente añade dos detalles que dan buena prueba de la exactitud de la narración al hilo del recuerdo. Todo tembloroso se puso de pié y abrió de par en par la ventana de su habitación por la que entró una bocanada de aire fresco que "me azotó el rostro". Y entonces sucede la vivencia de la presencia, cuya descripción nos la ofrece en estos términos:

Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba El. Yo no lo veía, yo no lo tocaba. Pero El estaba allí... Yo permanecía inmóvil, agarrotado por la emoción. Y le percibía; percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel en que estoy escribiendo y las letras –negro sobre blanco– que estoy trazando. Pero no tenía ninguna sensación no en la vista, ni en el oído, ni el tacto, ni en el olfato, ni en el gusto. Sin embargo le percibía allí presente, con entera claridad. Y no podía caberme la menor duda de que era El, puesto que le percibía, aunque sin sensaciones... Le percibía con absoluta e indubitable evidencia. Si se demostrase que no era El o que yo deliraba, podré no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria se *actualice* el recuerdo, resurgirá en mí la convicción inquebrantable de que era El, porque lo he percibido"²⁰.

En ese estado, el deseo íntimo se dispara hacia la eternidad. Morente nos confiesa que entonces hubiera deseado que aquello "durara eternamente" y el gozo era tan hondo que no podría ser comparado con nada. La descripción sigue aludiendo a metáforas de acercamiento hacia la posible explicación de cómo era esa vivencia.

"Era como una suspensión de todo lo que en el cuerpo pesa y gravita, una sutileza tan delicada de toda mi materia, que dijérase que no tenía corporeidad, como si yo todo hubiese sido transformado en un suspiro o céfiro o hálito. Era una caricia infinitamente suave, impalpable, incorpórea, que emanaba de El y que me envolvía y me sustentaba en vilo, como la madre que tiene en brazos al niño"²¹.

García Morente no sabe decirnos cómo terminó la estancia de El allí. Una milésima de segundo estaba El aún allí y... una milésima de segundo después, "ya El no estaba allí". Estaba ya solo él "pesadamente gravitando sobre el suelo"... Tampoco podría decirnos cuánto tiempo duró esa presencia. Tal vez algunos minutos, acaso sólo un brevísimo instante, o quizá un tiempo mucho más largo. En cualquier caso, el tiempo cronológico es lo de menos. El alma tuvo Su noticia, la "noticia al alma" que dice Santa Teresa y que Morente toma aquí como expresión para calificar su vivencia de ese hecho que indirectamente califica, como antes se dijo, de místicos²². Por eso, andando el tiempo Morente comprobará que el recuerdo de esa vivencia ha constituido para él un consuelo extraordinario y eficaz "y me ha servido de escudo y me ha ayudado a triunfar en todas las dificultades y adversidades". Entre el año y medio desde que se dió el hecho, Morente deseó a veces que algo parecido se repitiera e incluso hasta lo pidió a Dios. Pero en el tiempo en que hace esa descripción, a la distancia de más de tres años, ya no le acompañaba ese deseo y hasta le asustaba la idea de que pudiera repetirse algo parecido. Prefería que nada turbara la paz conquistada de su interior.

Esto es, como hemos visto, un modo extraordinario de presencialización pero hay otros modos no místicos ni extraordinarios de la vivencia de la presencia divina y de alguno nos da también Morente su forma de vivenciación. Es, por ejemplo, el de reflexionar sobre la verdad contenida y expresada en la tradición cristiana de la noción de creación. Dios no creó las cosas y se fué, sino que sigue habitando en ellas. Ver en las cosas, en todas las cosas, a Dios es vivir su presencia. "Todo ser precede de Dios. En toda cosa, por mínima que sea, por oculta e incógnita, hallar a Dios. El espectáculo de la creación, en lo infinitamente grande, en lo infinitamente pequeño, y en el medio (que es el hombre y su mundo) está gritando la grandeza y excelencia de Dios"²³. Todas las cosas del mundo son un espectáculo de revelación. Ellas "forman la inmensa y magnífica máquina viviente de la creación y manifiestan al hombre la gloria infinita de Dios".

En un mundo como el nuestro, que está buscando e intentando vivir una nueva relación con la naturaleza, descubriendo en ella su latido originario, su modo más humano de poder habitarla como recién aparecida, bien estaría que se ahondara en esta forma de vivenciar la presencia que mantiene su ser como morada para ser acogimiento y tierra natal de lo humano. A los nuevos ojos con que hoy se comienza a ver y acariciar la naturaleza, tal vez le sea preciso recomendar que ensanchen y ahonden en la profundidad de la mirada y vena en la faz de sus manifestaciones, en ella o tras ella, el rostro del Innominado que se revela como trasunto necesario de su verdad y permanencia. Acaso hubiera que despertar de su sueño puramente naturalista a este nuevo romanticismo y lograr que se convierta en desvelador de ese seno profundo de la madre tierra.

Pero Dios está también presente en el mundo creado por el hombre: en un poema, en una obra científica, en el pensamiento puramente racional, en todo el quehacer humano en el tiempo que constituye la Historia. La vivencia religiosa de la presencia debe extenderse también a él. Debe descubrir en el espectáculo de esas creaciones la gloria de Dios que se revela "en el arte, en la ciencia, la filosofía, la historia, etc."²⁴.

Por ser el hombre dotado de razón y de conciencia, hay en él un modo más elevado de esa presencia que se da en todas las cosas. En él y en sus objetivaciones se

da una nueva versión más plenaria de la revelación de la presencia, como connotando una preanunciación de eternidad. Sería fácil hacer un empedrado de citas de García Morente sobre este tema y sobre la vivencia con que él saboreaba su aleteo de sugerencias y llamadas que le trasponían en la verdadera dimensión de profundidad de todo lo creado por el hombre. "Porque no es posible que exista para el hombre más profundo goce que este trato directo con la eternidad"²⁵.

Para un intelectual es obvio que el punto de partida para el acceso a esa desvelación y vivencia de la presencia, lo constituya, de modo más frecuentado y socorrido, la reflexión. Ese ámbito reflexivo de acceso a la presencia, en sus distintos niveles, podía verse sintetizado en este texto:

"Habita Dios en lo creado, porque todo ser finito y *ab alio* tiene el ser de quien se lo dió, es decir, del ser *a se*. Siendo Dios creador de todo cuanto existe, el ser de lo que existe es ser de Dios mismo; y Dios se da al darnos las cosas. Pero, además, Dios vive en nosotros. Somos templo de Dios de un modo más eminente que cualquier otra criatura. Porque Dios nos ha dado razón y conciencia; es decir, que sabiéndonos limitados, nos sabemos creados y nos conocemos como obra de Dios; cosa que a ninguna otra criatura no racional le acontece. Por eso toda criatura racional es templo de Dios; contemplándose a sí misma... contempla su limitación y en la limitación reconoce la infinitud de Dios"²⁶.

De nuevo, el paralelismo con San Agustín –como por otra parte, con la mejor tradición medieval– es tan evidente que no puede menos de evocar aquellos pasajes de las Confesiones agustinianas en que las criaturas le remiten a Dios "porque El nos ha hecho" o cuando por la meditación Agustín descubre a Dios como su propia y suprema luz interior, que es a la vez creadora, verificante y eterna. "Oh eterna verdad y verdadera caridad y amada eternidad. Tu eres mi Dios y por Ti suspiro día y noche"²⁷.

Cuando Santa Teresa describe el cuarto grado de oración, que es sin duda un modo bien elevado de encuentro y vivenciación de esa presencia, se despacha, sin embargo, con estas sabrosísimas palabras: "El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende, porque –como digo– no se entiende. ¡Yo no acabo de entender ésto!"²⁸.

No hay, con todo, oposición alguna en estas distintas versiones, sino únicamente distintos grados de conceptualización, si bien todos tocan al final con el misterio de esa presencia. Es lo que Morente llamaba, con palabras de Santa Teresa, noticia al alma sin otro género de categorización, y lo que Agustín constataba cuando decía que el alma misma era angosta para abarcarse a sí misma. Toda presencialización es, a la vez, transcendencia. Y aquí, decíamos, no se trataba de tematizarla intelectualmente, sino de vivenciarla.

III. *La Providencia en el acaecer*

En pocos casos como el de García Morente se podría ejemplarizar la dificultad y tropiezo mentales que significa para una inteligencia exclusivamente discursiva y de ilación de evidencias, la aceptación del concepto religioso de Providencia. A una mente educada sólo en libertad para captar evidencias discursivas, se le hace muy cuesta arriba pasar al plano sutil de la conjunción entre libertad y providencia creadora y copresente y actuante en su propia obra de creación. La verdad es que

creadora y copresente y actuante en su propia obra de creación. La verdad es que muchas de las exposiciones al uso del tema de la providencia dan buen pie a ese posible mal entendido, al conceptualizar esa providencia como algo *externo* y que viene como a irrumpir en el propio terreno de las decisiones personales. Previo al concepto de providencia hay que tener listo el del "Dios interior y exterior", y de la verdad "intima y summa" que se conjugan en todo el devenir cósmico y humano.

A su vez, es también Morente un caso ejemplarizador de la plenitud y dicha que esa verdad de la providencia aportan a una mente que ha llegado a descubrir y precisar todo el alcance que ahí se anuncia y configura. Es la verdad que ilumina el costado más oscurecedor del acaecer cósmico y vital, enderezando las preguntas y las respuestas que la razón puramente inquisitiva alza y postula. Pero exige una larga y profundizada reflexión sobre la vida y sobre el devenir como totalidad que se escapa muy fácilmente a la mirada superficial de la pura razón. Tal ocurrió precisamente con los primeros encuentros que a García Morente se le presentaron con esa noción, verdad y concepto.

El *homo religiosus* se caracteriza, según los fenomenólogos de la religión, por mirar y tratar de comprender y vivir la verdad y el sentido del mundo como totalidad. Tratan de ajustar sus modos de ateniimiento y comportamiento, desde las creencias, a ese mundo como un todo. Frente a ese mundo como totalidad hay dos ejes básicos de ateniimiento: la creación, como razón de la existencia (la continuata creatio) y la providencia como razón del acontecer o sentido del devenir del mundo. Pero son como dos planos en inextricable imbricación. Por el primero se respondería a la pregunta racional de "por qué existe el ser y no más bien la nada" y por el segundo se respondería a la cuestión de "por qué buscamos un sentido y no nos resignamos más bien al absurdo".

Y no deja de ser significativo que ni una ni otra respuesta hayan sido dadas históricamente por el *homo theoreticus puro*. *La razón teórica pura no barruntó siquiera la noción de creación y si llego a teorizar sobre un Dios que sería "pensamiento del pensamiento" (Aristóteles), ese Dios no se ocupa del mundo.*

Para hacer ver cómo se le fué imponiendo la idea de Providencia al discurso racional de García Morente, bastaría leer con atención y seguidamente el relato del "Hecho extraordinario". Ahí se ven los asaltos y los rechazos que la noción de Providencia da y recibe, respectivamente, en el alma de Morente. En el metódico ordenamiento de su discurso reflexivo él va constatando que algo se hace en su vida sin que él lo haga, ni dependa de sus proyectos y meditados planes.

"...Alrededor de mí o, mejor dicho, sobre mí e independientemente de mí, se iba tejiendo, *sin la más mínima intervención de mi parte*, toda mi vida... Yo permanecía pasivo por completo e ignorante de todo lo que *me sucedía*. Dijérase que algún poder incógnito, dueño absoluto del acontecer humano, arreglaba *sin mi* todo lo *mío*... Tuve profunda y punzante la sensación de ser una miserable briznilla de paja empujada por un huracán omnipotente".

La idea de Dios actuante en el mundo ya se le había acercado más de una y otra vez, había "rozado" su mente. Pero esa idea era ahogada por el peso intelectual del pasado. Y la expresión que le viene al filósofo es de decirse a sí mismo: "No seas idiota".

En el momento del discurso que transcribe la cita anterior, García Morente expresa su nueva reacción:

"...Por tercera vez la idea de la *Providencia* se clavó en mi mente. Por tercera vez, empero, la rechacé con terquedad y soberbia. Pero también con un vago sentimiento de angustia y de confusión. Era demasiado evidente que yo, por mi mismo, no podía nada, y que todo lo bueno y lo malo que me estaba sucediendo tenía su origen y propulsión en otro poder bien distinto y harto superior. Con todo, refugiábame en la idea cósmica del determinismo universal, y una vez que se me ocurrió tímidamente el pensamiento de *pedir*, de pedir a Dios, esto es, de rezar, de orar –que era, sin duda, la actitud más lógica y congruente con todo lo que me estaba sucediendo–, rechacé también como necia puerilidad. ¡Que demencia!"³⁰.

Otros sucesivos ataques o asaltos de la misma idea, los rechazara con el despectivo epíteto de "puerilidades". Pero, poco a poco, las puerilidades insistían tozudamente en quedarse y en imposibilitar su rechazo. Cuando busque, en la continuación de su discurso, las "objecciones" al determinismo universal para rebatirlas y afianzarse en aquel..." en seguida advertí –y eso es lo estupendo y extraordinario– que mi corazón no estaba en la tesis (del determinismo) sino con las objeciones". Era ya un paso insospechado e irreversible. El nuevo salto le vendrá dado por la reflexión de que el determinismo natural no puede producir hechos llenos de sentido como son los que componen nuestra vida. Aquí no se opera un paso más sino un auténtico salto cualitativo. La idea de la *Providencia* queda ya "profundamente grabada" en su espíritu.

"...Por otra parte, no podía concebir esa *Providencia* sino como supremamente inteligente, supremamente activa, fuente de vida, de mi vida y de toda vida, es decir, de todo complejo o sistema de *hechos plenos de sentido*.

Llegado a esta conclusión, experimenté un gran consuelo. Y me quedé estupefacto al considerarlo... No lo entendía bien. Pero el hecho era evidéntísimo".

Sobre este suelo mental adviene la revelación de la presencia de Cristo y la evocación de las imágenes de Cristo hombre, etc... Esta revelación hace aparecer al Dios teórico de la filosofía como demasiado ajeno, demasiado abstracto "demasiado geométrico e inhumano". El Dios descubierto, el Dios vivo, pasaba también por lo humano. Y era providente, y nuestro acto supremo de voluntad libre era aceptar, también libremente, la voluntad de Dios³².

Como anotamos en el caso de la vivencia de la presencia, también esta nueva verdad se va a ir vivenciando por otros nuevos caminos de acceso que la reflexión personal irá abriendo y roturando. En el Diario de los Ejercicios Espirituales no hay una mediación explícita, anotada por Morente, sobre esta vivenciación de la *Providencia* divina. Pero, naturalmente, subyace a todas las meditaciones y reflexiones y aflora expresamente en los temas básicos que ella supone y engloba: la existencia del mal, la permanencia y coexistencia y realización de la libertad humana dentro de ese mismo plan que preside la noción de un ser providente. No se anula en modo alguno la libertad, toda vez que ésta entra, como tal, querida y dada por Dios, en el plan mismo de toda la creación.

En ese sentido, todo el relato del Diario está transido de la certeza interior de la voluntad libre unida a la de la existencia de un ser cuyos signos en la Historia son designios para la libertad y para toda la comprensión del acaecer universal.

Donde a García Morente se le presenta la ocasión más propicia para mostrar el calado interior a que había llegado la vivencia de esa verdad, es al tratar de la Filosofía de la Historia, aplicada de modo concreto a esbozar la figura del "caballero

cristiano" como simbolización del "estilo español". Estas expresiones se vendrán a fijar como clave para la elaboración de su *Ideas para una filosofía de la Historia de España*. En esta obra G. Morente rechaza la concepción immanente de un "sistema de la Historia". Y llega a la audaz afirmación –a la que otros autores han llegado también con posterioridad– de que no hay filosofía de la historia universal" o de que tal filosofía es imposible de construir. La razón última de esta afirmación está, para Morente, en que "la filosofía de la Historia Universal es sólo de Dios, no del hombre". Las realizaciones y objetivaciones en el tiempo que han realizado los hombres y los pueblos y los estilos de cultura, nos presentan el resultado de la Historia. Pero la comprensión de la multiplicidad de pueblos y estilos de ser, la pluralidad incommensurable de motivaciones, con causas e imponderables que actúan en el quehacer histórico y sobre todo el proyecto global que se intenta realizar como concreción del "destino histórico" queda mucho más allá de lo que puede lograr el alcance de la mente humana. El hombre puede conocer lo ya acaecido, en una cierta y larga medida; pero no puede captar más allá del repertorio de los supuestos logros o fracasos de lo que se ha intentado realizar y se ha alcanzado o perdido en la historia. "Allende este límite topamos en seguida con el arcano de la Providencia divina. No hay filosofía de la historia universal. La Providencia es para nosotros insondable"³³. Una vez sentada esta tesis, G. Morente describe en largos trazos el cómo debe entenderse esa acción de la Providencia en la Historia.

Lo insondable de la Providencia no lo es como "lo desconocido, pero acaso cognoscible. Ni tampoco como la fatalidad de una ley inescrutable. No. La Providencia no es para la razón humana ni un problema ni un destino irracional. El gobierno de la Providencia es un gobierno inteligente; sus decretos llenos de sentido... La historia de la Humanidad o es el orden inquebrantable de una determinación fatídica eterna, sino el admirable espectáculo de una creación llena de inagotable vida, el producto de un pensamiento y una voluntad libérrima, la obra de una persona viviente, que atesora en la unidad de su esencia una infinita riqueza de incalculables posibilidades"³⁴.

De ahí que la comprensión de la historia solamente se hace posible viendo en ella el juego articulado del destino providencial de individuos y pueblos con la libertad personal y el estilo de ser de esos pueblos y esos individuos. En el ahondamiento de esta idea es como G. Morente expone las características peculiares del "caballero español" y de su acción en la historia, la fidelidad a un proyecto que le viene dado desde la vivencia de su fe en la Providencia que es precisamente la que se juzga que le ha asignado el cumplimiento de ese proyecto histórico. De esa forma el caballero español siente la necesidad de unir su vida personal con Dios. De un lado acortando distancias o entre el ser temporal y el eterno; y de otro elevando hasta Dios "cada uno de esos momentos y hechos" históricos. "¡Doble movimiento del misticismo hispánico, que descubre al Señor en los "cacharros" y sabe elevar hasta Dios los repliegues más humildes de la realidad humana!". La gloria eterna no se concibe tanto como una recompensa a las acciones cuanto como un "estado" del alma "al cual desde ya mismo puede por lo menos aspirar". Al "muero porque no muero" hay que añadir el "no me mueve mi Dios para quererte". Por la premura e impaciencia que siente por lo eterno, "la vida terrestre se le aparece al caballero como una especie de anticipación de la gloria eterna" y por eso "se esfuerza por impregnar él mismo de gloria eterna su actual vida terrestre"³⁵.

No es difícil detectar que en esa simbolización e idealización del caballero español, G. Morente ponía rasgos y anhelos que le brotaban como de un manantial,

creía que había sido realizado en claros momentos pasados de nuestra historia; pero, además, proyectaba sobre él, en el presente, los latidos del *homo religiosus sive hispanus* que era él mismo.

IV. Oración y adoración.

Si la vivencia de los valores descritos hasta ahora se podría asignar como respuesta a dimensiones percibidas o conceptualizadas de la divinidad, o a atributos esenciales del Bien absoluto y operativo, la oración y la adoración tendríamos que concebirlas como las respuestas del hombre, ante Dios, de su condición de creaturidad, de dependencia y finitud, de angostura de su realidad en la que, con todo, tienen cabida la inquietud y el soberano descontento, como capacidad de proyección hacia lo ilimitado e infinito.

Ante la inabarcable riqueza, poder y majestad que vislumbra en Dios, la nonada de la criatura aúna sus manos suplicantes, ora y suplica, y extiende e inclina todo su ser en la entrega incondicionada de la adoración. Diríamos que estos dos actos de vivencia religiosa son, por su misma naturaleza, confesión de lo absoluto y totalmente Otro, que es Dios en cuanto Dios, y confesión de la criatura en la condición de su menesterosidad: la vivenciación de "el Todo y la Nada", que dirían los místicos.

Nos alargaríamos excesivamente si pretendiéramos describir cómo las condiciones de la vida actual no son nada propicias para esa vivenciación. El hombre disperso y abocado al anonimato de ser número entre números, el hombre enajenado de la sociedad de hoy no tiene nada fácil rescatar su autenticidad y los modos de recogimiento interior que favorezcan esa actitud de doble reconocimiento que postulan la oración y la adoración. Es precisa una torsión de la mirada, vuelta hacia el hondón del alma, es preciso un "descender para ascender", un encontrarse a sí mismo y encontrar "el número infinito que canta el corazón" para que de ese estado y captación refluya la patencia de la creaturidad y de la capacidad de infinitud.

Por otro costado, sería preciso desmontar o desenmascarar la obscura tensión prometeica y fáustica que atenaza en muchas de las actitudes supuestamente autoreductoras al hombre de hoy. La acosada finitud trata en ellas de autoanularse o autoreducirse como si el hombre o sus obras, el arte, la ciencia, la propia creatividad fueran fin absoluto en sí mismos. Todo ello obnubila al hombre y le hace ciego para la captación de lo religioso.

Pero en su nuda verdad, el hombre es un ser que ora y adora. Se ha dicho que se podía definir, más que por su capacidad y actividad racionales, por su tendencia interior a la oración y a la adoración. El hombre es un *ens adorans*. Adorará a Dios o al mundo, al poder, la ciencia, el arte, el sexo o la propia glorificación. De ahí las múltiples desviaciones e intentos posibles y fallidos de autoreducción de la finitud.

García Morente decía que al hombre "le es propio y connatural orar". "La oración no es una necesidad accidental, sino esencial, puesto que se funda en la condición finita y creada de nuestro ser"³⁶. Y hablando de la dimensión de conquista de nuestro propio yo, de la asunción de nuestra identidad personal, añadía Morente. "La oración —es decir, el descenso del alma al fondo de sí misma en busca de Dios— nos pone en contacto con nuestra más íntima y propia esencia; nos descubre nuestra personalidad más auténtica... Conduciéndonos a través de las estancias del alma hasta la última y más recatada, en donde mora latente, pero siempre operante, nuestro mejor y más verdadero yo, nos disuade de las actividades superficiales y falsas y nos invita con

dulce tenacidad a la acción verdadera, llena de forma propia y de estilo auténtico"³⁷.

Y respecto a la adoración G. Morente comenta su vivencia de modo especial al exponer los puntos de los Ejercicios de "alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor". El hombre debe prosternarse ante la inmensa grandeza y valor absoluto de Dios; quedar absorto en esa excelencia suprema y "quedar prendado y arrebatado en el amor de un Bien tan absoluto". Por esos motivos, "la alabanza y la reverencia son los preludios del amor"³⁸.

Habría que añadir que para la conciencia religiosa estas vivencias no son nunca actos aislados que se puedan cortar en momentos cronológicos del actuar constante de la vida. Son actos que van insertos en el quehacer mismo de la vida, y la nutren y la fortalecen y le hacen dar un nuevo sentido de plenitud a cada acción que realiza. Morente habla en otro lugar de la oración como ambiente y como atmósfera vital en la que *todo* acontece³⁹. Lo mismo cabría decir de la adoración. Ambas son el elemento, la savia, el suelo nutricio de la vida y conciencia religiosas.

Ambas van dando así sentido a la vida y sentido a la muerte. Cuando se viven con intensidad, como en algunos elevados instantes del encuentro con Dios, la conciencia religiosa encuentra ese sentido de la vida en el sentido mismo de la muerte. En una de las anotaciones del Diario de los Ejercicios escribe Morente como con alivio y gozo a la vez: "Cada vez que comulgo me entran ganas de morir"⁴⁰. Santa Teresa, en el contexto en que trata de la oración de unión, estampa también esta frase: "Toda la ansia es morirme entonces"⁴¹. Son modulaciones diversas del "vivo sin vivir en mí" y del "muero porque no muero" ya citados, y que en otra forma más directa y de petición, exclaman: "¡Ven, muerte, tan escondida...".

En la expresión de las vivencias de estos valores religiosos –como podría también mostrarse en otros que aquí no mencionamos– el Profesor García Morente se coloca como un eslabón más en la larga cadena histórica de la tradición religiosa española. No parece que se trate de esporádicos entusiasmos de convertido. En la medida en que fué ahondándose y elevándose y densificándose su espiritualidad cristiana, se diría que fué también dilatándose su comprensión de esa tradición de religiosidad de nuestra historia. G. Morente la veía como el elemento más original y definitorio de nuestro estilo de ser. Renunciar a él significaría, en cualquier caso, un duro quebranto de nuestra propia identidad histórica.

NOTAS:

(1) Lecciones preliminares de Filosofía. Vigésima edición. Edit. Losada. Buenos Aires, 1978, p. 321, en la exposición de la primacía de la razón práctica de Kant, que se pone ahí como la lección XX; Fundamentos morales de la metafísica pp. 308-323.

(2) *Ibid.*, 319. Poco más adelante, siguiendo el comentario a Kant, explicita G. Morente: "La característica de nuestra vida moral, concreta, en este mundo fenoménico, es la tragedia, el dolor, el desgarramiento profundo, que produce en nosotros esa distancia, ese abismo entre el ideal y la realidad... En nuestra vida nosotros nos encontramos con que quisiéramos ser santos, pero no lo somos, sino que somos pecadores" (pp. 319-320).

(3) La Filosofía de Kant. Col. Austral, nº 1591, p. 171.

(4) En Ensayos. Revista de Occidente. Madrid, 145, 153-157.

(5) *Ibid.* 195.

(6) Véase Obras Completas. Revista de Occidente, I (1950), p. 257, n. 1. Ortega cree que en alemán la palabra Erlebnis "fué introducida por Dilthey". Y al traducirla por vivencia en español, "como toda palabra nueva, reconozco que ésta es mal sonante". Pero "en tanto que no se encuentra otro término

mejor, seguiré usando correspondiente a "Erebnis". El tiempo demostró pronto el éxito de esa traducción. La nota de Ortega es de 1913.

(7) Iriarte, M. de, S.J.: El Profesor García Morente, sacerdote. Espasa Calpe, 1951, p. 205-. Tanto para el Diario de Ejercicios espirituales, como para el Relato del Hecho extraordinario, tomaré siempre las citas literales de G. Morente de este libro, con la simple referencia de *Iriarte*, seguido de la página.

(8) Confesiones, edic. B.A.C.: XI,9,11. Lugares paralelos de esa idea, entre otros muchos: Conf. VII, 10, 16; IX, 4, 9; X, 4, 6.

(9) *Iriarte*, 1.c., 82-83.

(10) *Ibid.*, 84.

(11) *Ibid.*, 85.

(12) *Ibid.*, 170.

(13) *Ibid.*, 177.

(14) *Ibid.*, 168.

(15) *Ibid.*, 179.

(16) Al explicar cómo San Ignacio tiene un concepto activo del amor. La palabra la pone G. Morente subrayándola en esta frase: "...He aquí la clave de esta contemplación: darse cuenta *internamente*, es decir, con conocimiento que sea más que mera noticia, que sea, como dicen los filósofos actuales, *vivencia* de todo lo que Dios (amante) nos ha dado (acto de amor)" Véase, *Iriarte*, 1.c., 222.

(17) *Ibid.*, 170.

(18) Conf., X,6,8.

(19) *Iriarte*, 1.c., 84.

(20) *Ibid.*, 81.

(21) *Ibid.*, 82.

(22) *Ibid.*, 88.

(23) *ibíd.*, 169-170.

(24) *Ibid.*, 171.

(25) *Ibid.*, 132.

(26) *ibid.*, 223.

(27) Conf., X,6, 8, X, 6, 11; VII, 10

(28) *Vida*, Capit. XVIII, 14.

(29) *Iriarte*, 1.c., 66.

(30) *Id.*, *Ibid.*, 66.

(31) *Ibid.*, 73.

(32) *Ibid.*, 79-80.

(33) *Ideas de la Hispanidad*. Espasa Calpe. 3ª edic. (1947), p. 183.

(34) *Ibid.*, 184.

(35) *Ibid.*, 184.

(36) *Iriarte*, 1.c., 194.

(37) *Idea de la Hispanidad*, o.c., 150.

(38) *Iriarte*, 1.c., 170.

- (39) *Ibid.*, 194.
- (40) *Ibid.*, 185.
- (41) *Vida*, Cap. XX, 13.

GARCIA MORENTE Y LA INTERPRETACION DE KANT

Por Miguel Cruz Hernández

Kant es uno de los pocos filósofos que siempre tendrá atractivo, y uno de los muy escasos que han levantado fervores ilimitados y críticas acerbas. Su primer gran eco tuvo nombres tan extraordinarios como Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Herbart, que su propia grandeza no fue suficientemente valorada, y fue necesario gritar después: *Zurück bis Kant!*. Lo mejor del neo-kantismo fue hacer imprescindible a Kant. Y en España había que hacerlo de la mano de García Morente, tanto en su calidad de inigualable traductor, como en su dicción de maestro socrático. Estas afirmaciones pueden sonar ahora a guardarrropía o a nostalgia del tiempo definitivamente ido, pero así fueron las cosas¹.

Las andaderas para el kantismo en España en los años treinta eran dos: Ortega, que enseñaba que era imprescindible leer a Kant precisamente para superarlo con su personal *crítica de la razón vital*, y Morente, que lo había traducido y lo enseñaba con magisterio impecable. En la lectura de quienes aún no teníamos veinte años predominaba la *lectura* morentina. Su sentido es lo que intento resumir en estas páginas.

Morente arrancaba, pese a su kantismo, del concepto aristotélico de la filosofía como saber universal; su territorio había permanecido intacto hasta el Renacimiento. A partir de este momento la historia de la filosofía se convertirá en el relato de una sucesiva parcelación de la *mathésis* universal. Se desgajan la astronomía, la física, la matemática. Pero el siglo XVII y la primera mitad del XVIII presencian una lucha de gigantes, que, reconociendo la independencia objetiva de los nuevos saberes, luchan por dominarlos subjetivamente. Descartes, Newton y Leibniz no renuncian a nada, y a menos que nada a ser *primos inter pares* en el dominio matemático. Son, pues, tan filósofos clásicos como Aristóteles, Averroes, Maimónides y San Alberto, aunque se sientan muy modernos *in fieri*. Kant, por el contrario, desea ser estrictamente *actual*; sabe física y matemáticas, pero no las *hace*, cree en ellas como un *factum*. Es, pues, el primer filósofo moderno, y por ende el definitivo y modelo. ¿En qué consiste, pues, esta modalidad nueva y modélica?

Para Morente no cabe duda alguna: acabar con la *res*, con la cosa en sí. De Descartes a Leibniz los filósofos han ido *estableciéndose* en el fundamento idealista, poniéndose el acento y énfasis sobre la intuición del yo, base de todo posible filosofar. Se vive en la convicción de que los pensamientos nos son más inmediatamente conocidos que sus objetos. Pero el edificio construido sobre referido cimiento aún estaba coronado con algún tipo de *res*, de cosa en sí: Dios, la *res cogitans*, la *res extensa*, las mónadas, la percepción de la sensación como acto. Borrar de la dialéctica estos restos de la cosa en sí era la misión de la filosofía moderna reservada a Kant.

Para Morente, en esto reside el gran mérito y la grandeza del filósofo de Koenigsberg, aunque reconozca que por ventura, y no solo por genio, se encontró en la encrucijada de los tres grandes caminos: el racionalismo (Leibniz), el empirismo (Hume) y la ciencia físico-matemática (Newton). Si no dió antes con su hallazgo, o mejor dicho: si no advirtió la importancia de su *giro copernicano* fue por la anticuada estructura de la universidad de su tiempo. Explicar en clase, no ya geografía, lógica y matemática, sino en concreto la ética de Baumgarten y la lógica de Maier, epígonos de Leibniz visto desde Wolff, no podía dar para mucho.

Kant fué más humilde que Morente a la hora de valorar sus hallazgos. La crítica del dogmatismo racionalista se la debe a Hume, y así lo reconoce al afirmar que fue la lectura del pensador inglés lo que le despertó del *sueño dogmático*; pero tan desazonadamente que el tan querido *nuevo mundo* físico-matemático de Newton caía por tierra. Por tanto, necesitó de un tiempo de meditación para dar con otra *crítica* que recortase los humos demoledores de Hume; al no encontrarla por parte alguna, hubo de elaborarla personalmente: se trata de la *Crítica de la razón pura*. La valoración de Morente no es injusta, pero sí lo es su apabullante juicio: el libro de Kant es: "el más estudiado, el más comentado, el más discutido de toda la literatura filosófica de todos los tiempos". Son tres supremos superlativos y el universal temporal no son puro fervor, sino también convicción interna, y se convirtieron en doctrina de fe filosófica para quienes leímos a Kant en época temprana e inmadura, lo que es un juicio histórico no una ponderación positiva o negativa². Sin embargo, Morente llevaba razón en la necesidad de la rápida y adolescente inmersión en Kant. En filosofía, como en la natación, solo se aprende braceando en su realidad, no aprendiendo los movimientos en un manual. Posiblemente ésta es una de las razones de la escasa importancia que el filósofo de Koenigsberg dió a los conocimientos de historia de la filosofía, y los suyos en esta materia fueron muy limitados y nunca demasiado precisos.

La escasa preparación histórico-filosófica de Kant no empece la profundidad de su labor, en tanto que parte de un presupuesto absoluto: la necesidad de una teoría del conocimiento previa. El principio básico de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia* es la construcción de una teoría del conocimiento. Así lo dice Kant, pero, ¿de verdad era así, o era que su especial metafísica le obligaba a tal principio?. Las *lecturas* de Kant, a partir de las de Marechal y Heidegger, ponen muy en duda que aquella fuera la intención literal kantiana. Morente, por el contrario, pensaba que tales exégesis eran leer a Kant al revés. La interpretación morentina parte de *crear* que sólo hay en Kant lo que el filósofo alemán dice, y esto es bien claro: entiende por conocimiento el típico del saber científico-físico-matemático. Las leyes fundamentales de la naturaleza han sido establecidas exactamente; la naturaleza se lee matemáticamente, y esta lectura debe extenderse a todo cuanto quiera merecer nombre de ciencia.

El saber de dicho modo del conocer reside en su peculiar modo de judicación. Se trata de juicios, claro está, pero no de enjuiciamientos subjetivos, sino de enunciados objetivos que afirman la verdad y niegan el error. Frente a los juicios de los *Primeros Analíticos* aristotélicos, tomados de la realidad viviente, pues nunca debe olvidarse el radical biologismo del Estagirita, los de la *Crítica de la razón pura* están tomados de la física matematizada, por esto su gran división será en *analíticos* y *sintéticos*. Según Morente, Kant necesita explicar los segundos, o sea: exponer epistemológicamente porqué puede decirse y medirse que *el calor dilata los cuerpos*. Más aún, dichos juicios deben ser necesarios, universales y verdaderos, lo que entra en colisión con su estricta

realidad, la verificación empírica, que en sí misma es sólo posible, concreta y contingente, y sólo tras la experiencia cobra aquellas otras cualidades, o sea: las alcanza *a posteriori*. La ciencia aumenta nuestro saber; los juicios analíticos, segurísimos por tautológicos, son *a priori* y, por tanto, no agregan un adarme a lo que ya conocíamos; por ejemplo, que un triángulo tiene tres ángulos. La experiencia concreta individual no es necesaria, ni universal, ni forzosamente verdadera. ¿De dónde colgamos, pues, la certeza de la ley de la gravitación universal, pongamos por ejemplo?. La lectura de Morente es terminante: hay que aceptar la necesidad de los juicios *sintéticos*, aumentadores del saber, *a priori*, o sea, de absoluta fidelidad.

El científico afirma que una experiencia realizada en condiciones de suficiente fiabilidad prueba universalmente; tal es el *juicio sintético a priori* postulado por Kant. La interpretación morentina deduce de aquí la necesidad de la explicación kantiana de las condiciones de referidos juicios. El saber matemático se encadena dialécticamente a partir de dichos juicios. La física, también. Kant dice taxativamente que su *Crítica de la razón pura* responde a las tres grandes cuestiones planteadas por la necesidad de los juicios *sintéticos a priori*: 1º ¿Cómo son posibles en la matemática garantizadora de la precisión del saber científico?. 2º ¿Cómo son posibles en la física aseguradora del progreso del saber y del hombre? y 3º ¿Por ventura, son también posibles en la metafísica explicadora de la universalidad? Morente considera que esta presentación kantiana no tiene vuelta de hoja; por tanto, en esto es totalmente kantiano. Con el filósofo de Koegnisberg *crea* en la matemática y en la física, pese a que no las dominara, y *duda* de la metafísica, a pesar de que tanto Kant como Morente son duchos en ella. Por tanto, la *lectura* kantiana correcta es la fiel al texto.

Los juicios *sintéticos a priori* matemáticos son posibles porque este saber se fundamenta en el espacio y el tiempo, pero no en los medidos por el metro y el reloj, sino en el *espacio puro* y en el *tiempo puro*, que son estrictas *formas a priori* de nuestra intuición. Sin espacio no hay nada, ni experiencia; no nace, pues, de esta última, sino que es condición para que exista aquélla. No se trata, empero, de un mero concepto, sino de una intuición pura, no de esto o aquello; no es *intuición de*, sino puro intuir. Para poder expresarla necesitamos *transcendentalizarla*, no trascenderla, que fué la fórmula aristotélica; la exigimos como garante de la cognoscibilidad; es decir: es el fundamento de que pueda haber objetos del conocimiento. Aquí está el meollo de la lectura kantiana, y Morente lo acepta; pero al igual que Alejandro Magno resolvió el nudo gordiano cortándolo con su espada, el pensador español acepta sin más la que le ofrece Kant: la geometría. El espacio kantiano es el supuesto permanente de la geometría newtoniana. Morente no oculta el partido que ha tomado: "retengamos muy bien esta frase, que es capital para este punto y para lo que tenemos que tratar...; llegamos a esta conclusión: que las condiciones de la posibilidad del conocimiento matemático son al mismo tiempo la condición de la posibilidad de los objetos del conocimiento matemático". Pero esto es una *explicación*, porque lo que hubiera debido preguntarse era si eso debía tomarse como *conclusión* o como *principio*. Si acepto lo primero soy kantiano radical; así lo hace Morente y, por ende, como tal kantiano debe ser tenido.

Tras haber establecido este principio o conclusión respecto de la cantidad continua, Kant se sintió obligado a analizarlo también en la cantidad discreta, o sea: en la aritmética. Si hubiera sido un matemático no hubiera necesitado de ello, porque mostrado en una, por definición vale para la otra; pero le convenía hacerlo así para extender su principio al tiempo. Kant, sin duda alguna, habría rechazado esta observación; y por eso Morente no se la hace. El tiempo, acepta, es condición

necesaria para el acontecer, y como tal se trata de un tiempo único y universal, no del empírico. Pero Kant ha ligado el espacio y el tiempo *puros* a lo que llama sensibilidad, y que es "la facultad de tener percepciones". No yerra Morente cuando considera que el espacio y el tiempo así concebidos son lo que el sujeto *propone* para que el objeto se formalice y *pueda ser conocido*. Ya no tiene sentido hablar de las cosas en sí; cuando se cree que operamos sobre éstas, nos referimos a objetos extensos en el espacio y sucesivos en el tiempo, o sea: a los *fenómenos*, pues tal es el nombre que Kant da a *eso* formalizado espacial y temporalmente. Morente lee correctamente a Kant, pero al no dar las reiterativas *revueltas* del maestro alemán, alcanza su *climax* fundamental: un Kant claro que le hacía a él –y a nosotros– *metodológicamente kantianos* y segurísimos en el braceo natatorio de la filosofía. Posiblemente Kant no sea así, o mejor: *solo así*; pero de este modo se puede empezar a ser filósofo y ser kantiano, si es que en tal textura dichas dos posturas no son una sola. Tiempo habrá después para descubrir otras problemáticas y escudriñar sus arteros vericuetos.

Sin embargo, en la exposición de Morente, el exacto seguimiento del maestro obligaba a presentar la analítica trascendental como una justificación de la física. La misión de esta ciencia es la determinación de las leyes que gobiernan la aparición y la desaparición de los fenómenos, o sea, los objetos formalizados espacial y temporalmente. La física, desde Galileo, *mide*; pero se limita a esto en tanto no se pregunta por la razón de sus objetos, sino que los trata *a priori* como tales. Puede pensarse que esta actitud proceda de un radical escepticismo acerca del origen y razón del ser físico, pero también es lícito pensar lo contrario: que el físico *crea* dogmáticamente que existen objetos físicos, que tienen su naturaleza específica, poseyendo peculiares propiedades y estando regidos por leyes físicas rigurosas. Cree en un mundo: el de los objetos físicos, en una razón de casualidad física de la que dependen determinados efectos matemáticamente predecibles y medibles. Desterrada la *res* y su hipotética *adaequatio* con la mente, ¿de dónde nos viene esta seguridad en el saber científico?. Imposible de obtener por medio del testimonio de los sentidos, que sólo proporcionan impresiones. Por tanto, se trata aquí también de juicios sintéticos *a priori* que descubrimos si analizamos el *modus operandi* de la mecánica racional. Los juicios consistirán, pues, en *poner* la realidad física, y lo hacen en forma de *categorías*: unidad, pluralidad y totalidad respecto de la *cantidad*; realidad (afirmativos), negación (negativos) y limitación (infinitos) en cuanto a la *cualidad*; sustancia (categóricos), causalidad (hipotéticos), reciprocidad (disyuntivos) de la *relación*; posibilidad (problemáticos), existencia (asertivos) y necesidad (apodícticos) de la *modalidad*. Este es el meollo de la postura kantiana, y Morente, apoyándose en la redacción de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, interpreta desde aquí el sentido último de la *revolución copernicana*.

El motor de la inversión gnosológica es el *sujeto cognoscente* que consiste en el yo propuesto como sujeto de objetos del conocer, así como estos son tales en cuanto propuestos para referido sujeto. Ciertamente esta es la *lectura* kantiana, y como tal la toma Morente; pero, ¿sólo dice eso Kant?. Si fuera así los idealistas alemanes habrían realizado una lectura *extensiva*, completando al filósofo de Koegnisberg, que por lo que fuera se habría quedado a mitad de camino. Morente no cree que Kant fuese ni tan torpe ni tan prudente. ¿O acaso el pensador alemán mete dentro del término *fenómeno* algún modo de la *vitanda* cosa en sí, como luego se sospechará desde Marechal a Heidegger?. Ignoro si Morente se planteó este problema; me parece muy duro negar que no hubiese conocido las obras de estos pensadores, o que no acepta dichas *lecturas*, porque en ese caso Kant hubiese pecado de ingenuo, cuando

habitualmente recorre todos los posibles tipos de objeciones. Quedan, pues, dos posturas: Kant es lo que dice en su crítica, y nada más ni menos; o Kant es, ante todo, el de la *inversión copernicana*, como afirmaron los maestros de Marburg de los que son deudores Ortega y Morente.

Morente parte de la posición de Marburg, y concretamente de Natorp, al igual que su maestro Ortega. La evolución de éste último fue tan compleja y prolongada que muchos de los orteguianos de rigurosa observancia se rebelan contra una afirmación tan simple y evidente, y que no sólo no rebaja la grandeza y perspicacia del pensador español, sino que las enaltece. El Morente traductor y presentador de Kant es claro, y quienes le escucharon durante los años veinte y principio de los treinta confirman esta *lectura*. Las *Lecciones preliminares de filosofía* dictadas en Tucuman durante el curso 1937-1938 están en dicha línea, aunque ya muestran una mayor preocupación por la parte de la *dialéctica transcendental*. Morente ha evolucionado. Han pensado algunos que *no tanto* y que acaso una parte de tal evolucionismo se debía al *cuidado* de Don Juan de Zaragüeta. "Encargado de su edición –escribe don Juan– lo hago a base de un ejemplar de las *Lecciones* de Tucumán, separadas y ajustadas a su nuevo destino, pero respetando en lo esencial su contenido doctrinal". He realizado el oportuno cotejo, y es cierta la afirmación de Zaragüeta, acaso el único de los compañeros de Morente en aquellos duros años de 1939-1942, que fué su amigo sincero y fiel; corramos el más tupido velo sobre casi todos los demás, a diestra y siniestra.

¿Y qué ha cambiado Morente en su lectura de Kant desde los años veinte a 1937?: la *lectura* del sentido de la negativa de toda posible metafísica: "Podemos vislumbrar, –escribe– que la solución [al problema de la posibilidad de la metafísica antes de leer la dialéctica transcendental] va a ser negativa". *Negativa*, desde luego, pero *kantiana*, y no residual, como pensó Natorp. Kant está seguro de que ya no cabe *una posible metafísica que quiera presentarse como ciencia*, pero necesita analizar detalladamente los peros de tan hipotética presunta ciencia y manifestarlos como lo que son: una ilusión. Por tanto, esta es la *lectura* kantiana de Kant, en la cual el *problema metafísico existe*: es un problema sin solución positiva, pero no es un escolio; si no se le quita de en medio acabará convirtiéndose en un escollo. Para Kant, y en 1937 para Morente, el alma, el universo y Dios son sintetizaciones totalizantes. Kant los llama *ideas*, término que aún significa un salto sobre los límites de las condiciones del conocimiento. El sujeto cognoscente deja de ser un correcto corredor y, con la pértiga del afán racional de pasar de una condición a otra, salta de lo condicionado concreto a la totalidad incondicionada. Y lo mismo sucede con las antinomias referentes a Dios, en las cuales la crítica kantiana ha sido extremadamente certera, tanto al considerar que todos los argumentos para mostrar la existencia de Dios pueden reducirse a tres, ontológico, cosmológico y fisicoteleológico, como en sus críticas a las pruebas concretas que analiza; en todas ellas aparece el *volatín inmortal*, que dijo Machado, el salto a lo incondicionado, la detención del proceso causal. Kant no se resignó nunca a admitir el curioso principio greco-medieval: *la cadencia de causas no puede prolongarse indefinidamente hasta el infinito*.

La *lectura* morentina considera que la clave de esta dialéctica reside en las famosas *antinomias de la razón pura*. Como las dos primeras se resuelven en la falsedad de los dos términos antitéticos, Morente las considera secundarias, y traslada el problema a las dos siguientes, que al resolverse en la posibilidad de los dos términos antitéticos, remiten a la dualidad del mundo *fenoménico* y *nouménico*. Esto abre el camino a un segundo paso kantiano: la *metaética*. Perdonesemé el neologismo,

si lo es. Pero lo que Kant quiere o necesita, probada la imposibilidad de la *metafísica*, entendida ésta no como una *filosofía primera* al decir de Aristóteles, sino como un *allende la naturaleza*, como leyeron los medievales, es buscar una vía para acceder a las ultimidades totalizantes. Como Morente ha rechazado justamente la remisión a un *absoluto*, como hicieron los idealistas alemanes, tiene que aceptar la lectura kantiana de Kant: la remisión a la conciencia moral que contiene los principios o juicios morales tan positivamente judicativos como los lógicos de la razón pura. Se trata, pues, de la *razón práctica* que Morente relaciona con el *νοῦς πρακτικός* aristotélico. Aquí hay un hueco morentino. Si fuera cierto que Kant *resucitó* la idea aristotélica, bien menguada sería su formación histórico filosófica, más de lo que ya fue en realidad. Pienso que en este punto Kant también está influido, consciente o inconscientemente, por Newton: el cielo estrellado sobre mí, la ley moral dentro de mí, es una querida idea del pensador inglés. Los físicos han asegurado la explicación del firmamento tachonado de estrellas, ahora la *razón práctica* va a garantizar la ley moral en el corazón gracias a la *buena voluntad*.

Como la *lectura* de Kant de Morente procedía de Marburg, la crisis respecto a la interpretación meramente gnosológica se produjo muy pronto en Morente, posiblemente desde que tradujo la *Crítica de la razón práctica*, cuya versión castellana es un prodigio de justeza y de cariño. En tanto judicativa, la conciencia moral es *razón*; en cuanto aplicada es ya otra cosa: *práxis*, y ésta pertenece propia y exclusivamente al hombre; y como opera judicativamente desde él, el sujeto del juicio es la voluntad humana. Se trata ahora, en cierto modo, de buscar una relativa voluntad pura, pues no lo es la que se produce en orden al mantenimiento de la legalidad que obliga, o al menos condiciona, por la esperanza del premio o el temor al castigo; sólo puede residir en los actos morales debidos como morales. La voluntad legal es hipotética, luego la voluntad moral debe ser imperativa; se trata de algo pleno y puro porque sus acciones obedecen a imperativos categóricos: *obra de tal manera que puedas querer que el motivo que te ha conducido a obrar sea una ley universal*.

Así formulado, el principio kantiano no puede ser incluido en una ética, en el usual sentido del vocablo. De aquí las justificadas críticas que ha recibido la presunta ética formal, expresión acuñada para denominar la concepción kantiana, pues la moral necesita un contenido *material*, como aparece en la *práxis* aristotélica, y esgrimiría Scheler contra Kant desde la ética de los valores. La intención kantiana es, por tanto, evidente: se trata de una *metaética* universal garantía de toda posible moral que quiera presentarse científicamente. Aunque Morente no haya formulado nunca ni utilizado el término que aquí propongo, su lectura de la *práxis* kantiana reconoce dicha peculiaridad, aceptando el principio kantiano de que todas las éticas concretas formuladas participan del mal común de no haber descendido hasta el principio básico de la epistemología moral: el fundamento autónomo de la ética que sólo puede residir en una pura voluntad autónoma. Los preceptos morales en sí mismos no son inadecuados, pero sí su fundamento; para que epistemológicamente sean válidos deben observar el principio de acomodarse a la universalidad del metaprincipio ético.

Ahora ese segundo mundo se nos abre. La voluntad no puede ser autónoma si está físicamente causada, luego tiene que ser libre. Somos así sujeto pensante en el mundo natural y sujeto libre (conciencia moral) en el cosmos ético. Sin embargo, Morente, debido a su fiel lectura *kantiana* de Kant, esquivó la denominación de *metaética* y considera que ésta es sólo la apertura a una peculiar *metáfora* fundamentada en el *postulado de la libertad*. El mundo inteligible en el que penetra la voluntad humana autónoma es libre y no está sometido ni al espacio, ni al tiempo, ni a

las categorías. De aquí que tampoco tenga un sentido temporal fáctico, lo que permite enunciar el segundo postulado: la *inmortalidad* que significa la primacía del autodominio de la voluntad libre sobre los movimientos psicológicos (en este caso no debería utilizarse el término voluntad), hasta alcanzar el ideal de la *santidad*. Pero como entre ese ideal de lo que yo quiero ser y lo que realmente soy, existe un abismo, deberá, de algún modo, darse esa adecuación, luego necesita un tercer postulado: *Dios*. La divinidad es, pues, el ente plenamente real e ideal, absolutamente existente y bueno, en el cual desaparece la alteridad de lo fenoménico y lo nouménico. A Morente este Dios como postulado le parece la correcta lectura kantiana, en lo que acierta. Lo que no se pregunta es por la índole de referida *postulación*, y si es tan poco como les pareció a muchos teólogos, o tan excesivo como pensaron algunos filósofos.

Por último, Morente termina su lectura de Kant afirmando que el filósofo de Koenigsberg *proclama* el primado de la razón práctica sobre la razón pura, o sea: acaba casi en las antípodas de la interpretación de la escuela de Marburg. Ciertamente Kant afirma que la razón práctica, la conciencia moral, alcanza a lo que no llega la teórica; pero, ¿debe entenderse este principio metafísicamente o *metaéticamente*? Morente se decide por la interpretación metafísica: la razón pura teórica debe someterse a la práctica en tanto que el ámbito de la primera se reduce al mundo fáctico físico, y la segunda alcanza al ético que es el más propiamente humano. Se trata, pues, de una *lectura* humanista y voluntarista.

La crisis espiritual de García Morente y su *conversión* religiosa han impedido, a mi ver, la recta comprensión de la evolución de su pensamiento y su interpretación de Kant, que en cierto modo era la *idea de la filosofía* que tuvo Morente. Indudablemente, la polémica entre los que encontraron excesiva o insuficiente la *conversión* de Morente ha enturbiado el problema, pero tampoco don Manuel ayudó a su más fácil comprensión. Ciertamente es que murió joven, pocos años tras de un cambio tan radical, pero sus escritos no colaboran demasiado. Las *lecciones* de Tucumán terminan recurriendo al Ortega de la *razón vital*, a la teoría de los valores, para concluir con la referencia a la famosa interrogación de Heidegger: *¿porqué existe ente y no más bien nada?* Y en sus últimas líneas recuerda la afirmación de Ortega: *Hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la Divinidad*. La conferencia de Morente sobre Santo Tomás oscurece aún más la *lectura*, pues la ocasión permitía señalar si seguía valiendo o no la interpretación kantiana. Pero Morente la *dicta* como si nunca antes hubiese tocado estos temas. Así, pues, no cabe otra solución que atenerse a su lectura *kantiana* de Kant, tal como antes he intentado exponer. A mi entender, la interpretación morentina es adecuada y correcta en *todo cuanto dice*, pero no sucede lo mismo respecto de lo que omite. Es un Kant mucho más claro de lo que permiten vislumbrar los escritos completos del pensador alemán. Pero esta *clarificación* jugó un papel muy importante en los españoles que se iniciaron en la lectura de Kant en los años veinte y treinta de nuestro siglo. Vaya, pues, lo uno por lo otro, y demos gracias a Dios porque así fuera. Acaso las oquedades que presenta una parte importante del pensamiento español actual, y su proclividad a caer en los *escolasticismos*, –tomista, existencialista, neopositivista, estructuralista, marxista, etc.– sea debida a no haber tenido una fundamentación primaria y primera en una lectura de los grandes pensadores tan congruente como la *kantiana* de Morente. Solo esto, y hay mucho más, merecería una vuelta crítica a las limpias interpretaciones filosóficas de aquel gran maestro universitario que fué don Manuel García Morente³.

NOTAS:

(1) Cuando con catorce años leí el primer libro que luego supe era de filosofía, *Lo bello y lo sublime*, no había novedad alguna en iniciarse en dicho saber de la mano de Kant. Leí referida obra por encargo de una excelente profesora de literatura, pero después ya no necesité sugerencias de nadie para continuar con *La paz perpetua*, leída a los quince años, seguida de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y poco después de la *Crítica de la razón práctica*; y así hasta penetrar como *kantiano* en la Facultad de Filosofía y Letras.

(2) Entre nosotros, al decir de los novedosos, se pasa sin transición de la larga inmadurez a la chochez. De hacerles caso, el entendimiento, exclusión hecha del de ellos, no madura hasta que chocheamos, sea aceptando sus viejísimas y pobres *novedades*, sea manteniendonos en nuestras estrecheces mentales. Así nos van las cosas.

(3) Estas páginas proceden de una conferencia conmemorativa de la figura y labor del prof. García Morente, sin otra modificación que la supresión de las referencias a dicho acto y del justo encomio de su extraordinaria, humana y benevolente personalidad

LA INTERPRETACION DE SANTO TOMAS COMO "FILOSOFIA ABIERTA"

Por Eudaldo Forment Giralt

1. Formación tomista de García Morente.

Puede parecer extraño que se presente la interpretación de la filosofía de Santo Tomás de García Morente, ya que, por lo general, no es conocido como un experto de la misma, ni tampoco como tomista. En las Historias de la Filosofía, antologías y diccionarios se le atribuyen comunmente tres o cuatro etapas en su pensamiento: neokantiana, bergsoniana, fenomenológica y, algunos, la orteguiana. No se le asigna una última fase tomista. A veces indican que, después de su conversión al catolicismo, en su preparación para casi su inmediata ordenación sacerdotal, estudió la teología y filosofía tomista¹.

Se cree, como el prestigioso historiador francés de la Filosofía española, Alain Guy, que su retorno a la Iglesia no supuso "ninguna negación de su pasado, excepto evidentemente el rechazo del inmanentismo y del indiferentismo religioso"². Independientemente de ello, sin embargo, se puede hablar de una etapa tomista en García Morente, incluso de una visión original, aunque no completa, de la filosofía de Santo Tomás.

García Morente, catedrático de Ética de la Universidad de Madrid, desde 1912, cuando sólo contaba veinticinco años de edad, y Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad, de 1931 a 1936, conoció el tomismo en el curso 1938-39, al residir en el monasterio de Poyo en Pontevedra, como preparación previa, antes de ingresar en el seminario de Madrid, que aún no se había abierto, para ser sacerdote³. Su desconocimiento parece que era total. Un profesor suyo de entonces cuenta que: "Fuimos un día a la biblioteca, vió todos los textos que había y, tras breve cambio de impresiones, se llevó el P. Gredt, O.S.B. Quiso leer la Suma de Santo Tomás; le hice observar que era teológica, lo cual requería alguna iniciación. La simple inspección de los títulos de la Prima, que abrimos, le hizo exclamar: 'Lo ignoro todo, padre'. Le señalé, en cambio, varios opúsculos del Santo, editados por Mandonnet"⁴.

No es rara esta ignorancia, si se tiene en cuenta que había estudiado el bachillerato francés en el Liceo de Bayona, donde había perdido totalmente la fe. Su licenciatura en Filosofía la obtuvo en la Soborna, en 1905; habiendo sido sus maestros el espiritualista francés Emile Boutroux (1845-1921), el sociólogo Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), el vitalista Enrique Bergson (1859-1941) y el positivista Frédéric Rauh (1861-1909) entre otros. Además, ya en España, en 1908, había ingresado en la Institución Libre de Enseñanza.

En Poyo fue aprendiendo la filosofía tomista no solo con los profesores que le

habían señalado y el estudio de los manuales clásicos, como *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae* de I. Gredt, sino también con la lectura directa de los textos de Santo Tomás. En una carta a su familia del 3 de febrero de 1939 relata García Morente que: "Hoy me he ido yo solo a 500 metros del convento, junto al mar, entre pinos y he estado dos horas sentado allí, casi mojándome los pies y leyendo... ¿qué diréis? Pues la Suma Teológica de Santo Tomás (en una edición de bolsillo publicada en Francia por los dominicos)"⁵. También un compañero de estudios del monasterio cuenta que García Morente: "lee a Santo Tomás, la Suma Teológica va abriendo horizontes nuevos en aquella alma sumida antes en las tinieblas del error. Al atardecer, antes de la meditación de la noche, le visito en la celda; allí me da clase de Filosofía"⁶. Naturalmente de filosofía moderna, de la que era un gran conocedor. Basta tener en cuenta que había traducido obras de Descartes, Leibniz, Kant, Brentano, Husserl, del fenomenólogo Pfander, Spengler, del neokantiano Rickert y del filósofo de moda entonces Keyserling.

No obstante, como indica uno de sus biógrafos, "por educación y hábito, la escolástica y su método se le resistían fuertemente; pero su voluntad era más fuerte, como lo prueban sus apuntes de entonces"; y añade que "su iniciación en la escolástica representa el comienzo de su liberación de Kant"⁷, porque quizás su kantismo era uno de los mayores obstáculos en su nueva formación. Lo tenía muy arraigado desde que en los años 1909 y 1910 había ampliado sus estudios en universidades alemanas; y en Marburgo había sido alumno de los famosos neokantianos Ernst Cassirer (1874-1945), Paul Natorp (1854-1924) y Hermann Cohen (1880-1847). Su tesis doctoral, defendida en Madrid en 1911, fue sobre "La estética de Kant", y uno de sus primeros libros se titulaba *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía* (1917). También en su cátedra de ética, desde 1912, había explicado la moral kantiana.

Seguramente le hubiera sido más fácil el aprendizaje, si fuese cierto lo que asevera el P. Vázquez, que convivió con él en Poyo y que dos años después fue su alumno en la Facultad. Dice así dicho padre: "había experimentado el fracaso de la ciencia; por eso, consciente de la responsabilidad que contraigo en lo que afirmo, seguro y testifico, sin dudas y vacilaciones, que Morente –en el orden natural– llegó a la fe por los caminos del pesimismo, de los desengaños filosóficos"⁸. Pero no parece que ocurrió de este modo. El mismo García Morente, en el extenso relato de su conversión, que escribió en setiembre de 1940 para su director espiritual del seminario, José M^a García de Lahiguera, no la atribuye a ninguna crisis filosófica.

Narra en el documento el asesinato de su yerno en agosto de 1936 por pertenecer a la Adoración Nocturna; su huída de Madrid, al ser destituido del decanato y peligrar su vida por haber sido en 1930 subsecretario del Ministerio de Instrucción Pública durante el gobierno del general Berenguer; la soledad y la pobreza de su estancia en París; el sufrimiento angustioso por sus hijas y nietos, que habían quedado en Madrid, con quienes se sentía muy unido desde el fallecimiento de su esposa en 1923, y la desesperación por el fracaso de todas sus gestiones para que su familia se reuniera con él. Estos serían los "antecedentes –dice García Morente– que acaso puedan contribuir a hacer plausible una explicación natural del hecho, que a mí me parece sobrenatural"⁹. Se refiere a los sucesos ocurridos en el momento de su conversión, la noche del 29 al 30 de abril de 1937. Al oír por la radio *L'enfance de Jesus* del compositor francés Hector Berlioz, comprendió el amor de Jesús y se entregó sin reservas a la voluntad de Dios. Cuenta también que, a continuación, fue favorecido con un fenómeno de "sentimiento de presencia" de Jesucristo, que describe como una "percepción sin sensaciones", o de tipo espiritual¹⁰. Por esto, cuando se le preguntaba

sobre su cambio, decía: "es cosa muy íntima y sentimental, es, por decirlo así, milagrosa", precisando que "no he llegado a ese cambio por nuevas ideas; es cosa del corazón, obra directa de Dios en el alma"¹¹.

Su filosofía no le produjo ninguna decepción¹², incluso, después de su conversión no pensó al principio que tuviera que cambiarla. La explicó seguidamente en la universidad argentina de Tucumán, durante el curso 1937-38, donde se había trasladado, ya con toda su familia, en junio de 1937, para impartir clases regulares; e igualmente en sus conferencias por varias ciudades sudamericanas.

En una carta de García Morente dirigida al Obispo de Madrid-Alcalá, Leopoldo Eijo, desde Tucumán, fechada el 27 de abril de 1938, al que conocía por pertenecer ambos a la Academia de Ciencias Morales y Políticas, le da noticia de estos cursos sin pensar que su contenido pudiera no ser compatible con el catolicismo. Después de relatarle muy someramente su conversión, que había mantenido en secreto hasta con sus familiares, y su deseo de ser sacerdote, solamente le informa sobre ellos que, dada su total ignorancia de las verdades de la religión y de la imposibilidad de subsanarla allí en Tucumán: "resolví, pues, de momento, dar mis cursos de Filosofía y Psicología, procurando con el más exquisito cuidado no acercarme en lo más mínimo en el terreno de las verdades religiosas. Y así lo he hecho"¹³.

Estos cursos, tomados taquígraficamente, fueron publicados en la misma Argentina con el título de *Lecciones preliminares de filosofía*¹⁴. Obra en la que se advierte claramente la influencia de la filosofía de la vida de Ortega y Gasset, con quien tuvo una gran amistad, desde que le conoció en Marburgo hasta 1937, y que relaciona, considerándola un precedente, con el existencialismo de Heidegger. Repasa las grandes soluciones a los problemas metafísicos fundamentales, que agrupa en las del realismo e idealismo, respondiendo con una ontología de la vida, que utiliza un método intuitivo inspirado en la fenomenología de Husserl, y que representa la superación de los otros sistemas. Y, efectivamente, no trata el tema religioso. Como dice el mismo García Morente: "Procuré -creo que con buen éxito- dar a mis cursos en la Universidad de Tucumán un carácter anodino en lo que toca a los problemas coincidentes con la Santa Religión"¹⁵.

Sólo al final del libro se refiere al "problema de Dios". Muy optimísticamente confía que con el vitalismo se llegará a Dios. "Por eso digo que ahora comienza la tercera navegación de la filosofía. Nosotros probablemente quizá no la veamos cumplirse en estos años y sólo la contemplamos tomando rumbos y alejándose cada día más. Pero la proa de los barcos, como dice Ortega, camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la divinidad"¹⁶.

Después de haberse iniciado en la filosofía tomista dirigido por los profesores: J. Miguélez, M. Ortuzar y F. Vázquez Bolaño, padres mercedarios de Poyo, cuyos escritos no revelan que fueran especialistas profundos de la misma¹⁷, García Morente, en el curso 1939-1940, ingresó en el Seminario de Madrid, como alumno interno, para estudiar teología, reanudando también su magisterio en la cátedra de la Universidad de Madrid. Si sus estudios filosóficos fueron demasiado apresurados, lo mismo ocurrió con los teológicos. Por dispensa especial, en un año cursó todas las materias, asistiendo a las clases que podía y examinándose a medida que se consideraba preparado. Como después contó el prefecto de estudios del Seminario: "Su plan, según confesaba, era llegar cuanto antes al sacerdocio y dedicarse después a un estudio profundo de la Teología"¹⁸.

En dos años de formación tomista no pudo, por consiguiente, conseguir un conocimiento total en profundidad de la filosofía de Santo Tomás. Ni tampoco desde ella comprender perfectamente la orientación y el sentido de las concepciones

contemporáneas, e intentar responder adecuadamente a las interrogaciones que suscitan. Así se explica que en Poyo tuviese el proyecto de "hacer filosóficamente con Kant y otros pensadores modernos una labor de incorporación como la del Angélico con el aristotelismo", sin percatarse entonces que Santo Tomás había asumido la filosofía de Aristóteles por ser verdadera. Y que, a principios de 1940 aún declarase que: "Sigo creyendo, como en mayo de 1938, cuando hablé de Dios en Buenos Aires, que se puede y debe verter toda la verdad cristiana católica (sin menoscabo en lo más mínimo) dentro de las formas y en el ambiente intelectual de la filosofía contemporánea. Y confío en que, Dios mediante, estaré algún día en condiciones de hacerlo"¹⁹.

2. Filosofía abierta y filosofías cerradas.

A medida que García Morente fue descubriendo la filosofía de Santo Tomás también fue modificando estos planes. Se advierte ya en la conferencia pronunciada en la Universidad de Valladolid el día de Santo Tomás de Aquino de 1940, titulada *La razón y la fe en Santo Tomás*. En esta primera exposición de García Morente de puntos centrales de la síntesis tomista, da una interpretación general de la misma. Para ello, parte de que el filósofo busca y ama la verdad; y "la verdad es la adecuación entre el pensamiento y la realidad. Pero aquí justamente es donde se produce el momento dramático de la filosofía. Ahora es llegado el instante en que el filósofo tome una resolución definitiva, de la que ya para siempre va a depender el carácter y giro de todo su sistema"²⁰. Porque de la concepción clásica en el tomismo de la verdad como "adaequatio rei et intellectus"²¹, se puede tomar la relación en dos sentidos, dando lugar a dos tipos de filosofía.

El primer sentido es "el de considerar que en la verdad el pensamiento se ajusta al objeto (...). En este caso tenemos ese tipo de filosofía que pudieramos llamar abierta. Aristóteles y Santo Tomás son, sin duda, los representantes más perfectos de esta manera de filosofar"²². La filosofía abierta, al sostener que el conocimiento se regula por la realidad, afirma también que ésta es anterior al mismo conocimiento. Por esto, "la filosofía abierta empieza por la realidad, por el ser, y trata de fijar en conocimientos verdaderos la estructura propia de la realidad, de estas y aquellas realidades, de toda la realidad en general, y de aquella realidad que es fuente y origen de toda realidad". Es una filosofía que no se cierra a lo que las cosas son, ni a su creador, Dios, ni a su revelación, pues está también abierta a la fe.

La filosofía abierta, al creer en la capacidad del hombre para alcanzar la verdad y confiar en su conocimiento, es realista. De ahí, que lo único que intenta es someterse a su objeto. Al adecuarse a él, "en el realismo, la fe, la razón, la crítica, el análisis, la observación, el experimento, son vías y métodos por igual legítimos, que nos proporcionan conocimientos verdaderos de la realidad cuando se adaptan convenientemente a las estructuras ópticas del objeto estudiado". El realismo está abierto a todos los modos de conocimiento, por venir exigidos por lo conocido. Termina García Morente esta caracterización precisando que de todas "las filosofías abiertas, objetivas, sin prejuicios, el ejemplar más logrado es, sin duda, la filosofía de Santo Tomás"²³.

En el otro sentido de la relación, que constituye la verdad, se considera que "el objeto se ajusta al pensamiento (...). En el segundo caso tenemos el tipo de filosofía que cabe llamar cerrada, y cuyos exponentes más ilustres son acaso Descartes y Kant".

El objeto, por tanto, se fundamenta en la actividad del conocimiento, no existe independientemente de ella. De ahí que el punto de partida de estas filosofías sea el sujeto. "Empiezan por el yo cognoscente, analizan luego el acto racional de conocer, fijan las estructuras propias del pensamiento y enseguida trasladan al objeto esas estructuras del sujeto y reducen el ser que es, a mero término del yo que conoce"²⁴.

Es una filosofía cerrada a todo lo que no es el sujeto, no se quiere someter a la realidad, sino que sus seguidores permanecen "encerrados en la prisión de su propia conciencia subjetiva, no quieren reconocer más realidad que la que de su mismo yo extrae el pensamiento mismo. Imposible, pues, resulta para una filosofía cerrada todo lo que no sea razón pura". Por ello, no sólo no respeta la realidad, sino que tampoco se abre a la revelación. "Necesariamente la fe tiene que desaparecer, y si, por coquetería de psicólogo, se mantiene su existencia, ha de ser simplemente como acto subjetivo, pero ya sin objeto propio, sin realidad a la cual referirse. El idealismo conduce inevitablemente a suprimir la religión o a convertirla en puro sentimiento sin objeto"²⁵.

Es obvio que estas últimas afirmaciones de García Morente suponen ya un cambio en su valoración general de la filosofía moderna, que ha podido pasar desapercibido, porque no aparecen en la reproducción del texto de esta conferencia en la lección IX de *Fundamentos de Filosofía* (1943). Obra póstuma, que incluye casi por completo el contenido de *Lecciones preliminares de Filosofía* y tres escritos de este último período, revisados por su amigo el catedrático de Psicología racional de la Universidad de Madrid, Juan Zaragüeta (1883-1974), que añadió seis lecciones más redactadas por él, enfocadas desde una perspectiva neoescolástica de orientación vitalista y axiológica²⁶.

El nombre que mejor le cuadra a esta filosofía cerrada es el de idealista. García Morente termina su descripción con estas palabras: "para estas filosofías cerradas el objeto no es más que un producto, por decirlo así, del sujeto; de suerte que todo eso que llamamos realidad queda aprisionado dentro de las modalidades y condiciones en que funciona el pensamiento racional puro. El nombre de idealismo no le cuadra mal a esta manera de filosofar, en la cual la realidad se reduce a la condición de simple idea"²⁷.

3. *Filosofía cristiana.*

La desvalorización de la filosofía moderna se advierte también en el resto de la conferencia de García Morente, que intenta mostrar la existencia de una auténtica filosofía en el tomismo, calificada de abierta, frente al prejuicio contemporáneo que la considera como una amalgama de teología y reflexiones espirituales. Para ello expone con gran claridad y precisión la neta distinción entre la filosofía y la teología. En Santo Tomás, afirma, "la fe y la razón conservan siempre sus caracteres propios y diferenciales, manteniendo intacta la mutua independencia. El filósofo demuestra por razones evidentes. El teólogo, en cambio, apela siempre, como fuente indiscutible, a la autoridad suprema de la revelación divina"²⁸.

La teología tiene por objeto a Dios mismo, pero según se ha revelado. Para estudiar su objeto se apoya en unos principios, las verdades que se poseen por la fe, y, por ello, su método se basa en la autoridad divina. También argumenta usando métodos racionales, pero su empleo no supone una reducción del misterio revelado a mero pensamiento racional, a filosofía. Como advierte García Morente, "en la

teología, la filosofía no se propondrá a intentar la demostración de las verdades reveladas, que exceden todo poder de la razón humana. Ello sería contrario al buen método, y, además, constituiría una imprudencia notoria, gravemente perjudicial para la misma fe²⁹.

La filosofía tiene por objeto a todos los entes, y también a Dios, porque a partir de ellos se puede ascender a su conocimiento, pero no como El es en sí mismo, sino como causa primera de los entes. Los principios que utiliza ya no son los de la fe, son los connaturales del conocimiento humano, como es el principio de no contradicción. Su método es también distinto, porque utiliza exclusivamente la argumentación racional. La teología y la filosofía se distinguen, por consiguiente, porque tienen objetos, principios y métodos distintos.

Precisa García Morente que "hasta tal punto acentúa Santo Tomás la distinción radical entre estos dos modos de conocimiento, entre el método racional de la filosofía y el método autoritario de la teología, que llega a declarar entre ambas ciencias una diferencia de género"³⁰. Queda así delimitado un doble orden de verdades cognoscibles: las naturales, o racionales, que se alcanzan por la razón y las sobrenaturales, que se reciben de la revelación por la fe.

La actitud de Santo Tomás, al admitir la solidez de los conocimientos de orden natural, es de respeto a la naturaleza racional del hombre. De acuerdo con esta posición afirma incluso la capacidad racional del hombre para ascender al conocimiento de Dios; de manera que, como dice García Morente, "con la razón podemos, sin duda, avanzar mucho en la sabiduría metafísica acerca de Dios. Podemos, por ejemplo, conocer que Dios existe, que Dios es uno, simple, infinito y otras verdades semejantes"³¹.

Una vez removidos, gracias a su conversión, todos los prejuicios antitomísticos, adquiridos de la filosofía moderna, a García Morente le debió sorprender enormemente el encontrarse ante una genuina filosofía, de una gran riqueza y enorme profundidad, como es la de Santo Tomás. Se nota en su insistencia en declarar, y como primera peculiaridad de la filosofía tomista, que "su filosofía es filosofía y nada más que filosofía. O, como suele decirse hoy, filosofía pura. Nada de píos fraudes. Ni el más mínimo elemento de sus demostraciones racionales está torcido o cohibido o exaltado por la preocupación de acomodarlo a la fe. La filosofía de Santo Tomás puede presentarse en la historia del pensamiento humano como modelo perfecto de objetividad racional"³².

Al mismo tiempo, Santo Tomás también respeta la sobrenaturalidad del misterio revelado. No tiene, por tanto, ni una postura fideísta, que desconfíe de la racionalidad del hombre, ni tampoco racionalista, en el sentido que desde la filosofía se intente comprender lo sobrenatural.

Se puede concluir con García Morente que la filosofía y la teología, sin embargo, se complementan entre sí. "Sin confundirse nunca, la razón y la fe pueden compenetrarse y ayudarse mutuamente. La filosofía y la teología de Santo Tomás son ejemplos admirables de la mutua compenetración y ayuda, que jamás degenera en confusión de los dos ordenes"³³.

Por una parte la filosofía ayuda a la teología, en cuanto ésta la asume y utiliza para la mejor comprensión de la revelación. Esta dependencia de la teología respecto a la filosofía no supone una subordinación o inferioridad, porque, según Santo Tomás, "puede esta ciencia tomar algo de las disciplinas filosóficas, no porque forzosamente lo necesite, sino para mejor explicar lo que en ella se enseña ya que no toma sus principios de las otras ciencias, sino inmediatamente de Dios por revelación. Pero, no

obstante que tome algo de las otras ciencias, no las considera como superiores, sino que las utiliza como inferiores y sirvientes"³⁴. La teología es una ciencia superior que se sirve de la filosofía, ésta última se concibe, como hace notar García Morente, en otro escrito posterior "como ciencia auxiliar o propedéutica de la teología. Sin tan lindos eufemismos, decían llanamente los antiguos que la filosofía era la sierva o criada de la teología, ancilla theologiae"³⁵.

La filosofía de los teólogos escolásticos, en efecto, fue siempre servidora de la teología sobrenatural, o "Doctrina Sagrada" como prefiere denominarle Santo Tomás. La conexión de la filosofía con la teología, aunque interpretada de distintos modos, se mantuvo hasta en la misma concepción filosófica de Suárez, en el siglo XVI. Al explicar el "motivo y plan" de sus *Disputaciones Metafísicas*, Suárez aún advierte que, en esta obra filosófica, "de tal manera desempeño en ella el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la Teología divina"³⁶.

Suárez califica de cristiana a la filosofía por ser servidora de la Teología, y la filosofía escolástica lo era realmente, no porque abarcase con sus métodos y principios los misterios cristianos, sino por someterse a la Doctrina Sagrada. Por no comprender racionalmente los misterios revelados, esta filosofía se concibió siempre como limitada. Por ello, Santo Tomás, como explica García Morente, en cuanto filósofo aceptó la primacía de la fe, a la que necesariamente tiene que subordinarse el esfuerzo racional que supone la filosofía.

Santo Tomás es principalmente un teólogo, en el sentido que profesó la "Doctrina Sagrada", o Teología Sobrenatural, tal como ya se le denominó a partir de finales de la Edad Media. Preferentemente es un teólogo en la vertiente especulativa o Teología Escolástica, ya que ésta no se contenta con exponer la fe basándose en las fuentes, es decir, en los textos de las Sagradas Escrituras, de los concilios y de los Santos Padres, tal como hace la Teología positiva, sino que explica, hasta donde sea posible, estos mismos contenidos metódica y racionalmente, utilizando para ello instrumentos filosóficos, que están así al servicio de la fe.

Sin embargo, por ser un teólogo, Santo Tomás es también un filósofo, ya que su Teología Escolástica le llevaba a la necesidad de asumir principios filosóficos para su servicio. Su filosofía está, por tanto, concebida para ser ejercida por la Teología. Por este carácter su sistema teológico-filosófico, igual que el de otros grandes teólogos escolásticos, fue combatido por la filosofía moderna, por considerar que carecía de contenido filosófico, ignorando así completamente su filosofía. Para el pensamiento moderno la filosofía tenía que ser totalmente independiente de la teología, y estar emancipada definitivamente de cualquier tradición y autoridad. Como asevera García Morente: "Desde hace unos tres siglos la filosofía llamada moderna se ha emancipado, por decirlo así, y ya no quiere servir a la ciencia de Dios. Incluso se ha rebelado contra la ciencia de Dios y la ataca en su base misma, negándole su objeto, poniendo en entredicho su posibilidad y realidad objetivas"³⁷.

Para poner la filosofía al servicio de la Teología, Santo Tomás emprendió la tarea de incorporar el pensamiento de Aristóteles, por considerarlo verdadero. Su opción por el aristotelismo no fue por querer seguir una moda intelectual, ni por las circunstancias de su tiempo, ni por realizar una especie de revolución intelectual frente a la teología anterior, que utilizaba elementos platónicos y agustinianos, ni tampoco por afinidad o interés por Aristóteles o por la cultura griega. Santo Tomás asumió la filosofía de Aristóteles, incorporándola al patrimonio de las concepciones filosóficas tradicionales, que ya habían sido integradas en el pensamiento cristiano,

para proporcionarle nuevos elementos verdaderos. A Santo Tomás lo que le interesaba era la verdad de las cosas, y desde esta actitud hay que entender el aristotelismo de su síntesis teológica-filosófica. De ahí que concluya García Morente: "Casi me atrevería a decir que la filosofía de Santo Tomás no es, en su intención, filosofía cristiana. Es filosofía verdadera, que por serlo, resulta cristiana"³⁸.

4. Necesidad de la fe.

El que la filosofía sea "ancilla fidei" no supone una restricción en su propio campo de investigación; no es, por ello, ninguna humillación, al contrario gracias a la doctrina revelada y con la sola razón humana puede adquirir un mayor desarrollo. Según Santo Tomás no solamente la filosofía sirve a la teología, sino que también, por otra parte, la misma teología ayuda a la filosofía.

Primeramente, en el sentido que la completa. García Morente da tres motivos para mostrar la conveniencia que la fe termine a la razón. El primero, es porque amplía nuestros conocimientos, al explicarnos los misterios de la vida íntima de Dios, que no puede conocer la filosofía a partir de sus principios, aunque puede, a partir de ellos, ascender hasta Dios y conocer su naturaleza en cuanto causa del mundo. Con palabras de García Morente: "nuestro intelecto, basándose en los datos de la experiencia sensible, puede inferir que Dios existe, pero no puede inferir lo que Dios es. Sin duda, una vez establecida la existencia de Dios, nuestra razón puede formar algún concepto de Él; pero necesariamente ha de ser un concepto negativo y 'analógico', obtenido extendiendo a la esencia de Dios negativa y analógicamente los conceptos de las esencias de las cosas sensibles (...). Lo que ulteriormente sabemos de Dios lo sabemos, pues, por otra vía que no es la razón natural. Lo sabemos por la revelación, lo sabemos por la fe"³⁹.

Los otros dos motivos García Morente los toma directamente de la *Summa Contra Gentiles* de Santo Tomás. "El primero se halla en el fin supremo de la salvación del hombre. Para salvarse necesita el hombre conocer su fin y ordenar hacia él sus acciones externas e internas. Era, pues, conveniente que Dios revelase al hombre ciertas verdades superiores a la razón, para que el hombre sabiéndolas, pudiera organizar y orientar convenientemente su vida hacia su eterna salvación"⁴⁰.

El otro es, como señala Santo Tomás, "la represión del orgullo, origen de errores"⁴¹, que glosa así García Morente: "conviene al hombre saber que hay, por encima de su razón limitada, esencias que la razón sola no puede conocer. Conviene al latente orgullo del alma racional el perpetuo ejercicio de humildad a que la fe le obliga. Conviene que el hombre no caiga en la tentación de medir la grandeza de Dios por el rasero de su pobre razón"⁴². Es necesario, por tanto, que se percate y acepte que su filosofía es limitada y de que fuera y por encima de sus demostraciones racionales están los sagrados misterios de Dios.

Además de completarla, la fe ayuda a la razón en su mismo orden, proporcionándole verdades racionales, a las que el mismo hombre es capaz de llegar. No supone ninguna contradicción que una misma verdad pueda ser objeto de la filosofía y de la fe, a pesar de que ambas tengan objetos distintos. Pues, como explica García Morente, "justamente porque la razón y la fe son complementarias, es por lo que se excluyen en uno y el mismo objeto". No obstante, dice Santo Tomás, en un texto citado por García Morente, aunque "nadie puede tener fe y ciencia sobre lo mismo, más lo que es sabido por uno puede ser creído por otro"⁴³, y algunas verdades

naturales tienen que ser para muchos objetos de fe.

Lo que se explica porque, aunque la filosofía es posible como ciencia, e incluso autosuficiente en el orden racional, pero solamente en este, ya que no reduce el misterio revelado a filosofía, sin embargo, no se da de hecho una suficiencia de la filosofía en su propio campo. Hay muchos obstáculos que rodean a la razón, que impiden numerosos conocimientos, por lo que se necesita de la revelación para posibilitarlos. Por ello, ha sido necesario que Dios revelara su existencia, y todas las demás verdades precisas para dirigir la vida del hombre, como, por ejemplo, la espiritualidad del alma y la libertad, para ser conocidas por todos los hombres y enseñada, pues las necesitan desde los inicios de la vida moral, y con absoluta certeza y seguridad. Porque un conocimiento de estas verdades, que reúna estas tres condiciones, no puede darse de hecho.

Lo impiden una serie de obstáculos, que Santo Tomás, revelando unas grandes dotes de observación psicológica y humana, enumera principalmente en la *Summa Contra Gentiles* y en otros textos paralelos⁴⁴. El primero, que solo serían conocidas por muy pocos, ya que el hombre necesita para llegar a ellas del estudio e investigación, que no es asequible a todos, por falta de inteligencia, o por tener que dedicarse a otras ocupaciones necesarias para vivir, o, incluso, por pereza. El segundo es que aún este número reducido de personas necesitarían mucho tiempo, ya que son verdades difíciles en sí mismas; además, para su comprensión, requieren gran cantidad de conocimientos previos; y porque hace falta una cierta madurez que proporcione la paz y la tranquilidad imprescindibles para la tarea investigadora. Por último, los pocos hombres, que después de largo tiempo han podido alcanzar el conocimiento de estas verdades, las poseen con una gran incertidumbre, pues en la indagación de la verdad se mezclan muchos errores, se dan contradicciones entre los mismos expertos, y a veces, en su curso se introducen demostraciones meramente probables.

La revelación de estas verdades fundamentales, dados todos estos obstáculos, no solo ha sido precisa para la moral, sino también para la salvación del hombre. Porque, insiste Santo Tomás, "de su conocimiento depende que el hombre se salve, y su salvación está en Dios. Luego, para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres, fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina"⁴⁵. Estas verdades son necesarias para la salvación del hombre, pero no porque su conocimiento la proporcione, sino porque son los "preámbulos de la fe", que nos dan a conocer la doctrina revelada, que se ordena al fin último a que está destinado el hombre⁴⁶.

Ha sido indispensable la revelación de estas verdades racionales, que presupone la fe, para proporcionar la rectitud moral y posibilitar la salvación humana, y también para que pudieran conocerse algunas verdades sobre Dios, que podría alcanzar el hombre con su razón. Esta capacidad, de hecho es impedida por todos los obstáculos citados, y solo por la fe es posible que pueda realizarse. La fe, por consiguiente, regenera a la razón en su mismo orden natural.

A este respecto afirma Santo Tomás que, de no haberse realizado la redención del hombre por la Encarnación, "hubiesen desaparecido totalmente de la Tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a El debida y la honestidad de las costumbres"⁴⁷. Llega incluso a sostener que ha sido necesario el conocimiento por la fe del misterio de la Santísima Trinidad, para comprender rectamente la verdad racional de la creación, porque "hemos necesitado conocer las divinas personas para tener ideas correctas acerca de la creación de las cosas, pues al confesar que Dios hizo todas las cosas por su Verbo, se excluye el error de los que sostienen que los produjo por

necesidad de su naturaleza"⁴⁸. La regeneración de la fe a la razón devolviéndole su rectitud natural, es necesaria para la misma fe, ya que para Santo Tomás su sujeto es el hombre en cuanto es capaz por su razón de conocer a Dios. La fe, por tanto, suple lo que han removido los obstáculos, que impiden esta capacidad.

El conocimiento de algunas de estas verdades probablemente el mismo García Morente lo poseía por la fe, sin comprenderlas aún con certeza racional, dado que su conversión no fue por motivos racionales, como se ha explicado, y que solamente habían transcurrido tres años desde entonces y únicamente dos los había dedicado a la formación tomista y religiosa.

Así parece desprenderse del relato del P. Vázquez, que después de conocerle en Poyo fue alumno suyo en la Facultad durante el curso 1941-42, último que García Morente impartió por completo. Cuenta que en el mismo, sin dejar de explicar la ética, se hizo cargo de la Cosmología y la Teodicea, imprimiendo a estas materias una clara orientación tomista. En la Cosmología, totalmente nueva para él, siguió la parte de *Philosophia naturalis* de *Elementa philosophiae* de Gredt, que había estudiado en Poyo. En la Teodicea, después de exponer, por este orden, las doctrinas teológicas de Aristóteles, Platón, San Anselmo, Descartes, Leibniz y Kant, que conocía muy bien por su formación y dedicación anterior, "pasó por fin a exponer detenidamente las pruebas metafísicas de la existencia de Dios, según Santo Tomás. Y con esta ocasión, y sólo en esta materia, cambió el método que siempre guardaba al dar las ideas. El monólogo tradicional se hizo aquí diálogo ininterrumpido con sus alumnos. Se veía que estaba interesado en ver su modo de reaccionar ante la presentación de las pruebas"⁴⁹.

Aparte de otros posibles motivos pedagógicos, no es extraña esta actitud, si se tienen en cuenta las dificultades señaladas por Santo Tomás, que pueden presentarse también para la perfecta comprensión de las "cinco vías", ya que son pruebas para demostrar la existencia de Dios. Por ello, el P. Vázquez se pregunta: "¿Será posible que lo que siempre atacó con denuedo –las pruebas metafísicas de la existencia de Dios– se revalorizase en un momento ante el tribunal de su conciencia filosófica? Digo conciencia filosófica porque, como buen cristiano, Morente, desde el día de su conversión, como hijo sumiso de la Iglesia, indudablemente, que rindió su juicio personal a lo que sobre esta materia tiene aquélla decretado. Pero él, la inteligencia de Morente, ¿percibía con toda claridad el indestructible valor probatorio atribuido a las referidas pruebas de la existencia de Dios? Esta es la cuestión; y a ella no sé qué responder"⁵⁰.

Aunque, teniendo en cuenta que hacía tres años que García Morente había empezado a conocer el tomismo, y que, sin duda, no es tiempo suficiente para comprender la profunda doctrina de Santo Tomás, lo más lógico es que las respuestas a estas preguntas del P. Vázquez sean negativas. Es casi seguro que la gracia de Dios suplió a la naturaleza.

5. Núcleos de la filosofía y teología tomistas.

La presuposición de la naturaleza racional del hombre para la recepción de la verdad revelada, así como su autonomía y utilización por la fe, tesis tomistas tan clara y rigurosamente explicadas por García Morente en esta conferencia, son consecuencia del núcleo de la obra teológica de Santo Tomás: el principio que "la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona"⁵¹.

Por no destruir la gracia divina a la naturaleza, sino por ser perfeccionante de la misma, afirma también Santo Tomás que la naturaleza es el sujeto propio de esta perfección que comunica la gracia, ya que "la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible"⁵².

Se explica así, porque la fe no sólo no anula, al contrario, perfecciona, a la razón, sino que también la supone, para poder ser recibida por el hombre. Por ello, todas las verdades racionales que pueden obtenerse sobre Dios, pero cuya revelación ha sido necesaria, como tales no son artículos de la fe, sino que van delante de ella posibilitándola, por esto Santo Tomás dice que son preámbulos de la misma. La racionalidad del hombre, por tanto, está determinada a ser sujeto o potencia pasiva de la fe, que la perfecciona en la línea cognoscitiva.

Estas profundas razones teológicas García Morente no las pone en conexión con la doctrina tomista de las relaciones entre la teología y la filosofía. La expone de un modo admirable, pero sin descubrir su fundamento. No obstante, lo que también justifican estos presupuestos teológicos, la congruencia y armonía de la teología y la filosofía, a pesar de su distinción, es perfectamente comprendido y explicado por García Morente hasta sus últimas consecuencias. Deja muy claro que "la verdad racional y la verdad de fe no pueden contradecirse. Lo único contrario de la verdad es la falsedad. Uno y el mismo Dios, empero, el autor de nuestra razón y el autor de la revelación. Necesariamente, por tanto, han de coincidir la revelación y la razón que proceden ambas de la absoluta verdad de Dios"⁵³.

La distinción armónica entre la teología y la filosofía la presenta García Morente como natural para la misma filosofía, como algo que no la contradice o violenta. Es más, declara que "la verdad pura del pensar puro no puede por menos de conducir en línea recta a la verdad santa de la creencia religiosa". Lo auténticamente filosófico es abrirse a la fe. Añade que "por eso en el sistema de Santo Tomás se hermanan de manera casi milagrosa la profundidad con la encillez; y el acuerdo de las verdades racionales como las verdades de la fe se produce de modo tan natural y evidente, que dijérase el encaje y unión de las dos mitades de un mismo todo"⁵⁴.

Infiere también García Morente que "de la teología sacará la filosofía indicaciones preciosas para su propósito. Por ejemplo: de antemano sabrá el filósofo creyentes que ciertas tesis filosóficas necesariamente tienen que ser falsas: todas aquellas tesis que, de un modo o de otro, resultan incompatibles con los dogmas de la fe"⁵⁵. La teología es, por tanto, con respecto a la filosofía "norma negativa". Es decir, que en el caso que se llegue a una conclusión filosófica incompatible con la verdad revelada, ésta le sirve de criterio extrínseco, ya que sólo le indica que es errónea, no le señala de modo positivo ni el fundamento ni el camino para llegar a la verdad. Por esto, añade: "cuando encontréis alguna vez doctrinas o sistemas filosóficos que contradigan un dogma de nuestra santa fe, estad seguros de que algún vicio oculto mina sus entrañas intelectuales"⁵⁶. La teología en este caso hace volver a la filosofía sobre sus pasos para reflexionar críticamente sobre las razones que se han aducido.

Puede admitirse como genuinamente tomista esta consecuencia si se tiene en cuenta que Santo Tomás asigna a la teología el poder de juzgar los principios y conclusiones de todas las demás ciencias. De manera que: "su misión no es demostrar los principios de las otras ciencias, sino sólo juzgar de ellas. Así pues, considera como falso cuanto en las demás ciencias sea incompatible con su verdad"⁵⁷. El rechazo de la teología a lo que se opone a la verdad puede ser empleado, por tanto, por la misma filosofía como criterio negativo y extrínseco de la verdad.

Con esta apertura de la filosofía de Santo Tomás a la fe, García Morente prueba

que en su sistema hay una verdadera filosofía, ya que ésta tiene como nota distintiva el estar abierta a toda la realidad, y, por tanto, "la filosofía auténtica no cierra la puerta a otras noticias que de la realidad nos lleguen por vías distintas de la razón y la experiencia. La filosofía auténtica es siempre filosofía abierta de par en par, filosofía comprensiva y verdaderamente objetiva"⁵⁸.

Igual que en su exposición de la doctrina de las relaciones entre la filosofía y la teología, García Morente deja incompleta, en sus aspectos más profundos, esta visión de la filosofía de Santo Tomás. Lo que es totalmente excusable, porque en dos años de estudio del tomismo no se podía alcanzar una mayor hondura. Ya es bastante sorprendente que en este poco tiempo llegará a una comprensión tan extensa y exacta.

No revela lo que es el fundamento y la fuente de estos distintivos de la filosofía tomista, que le ha atribuído, y que es la clave de bóveda de todo el sistema filosófico. Este centro nuclear de la filosofía de Santo Tomás es su genial comprensión del ente como "lo que tiene ser"⁵⁹ y este ser como acto primero y perfección suprema, participado por los entes creados⁶⁰. Por esta doctrina del ser, que contiene como en germen todas las otras cuestiones, E. Gilson ha podido decir que la filosofía de Santo Tomás "permanece perpetuamente abierta al futuro"⁶¹.

La auténtica filosofía, según García Morente, se caracteriza por su apertura y su universalidad, distintivos que encuentra en su más alto grado en la de Santo Tomás. "En cambio –añade– el error radical de los sistemas filosóficos, que niegan a la fe todo valor de conocimiento, consiste precisamente en cerrar esas puertas a la razón, a todo lo que no sea la razón misma, o, mejor dicho, en aprisionar dentro del recinto racional toda la realidad objetiva"⁶². En este texto, omitido igual que los otros que hacían referencia al pensamiento moderno, en la reproducción de la conferencia en *Fundamentos de Filosofía*, García Morente califica de errónea y, por tanto, de inauténtica a las filosofías cerradas, precisamente por su voluntad de permanecer encerradas en la razón y no abrirse a las realidades que enseña la fe.

En esta caracterización de las filosofías, que ha denominado cerradas, a las que García Morente había dedicado tantos años de estudio y de difusión, si que, en cambio, parece indicar el principio latente en que se basan, al añadir: "Bajo el lindo nombre de idealismo, oculta el pensamiento llamado moderno un postulado monstruoso, el postulado de que la realidad, el ser, todo lo que es, todo lo que existe, procede íntegramente de la actividad del yo pensante"⁶³.

Es indudable, con esta denominación de "monstruoso" al supuesto de las filosofías cerradas, con la acusación de su falsedad, y teniendo cuenta, además, los otros textos análogos citados, que García Morente, cuando pronuncia esta conferencia sobre la filosofía tomista en 1940, había ya variado su aprecio y estimación por el pensamiento moderno.

6. Importancia metodológica de la analogía.

Al año siguiente, en 1941, también el 7 de marzo, en la misma Universidad de Valladolid, pero ya sacerdote, volvió a dar otra conferencia, titulada *El clasicismo de Santo Tomás*, continuando la explicación de los aspectos esenciales de la filosofía tomista. Comienza presentando a Santo Tomás como "el filósofo clásico por antonomasia"⁶⁴. Precisa que con el término "clásico" no se refiere primordialmente a una ponderación de sus méritos filosóficos, sino a poseer tres características principales.

La primera es el "predominio de la atención a lo diverso sobre la atención a lo común y general". El clásico respeta lo particular, la realidad concreta, frente al que llama filósofo romántico, que busca lo idéntico⁶⁵. La segunda es "la intuición de las jerarquías dominantes en las diversas formas de realidad. Aquí el romántico propende también a borrar las diferencias de valor jerárquico"⁶⁶. El filósofo clásico atiende a la perfección de los seres y advierte que la tienen en distintos grados, que la realidad es jerárquica. La última, consecuencia de las otras dos características, es el "respeto a la objetividad. El clásico (...) no finge, no inventa la realidad, sino que la acata y recibe respetuosamente", porque la considera creada por Dios. Por ello, "aún más que respeto llamaríamos humildad esta actitud del clásico, (...) El clásico es pensador humilde. El romántico, en cambio, es pensador soberbio, que cree que el mundo es su hechura, hechura de su pensamiento mismo"⁶⁷.

Estos tres caracteres, que "cualifican de clásica una filosofía y la mantienen siempre abierta a todas las enseñanzas que las cosas y Dios nos envían"⁶⁸, serían, por tanto, propios de lo que había denominado filosofía abierta y quedaría con ellos más completa su determinación, que había iniciado en la anterior conferencia sobre el tomismo. En ésta no lo confronta con el pensamiento moderno, por lo que no puede seguirse la evolución en su apreciación. Sin embargo, al mostrar seguidamente estas propiedades en algunas doctrinas de Santo Tomás, se advierte que García Morente había adquirido un conocimiento más profundo de su filosofía.

En primer lugar, porque ha comprendido la importancia extraordinaria del método análogo para la investigación filosófica. La resalta al exponer el problema del estatuto lógico del concepto de ente, que se presenta por tener una extensión total, es decir, que se refiere a todos los entes, e incluso a sus mismas diferencias.

Para su resolución hay que tener presente, indica García Morente, que: "unívocos llaman los lógicos a los términos que designan siempre una y la misma cosa. Son términos que, por decirlo así, no tienen pérdida (...). Equívocos llaman, en cambio, los lógicos a los términos o conceptos que tienen dos o más significaciones diversas por completo, es decir, que se refieren a dos o más objetos totalmente distintos entre sí y heterogéneos (...). Análogos llaman, por último, los lógicos a los términos o conceptos que designan –como los equívocos– objetos distintos, pero no enteramente diferentes, sino en parte semejantes y en parte diferentes, o sea términos cuya significación no varía sino en parte al designar ora unos, ora otros objetos"⁶⁹. Añade García Morente que la solución la encontró Santo Tomás, al sostener que la noción de ente no es un género supremo, ni, por tanto, unívoca, y que tampoco es equívoca, sino que es análoga.

Al concebir al ente como análogo, Santo Tomás señaló el criterio metodológico para que la filosofía pueda referirse a toda la realidad, incluyendo en ella a Dios. Lo presenta, por ello, García Morente como el verdadero descubridor de la analogía del ente, pues "Aristóteles puso en Grecia las bases fundamentales de una teoría de la analogía del ser, pero fué Santo Tomás quien llevó esta teoría a su forma más honda y perfecta. En Santo Tomás la noción de analogía del ser queda elaborada con tanta profundidad y exactitud que al cardenal Cayetano, interprete y comentador del Angélico Doctor, no le queda más tarea que la de reducir a terminología ordenada, simple y breve la teoría que desde entonces circula por todos los manuales de filosofía"⁷⁰.

Como afirma García Morente, Santo Tomás construyó todo su sistema metafísico y teológico con la analogía, método que permite superar la antinomia entre la unidad y la multiplicidad. El método análogo faculta para que el pensar humano reconozca

y "diga" el devenir y la pluralidad de los entes y sea capaz, a la vez, de afirmar el fundamento permanente y unitario que explique la totalidad de los mismos. Por ello, Santo Tomás la utilizó como un camino de síntesis, que le permitió su sistematización filosófica.

García Morente repara en la trascendencia del método analógico para toda la filosofía, pues añade que "ante este problema la solución que radical y profundamente se dé representará una actitud o posición tan fundamental, tan central en la filosofía, que necesariamente habrá de imprimir carácter en todo el resto del sistema filosófico, hasta en sus más menudas y lejanas ramificaciones".

De no seguirse el procedimiento analógico, puede desembocarse en un monismo, tanto idealista como materialista. "En efecto, –observa García Morente– supongamos que se adopta la solución de la univocidad del ser (...) querrá decir que no hay más que un ser y que todos los distintos seres son distintos solo en apariencia, pero en realidad son idénticos; querrá decir que todas las diversidades de la realidad son reductibles a un solo y único ser". O también puede irse a parar en el escepticismo, pues "supongamos, en cambio, que se toma el concepto de ser como equívoco (...), conducirá evidentemente a reconocer en realidad la multiplicidad variada de todos los seres; llevará a distinguir positivamente todos los seres que hay o que existen, que son reales o que son la realidad. Pero también conducirá derechamente al escepticismo. Porque no habiendo nada de común entre los diversos seres de la realidad, queda abolida la posibilidad del conocimiento"⁷¹. De un modo muy conciso García Morente indica, a continuación, que Parménides, Demócrito, Descartes, Spinoza, Kant y Hegel habrían seguido la primera opción; y Heráclito, los escépticos antiguos, Hume e incluso Bergson, la segunda.

La doctrina de la analogía, como advierte García Morente, efectivamente, por un lado, le permite a Santo Tomás superar la antinomia de lo uno y lo múltiple, incluyendo la diversidad de los seres en un único concepto de ente, que tiene una unidad proporcional, y que, además, se refiere a todos ellos como unidad, respetando al mismo tiempo su diversidad. Queda así descartada toda filosofía que pretenda "encerrar" la multiplicidad de las cosas en un concepto único, es decir, el univocismo, ya que con la analogía se admite que las cosas son diferentes unas de otras. También queda removida cualquier filosofía que no acepte la unidad dentro de la diversidad, es decir, el equivocismo.

Parece ser que a García Morente lo que le impresionó más al conocer, ya formado en la filosofía moderna, el sistema tomista fué la analogía. El P. Vázquez, que quizás es el que le conoció mejor en el aspecto filosófico, en esta última etapa de su pensamiento, escribió, dos años después de la muerte de García Morente, que su descubrimiento fué como una revelación. "¡Caso admirable! –dice– para Morente fué ésta una revelación que le dejó deslumbrado en su camino a Damasco. Murió bajo su influencia bienhechora. La penetrante inteligencia del profesor de filosofía tuvo la fortuna de lograr ver toda la profundidad de estas elementales nociones. En la equivocidad vió la primera raíz del escepticismo; en la univocidad la primera raíz del panteísmo en todas sus formas, y en la analogía, ¡oh!, en la analogía pensó encontrar la espada prodigiosa, única capaz de cortar las raíces del panteísmo y del escepticismo. El hallazgo le embargó de gozo"⁷².

El valor y alcance que atribuía García Morente al método analógico se advierte asimismo en su insistencia en sus clases de la Facultad. El P. Vázquez, que había sido alumno suyo en la misma, también recuerda que "más tarde en la Universidad de Madrid, don Manuel volvía una y mil veces sobre el principio aristotélico, ansioso que sus alumnos lo recordásemos siempre"⁷³.

Tal como la expone Santo Tomás, la doctrina de la analogía, por otro lado, permite salvaguardar la trascendencia divina, y al mismo tiempo atribuir un cierto poder al conocimiento humano, el cual lejos de verse privado de su ejercicio, con el método analógico se le amplía el campo de visión y accede por la luz natural de la razón a abarcar un cierto conocimiento de Dios. Porque las criaturas, al haber sido creadas por Dios, guardan una semejanza con El, igual que los efectos se parecen a su causa. Esta semejanza se explica por la analogía, ya que, como declara Santo Tomás, "no se atribuye a la criatura semejanza con Dios por razón de la comunidad de forma dentro de la misma especie, o género, sino sólo por analogía, es decir, en cuanto Dios es ente por esencia y lo demás lo es por participación"⁷⁴.

No es extraño, por tanto, que García Morente valorara este método desconocido hasta entonces para él, e hiciera hincapié sobre el mismo en sus clases. Revela el impacto que le produjo la analogía y la importancia que le reconocía, el hecho de que la cita incluso no tratando temas filosóficos, sino en momentos de reflexión íntima y sincera, como muestra su diario de los Ejercicios Espirituales, que practicó antes de empezar el curso 1940-41, como preparación a su ordenación sacerdotal, que tuvo lugar el 21 de diciembre de 1940. En la meditación del infierno comenta: "y es que todo lo que se refiere a las circunstancias del 'más allá' cae –como tan excelentemente ha visto Santo Tomás– bajo el principio de la Analogía entis. Nosotros no tenemos del ente real más que la idea extraída de nuestro conocimiento sensible. Esa idea la aplicamos a todo ente, incluso al trascendente (Dios, la vida eterna). Pero debemos tener bien en cuenta que en esa aplicación a los entes no sensibles de las ideas formadas por nosotros en vista del ente sensible, desempeña un papel capital el principio de la analogía. Por eso nuestro conocimiento de lo trascendente es puramente analógico"⁷⁵.

Este conocimiento será, por ello, imperfecto y limitado. Por esto Santo Tomás afirma que se pueden atribuir a Dios las perfecciones positivas, que encontramos en las criaturas, pero el modo como en El se realizan nos es desconocido. Por consiguiente, aunque "es cierto que en esta vida no podemos conocer la esencia de Dios tal cual es, pero la conocemos en la medida que está representada en las perfecciones de las criaturas, y en esta misma medida la significan los nombres que le aplicamos"⁷⁶. El instrumento metódico de la analogía posibilita el ascender hasta el conocimiento de Dios, como advierte García Morente, pero quedando salvada la trascendencia divina respecto al conocimiento humano. Este no conoce la esencia de Dios, según que es en sí misma. Así, pues, con palabras de Santo Tomás, "unicamente poseemos un conocimiento verdadero de Dios, cuando creemos que su ser está sobre todo lo que podemos pensar de El, ya que la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre"⁷⁷.

7. *El agustinismo de Santo Tomás.*

También supone un mayor progreso de García Morente, en la comprensión de la filosofía de Santo Tomás, su interpretación de la solución tomista al llamado problema de los universales. Después de plantear esta cuestión y exponer las dos explicaciones, que se habían presentado en el pensamiento griego y el cristiano medieval, indicando que "entre las dos soluciones, la aristotélica, por una parte, y la platónica-agustiniana por otra, se abre un verdadero abismo, que parece imposible de llenar"⁷⁸, expone la del "realismo moderado" de Santo Tomás, según la interpretación

corriente. Sin embargo, García Morente se da cuenta del carácter profundamente agustiniano del pensamiento de Santo Tomás. Es importante destacarlo porque era algo prácticamente desconocido, por lo menos en los textos que manejaba García Morente. No sólo se ignoraba, sino que incluso era habitual presentar a San Agustín y a Santo Tomás como opuestos⁷⁹.

Consciente de la novedad de su interpretación, dice García Morente que: "En muchos casos, en casi todos los libros de historia de la filosofía, se lee que Santo Tomás elige la solución aristotélica. Pero yo digo que eso es falso. Santo Tomás no elige la solución aristotélica. ¿La platónicoagustiniana entonces? Tampoco elige la platónicoagustiniana. En este punto Santo Tomás se conduce también como auténtico pensador clásico y rechaza el dilema: o Aristóteles o Platón-San Agustín. Convierte simplemente la conjunción o en y; y elige a Aristóteles y a San Agustín"⁸⁰.

La perspectiva platónica había sido invertida por San Agustín al fundamentar la eternidad de las ideas en la verdadera y única eternidad de Dios⁸¹. Pues, para San Agustín, existen también unas ideas eternas, de las que las formas y perfecciones de las cosas son pálidos reflejos, pero en la mente divina. Conforme a estas propias ideas, Dios ha creado todas las cosas, por ello, son sus modelos o ejemplares. El mundo de las ideas no es algo subsistente en sí mismo, como pensaba Platón, ni algo superior puesto ante Dios, como parece sostener Plotino, sino que las ideas ejemplares de las cosas son las mismas ideas de su Inteligencia eterna. De manera que si las ideas son eternas lo son por la eternidad divina. Así se evitaba el peligro de concebir a Dios como una especie de demiurgo creador, que tuviera ante sí el mundo inteligible, subsistente, más divino que El, y, por tanto, superior.

Esta doctrina ejemplarista de San Agustín, como indica García Morente es, en efecto, asumida por Santo Tomás. Porque acepta la existencia de las ideas platónicas, pues afirma que: "si Platón admitió las ideas como principios de conocimiento y de producción de las cosas, este doble carácter tienen, tal como nosotros las ponemos en la mente divina. En cuanto principios de la producción de las cosas pueden llamarse ejemplares"⁸². Santo Tomás igual que San Agustín las coloca como existentes en la mente divina, dado que "el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que obra por el entendimiento, es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fué hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea"⁸³.

La inversión agustiniana del platonismo es aceptada por Santo Tomás, pero la profundiza al hacer que las Ideas divinas sean la misma esencia de Dios en cuanto conocida. "Dios por su esencia –dice Santo Tomás– es semejanza de todas las cosas, y, por tanto, la idea de Dios no es más que la esencia divina"⁸⁴. Las ideas divinas no son un sistema inteligible independiente de Dios, sino su esencia, que El conoce como modelo o ejemplar de las esencias de las criaturas; es decir, las ideas divinas son la misma esencia divina, pero en cuanto está en su mente y la conoce como participable de muchas maneras por las criaturas. Por ello, añade que "si ningún entendimiento fuese eterno, ninguna verdad sería eterna, y puesto que sólo en entendimiento divino es eterno, sólo en él tiene eternidad la verdad. Y, sin embargo, no se sigue que cosa alguna, más que Dios, sea eterna, porque la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios"⁸⁵.

Dado el carácter fundamental que tiene la doctrina ejemplarista en el pensamiento de San Agustín, y teniendo en cuenta que la escolástica posterior a Santo Tomás la reafirmó por la línea del voluntarismo, de manera que sería la voluntad divina la que constituiría las ideas ejemplares, al aceptar y profundizar Santo Tomás el ejemplarismo, puede sostenerse no sólo que es también agustiniano, sino que

representa dentro de la escolástica la culminación del agustinismo en un contexto aristotélico⁸⁶.

No puede decirse que Santo Tomás es exclusivamente aristotélico, o que su aceptación de la filosofía aristotélica sea una innovación, o una oposición, frente a la tradición agustiniana. Como intuyó genialmente García Morente, Santo Tomás es profundamente agustiniano, y ello a pesar de su aristotelismo. Porque su filosofía no es más que la integración, desde el teocentrismo característico de San Agustín, de las concepciones aristotélicas del mundo, del hombre y del conocimiento, que constituyen un sistema filosófico completo, que, no obstante, al ser subsumidas bajo los principios del teocentrismo agustiniano, quedan profundamente renovadas.

La filosofía de Santo Tomás es ya, en realidad, una nueva filosofía, porque, además de contener las doctrinas aristotélicas plenamente modificadas, incluye también puntos nucleares del pensamiento platónico, cristianizado por San Agustín, así como elementos de la patrística griega. Por consiguiente, Santo Tomás asumió el aristotelismo, pero sin renunciar al teocentrismo agustiniano, ni a los elementos filosóficos que había incorporado el mismo San Agustín. No lo integró, por tanto, como un rechazo a la tradición agustiniano-platonica, ni como una innovación intelectual.

Esta actitud de Santo Tomás en la aceptación de la filosofía de Aristóteles era distinta de la adoptada por la corriente aristotélica, que ofrecía un sistema completo emancipado de la teología, y que había recibido a través de Averroes. También topaba con la postura de los teólogos, que combatían este averroísmo, desde una voluntad de agustinismo exclusivo. Como señala García Morente, "la contraposición de las dos soluciones llegó en la época de Santo Tomás a presentar caracteres de extraordinaria agudeza y aún violencia. En la época de Santo Tomás discutían y peleaban los aristotélicos contra los platónicoagustinianos"⁸⁷.

Justifica Santo Tomás su nueva actitud alegando que su empresa consistía en la incorporación de la filosofía de Aristóteles, pero poniéndola al servicio de la doctrina sagrada, porque creía que esto era posible; por consiguiente, sin emanciparla ni enfrentándola con ella, como hacían los averroístas. El mismo Santo Tomás combatió al averroísmo, no sólo desde el ámbito de la fe, sino desde el mismo aristotelismo, ya que consideraba que el averroísta era una deformación del auténtico.

Con todo, la antigua escolástica desconfiaba de este intento de insertar el aristotelismo al servicio de la doctrina sagrada. Le era muy difícil aceptar ningún presupuesto aristotélico, porque con su concepción unitaria de la sabiduría cristiana, heredada de San Agustín, había llegado a confundir elementos neoplatónicos con elementos de la fe, como si no se distinguieran unos de otros. Además, tenía ante sí el averroísmo, que defendía, en nombre de Aristóteles, tesis contrarias a la fe. Por ello, no es extraño que en su combate contra el aristotelismo, entendido como averroísmo, llegaron incluso a considerar como heterodoxas tesis sustentadas por Santo Tomás.

Ante estos recelos que provoca su posición respecto a Aristóteles, Santo Tomás recuerda a los teólogos que San Agustín elaboró su filosofía cristiana admitiendo la verdad enseñada por el platonismo. "Como dice San Agustín en *De doctrina christiana*, 2, c. 40, 'si acaso los llamados filósofos han dicho alguna verdad en armonía con nuestra fe, debemos reivindicarla para nuestro uso, como a injustos poseedores, pues hay en las doctrinas de los gentiles ciertas fábulas supersticiosas que debe evitar todo cristiano que proceda del paganismo'. Y por esto, San Agustín, inbuído de las doctrinas de los platónicos, recogió cuanto en ellas halló conforme con la fe y corrigió lo que era contrario a ella"⁸⁸. Igual por tanto que San Agustín depuró

las verdades platónicas, precisa Santo Tomás que de este modo acepta al aristotelismo.

También indica Santo Tomás que hay componentes filosóficos en la misma tradición teológica, al hacer notar que "San Agustín siguió a Platón hasta donde lo soportaba la fe católica"⁸⁹. Recuerda así que el mismo San Agustín incorporó elementos paganos pero verdaderos, integrando una filosofía que no era fácilmente asimilable al cristianismo.

Con estas observaciones Santo Tomás defiende su derecho, e incluso el deber, de aceptar lo que sea verdadero de Aristóteles en las mismas condiciones en que lo hizo San Agustín con Platón, es decir, depurándolo en los aspectos que no son verdaderos en el mismo plano racional, por no ser armónicos con la verdad revelada. Pero también aceptando los mismos elementos platónicos que tomó San Agustín, por ser verdades de orden racional, y, por tanto, acordes con la fe.

Se puede afirmar, por consiguiente, que Santo Tomás es un teólogo agustiniano, en cuanto que es verdaderamente discípulo de San Agustín, que al construir una síntesis teológico-filosófica, asumió también la filosofía de Aristóteles, sin abandonar el agustinismo ni en lo nuclear ni en varios puntos capitales del mismo. De lo que se percató claramente García Morente, a pesar de no haber podido conocer amplia y profundamente la filosofía tomista.

8. *Tomismo y filosofía moderna.*

El imprevisto fallecimiento de García Morente, el día 7 de diciembre de 1942, a consecuencia de una operación del aparato digestivo, truncó su maduración progresiva en el tomismo. Después de esta conferencia de Valladolid, ya no pudo terminar ningún otro trabajo sobre aspectos básicos de la síntesis tomista. Sin embargo, en la conferencia que dió en el curso de verano de la Universidad de Oviedo, tres meses antes de morir, titulada *Análisis ontológico de la fe*⁹⁰, como consecuencia de su creciente conocimiento de la filosofía de Santo Tomás, continuó ahondando su valoración crítica del pensamiento moderno.

Según el P. Vázquez, incluso de este momento de su etapa tomista, "conviene que destaquemos con toda claridad que don Manuel no había solucionado aún racionalmente su problema ideológico, para lograrlo hacía en los últimos días de su vida los más emocionantes esfuerzos"⁹¹. Pero, no parece que sea cierto, porque ya no mantiene los proyectos iniciales de síntesis con respecto a la filosofía moderna, puesto que según avanzaba en la comprensión y estimación del tomismo iba gradualmente perdiendo su antigua valoración positiva. El P. Vázquez lo infiere seguramente, porque, no obstante, García Morente conservaba muchos contenidos de la filosofía moderna por no considerarlos erróneos.

Se advierte claramente en esta conferencia, en la que hace un análisis del fenómeno psíquico de la fe, no en el sentido de explicar los motivos del acto de fe, como se hace en teología, sino examinándolo en cuanto acto. Utiliza, para ello, las nociones de intencionalidad de Brentano y de intuición de Husserl⁹²; y sigue en todas las descripciones y análisis el método fenomenológico de este último. El mismo García Morente ya había dicho, dos años antes que en este nuevo período de su vida intelectual: "Clemente Brentano me ha ayudado mucho y Husserl"⁹³.

No obstante, García Morente al analizar la constitución subjetiva del acto de fe, tal como impone la metodología fenomenológica, deja claro que su posición no es idealista, al indicar que "queda eliminado, a mil leguas del horizonte intelectual, ese

idealista, al indicar que "queda eliminado, a mil leguas del horizonte intelectual, ese vago y desconcertante 'subjetivismo', que amorosamente cultivaron como nido de bienhalladas confusiones, muchos filósofos modernos"⁹⁴. Solo esta afirmación de realismo y el juicio sobre la filosofía moderna invalidan ya la tesis del P. Vázquez.

También la hacen insostenible las apreciaciones negativas con que concluye García Morente el análisis de los contenidos objetivos del acto de fe. Declara que la intención de este estudio es responder a estas tres preguntas: "¿Por qué 'la filosofía moderna' juzga inválido el conocimiento de Dios? ¿Por qué niega la validez objetiva del acto de fe? ¿Cuál es el germen primordial de esa actitud negativa?"⁹⁵. Explica, en primer lugar, que no se admite la fe por negar todos o algunos de los tres elementos indispensables que requiere: el declarante, que es Dios, la declaración, que es el hecho de la revelación, y el contenido de la declaración, o dogma. Es lo que hacen el ateísmo y el deísmo, "pero –añade García Morente– si examinamos la razón de por que el ateísmo niega la existencia de Dios y el deísmo la existencia de la revelación, descubrimos en seguida que las razones de ambas negaciones son en el fondo idénticas, son una y la misma razón: ésta: que el entendimiento humano no puede demostrar que haya Dios ni que haya revelación"⁹⁶.

En esta conferencia indica manifiesta y claramente que la causa de estas negaciones está en lo que ya en la anterior llamaba postulado idealista, al afirmar que "en el fondo de todos estas doctrinas filosóficas palpita esta suposición primera: que no existe más que lo que está presente en el pensamiento"⁹⁷. Motivo que recuerda lo que dice Santo Tomás en la *Suma Contra Gentiles* que "hay algunos, que engreídos con la agudeza de su ingenio, creen que pueden abarcar toda la naturaleza de un ser y piensan que es verdadero todo lo que ellos ven y falso lo que no ven"⁹⁸.

Su repulsa es también aquí indudable, e incluso más patente, pues, añade García Morente, que "ninguna posición empero es más grave e infundada que ésta. Identificar la realidad total con la realidad pensada constituye una actitud que nada avala y que muchas consideraciones menoscaban y destruyen (...) Esto es, sin embargo, lo que hace Descartes, y detrás de él todo el idealismo, que, en una u otra forma, ha sido la parte más importantes e influyente de la filosofía moderna"⁹⁹.

No solamente en estos últimos días de su vida García Morente proseguía en la confrontación y enjuiciamiento de la filosofía moderna, desde su nueva perspectiva tomista, sino que también continuaba estudiando a Santo Tomás. Según el P. Iriarte había iniciado la traducción de la *Summa Theologiae*, que pensaba también comentar, a continuación, de manera que "cuando de improviso le sorprenda la muerte, la pluma del antiguo comentador de Kant en la "Razón pura" descansará para siempre sobre el recién empezado folio 73 de un comentario moderno a la "Suma Teológica" de Santo Tomás"¹⁰⁰.

NOTAS:

(1) Véase, por ejemplo, G. Fraile, *Historia de la Filosofía española*, Madrid, B.A.C., 1972, vol. II, p. 321.

(2) A. Guy, *Histoire de la Philosophie espagnole*, Toulouse, Publications de L'Université de Toulouse-le-Mirail, 1983, p. 274. Véase: J. Marias, *Filosofía española actual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, 5 ed., pp. 123-131.

(3) Cf. P. Alberto Barros, O.M., *Epistolario inédito*, en VV. AA., *Manuel García Morente y la orden de la Merced*, "Estudios" (Madrid), 1 (1945), pp. 146-191, p. 160.

- (5) M. García Morente, *Carta del 3 de febrero de 1939*, en M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956, Apéndice epistolar, p. 307.
- (6) L. Pintos Fonseca, *Memorando: García Morente en Poyo*, "La Merced" (Madrid), Nov.-Dic. (1944), pp. 27-30, p. 29.
- (7) M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., p. 123.
- (8) M. Vázquez Pajaro, *Morente, profesor y filósofo*, en VV. AA., *Manuel García Morente y la orden de la Merced*, op. cit., p. 182. Véase: R. Gamba, *La crisis filosófica de García Morente*, "Ateneo. Las Ideas, el Arte y las Letras" (Madrid), 32 (1953), En el 10 aniversario de la muerte de G. Morente. Número extraordinario, p. 15.
- (9) M. García Morente, *Hecho extraordinario*, en M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., p. 60.
- (10) *Ibid.*, p. 82. Cf. F. Vázquez, *La conversión del profesor García Morente*, "Estudios" (Santiago de Chile), 179 (1947) pp. 41-66; y J. Zaragueta, *Necrología del académico de número Excmo. Sr. D. Manuel García Morente*, Madrid, Gráfica Universal, 1943.
- (11) M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., p. 12.
- (12) Aunque parece que si se podría hablar de una evolución de su pensamiento. Véase: J. Zaragueta, *Manuel García Morente (1886-1942)*, "Revista de Filosofía" (Madrid), 2 (1943), pp. 147-161; *Idem*, *La evolución filosófica de Morente*, "Ateneo. Las Ideas, el Arte y las Letras" (Madrid), 32 (1953), p. 14.
- (13) M. García Morente, *Carta del 27 de abril de 1938*, en M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., p. 50.
- (14) *Idem*, *Lecciones preliminares de Filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1938 (se imprimieron varias ediciones).
- (15) *Idem*, *Hecho extraordinario*, op. cit., p. 89. Cf. L. Aguirre Prado, *García Morente*, Madrid, Servicio de Publicaciones Españolas, 1963.
- (16) *Idem*, *Lecciones preliminares de Filosofía*, op. cit., p. 403.
- (17) El P. Ortuzar, el más metafísico, conocía muy bien el vitalismo y a Blondel, Véase: F. Vázquez Bolaño, *Poyo, noviciado de García Morente*, "Estafeta Literaria" (Madrid), 387 (1968), p. 146.
- (18) Véase M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., p. 142.
- (19) M. García Morente, *Carta al comité de Calpe*, en M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., p. 126.
- (20) *Idem*, *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, Conferencia en la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1940. Incluida casi en su totalidad en *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, pp. 127-133 de la 3ª ed. (1951).
- (21) Cf. Santo Tomás, *Quaestiones Disputatae, De Veritate*, q.1, a.1,2; *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1.
- (22) M. García Morente, *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, op. cit., pp. 127-128.
- (23) *Ibid.*, p. 128.
- (24) *Ibid.*, pp. 128-129.
- (25) Citado en M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., p. 261.
- (26) M. García Morente y Juan Zaragueta, *Fundamentos de Filosofía e Historia de los sistemas filosóficos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1953, 3ª ed.
- (27) M. García Morente, *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 128.
- (28) *Ibid.*, p. 132.
- (29) *Ibid.*, p. 131. Véase Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.8, ad.1,2.
- (30) *Ibid.*, p. 132. Cf. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.1, ad.2.
- (31) *Ibid.*, p. 129. Véase Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.12, ad.4.

- (32) Ibid., p. 132.
- (33) Ibid., p. 131.
- (34) Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.5, ad 2.
- (35) M. García Morente, *Análisis ontológico de la fe*. Conferencia en la Universidad de Oviedo, curso de verano, 1942. En *Fundamentos de filosofía*, op. cit. pp. 158-174, p. 159. Cf. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.5, ad.2.
- (36) F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Motivo y plan de la obra.
- (37) M. García Morente, *Análisis ontológico de la fe*, op. cit., p. 159.
- (38) Idem, *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, op. cit., 132.
- (39) Ibid., p. 129.
- (40) Ibid., p. 130. Cf. Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, I, c.5.
- (41) Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, I, c.5.
- (42) M. García Morente, *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 130.
- (43) Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q.2, a.4.
- (44) Idem, *Summa Contra Gentiles*, I, c.4 y *Summa Theologiae*, I, q.1, a.1; II-II, q.2, a.4.
- (45) Idem, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.1.
- (46) Véase Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q.1, a.5, ad 3.
- (47) Santo Tomás, *Summa Theologiae*, III, q.1, a.6
- (48) Idem, *Summa Theologiae*, I, q.32, a.1, ad 3.
- (49) M. Vázquez Pajaro, *Morente, profesor y filósofo*, en VV.AA., *Manuel García Morente y la orden de la Merced*, op. cit., p. 190.
- (50) Ibid., p. 189.
- (51) Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.8, ad 2.
- (52) Ibid., I, q.2, a.2, ad.1. Véase: J. García López, *Armonía entre lo natural y lo sobrenatural en Tomás de Aquino*, en AA.VV., *Veritas et Sapientia*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1975, pp. 137-158.
- (53) M. García Morente, *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, op. cit., pp. 132-133.
- (54) Ibid., p. 132.
- (55) Ibid., p. 131.
- (56) M. García Morente, *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*; citado en M. de Iriarte. *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., p. 259. Este texto y los siguientes, tampoco aparecen la versión de Zaragüeta en *Fundamentos de Filosofía*.
- (57) Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.6.
- (58) M. García Morente, *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, cit. en M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., p. 259.
- (59) Santo Tomás, *In quattuor libros Sententiarum*, In III Sent., d.6, q.2, a.2; Idem, *In duodecim libros Sententiarum*, In III Sent., d.6, q.2, a.2; Idem, *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, lect. 1, n.2419. Véase: F. Canals, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981, c. VII, p. 203.
- (60) Cf. E. Forment Giralt, *El "esse" en Santo Tomás*, "Espíritu" (Barcelona), XXXII (1983), pp. 105-127.
- (61) E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1952.

- (62) M. García Morente, *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, cit., en M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., 259.
- (63) *Ibid.*, p. 259.
- (64) *Idem*, *El clasicismo de Santo Tomás de Aquino*. Conferencia en la Universidad de Valladolid en la fiesta del Santo, Valladolid, 1941. Es el segundo escrito que compone la lección IX de *Fundamentos de filosofía*, op. cit., p. 118.
- (65) *Ibid.*, p. 116.
- (66) *ibid.*, p. 117.
- (67) *Ibid.*, p. 118.
- (68) *Ibid.*, p. 127.
- (69) *Ibid.*, pp. 120-121.
- (70) *Ibid.*, p. 128.
- (71) *Ibid.*, pp. 121-122.
- (72) M. Vázquez Pajaro, *Morente, profesor y filósofo*, en VV.AA., *Manuel García Morente y la orden de la Merced*, op. cit., p. 185.
- (73) *Ibid.*, p. 186.
- (74) Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.3, ad. 3. Cf. F. Canals Vidai, *Cuestiones de fundamentación*, op. cit., c. V, *Analogía y dialéctica*, pp. 165-179; y E. Forment, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1984, 2ª ed., III, p. 105.
- (75) M. García Morente, *Ejercicios espirituales*, Madrid, Espasa Calpe, 1961, p. 89.
- (76) Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, I, q.13, a.2, ad.3. Véase: *Ibid.*, I, q.3, a.10. Cf. E. Forment, *Problemática de la analogía, "Espíritu"* (Barcelona), 90 (1984), pp. 147-158.
- (77) *Idem*, *Summa Contra Gentiles*, I, c.5.
- (78) M. García Morente, *El clasicismo de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 126.
- (79) En 1954, por ejemplo, J. Hirschberger en su *Historia de la Filosofía*, en cabeza la doctrina del conocimiento de Santo Tomás con este epígrafe: "Contra san Agustín y con Aristóteles" (J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Herder, 1968, vol. I, p. 379).
- (80) M. García Morente, *El clasicismo de Santo Tomás*, op. cit., pp. 126-127.
- (81) San Agustín, *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, q.46. Cf. J. Pegueroles, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Barcelona. Promociones Publicaciones Universitarias, 1985.
- (82) Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, 1.15, a.3.
- (83) *Ibid.*, I, q.15, a.1, ad.3.
- (84) *Ibid.*, I, q.15, a.1, ad.3.
- (85) *Ibid.*, I, q.16, a.7. Cf. F. Canals, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1976, c. II, 3 (El ejemplarismo) y c. VII, 2, (Dios y el mundo creado).
- (86) Cf. F. Canals, *Actualidad teológica de Santo Tomás*, "Verbo" (Madrid), 141-142 (1976), pp. 127-150.
- (87) M. García Morente, *El clasicismo de Santo Tomás*, op. cit., p. 126.
- (88) Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.5.
- (89) *Idem*, *Quaestiones Disputatae, De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a.10, ad.8.
- (90) Es el tercer escrito de esta etapa tomista de García Morente que se incluye en *Fundamentos de Filosofía*, como lección XII, pp. 158-174. Véase A. López Quintas, *Filosofía española contemporánea*, Madrid, BAC, 1970, pp. 140-141.

(91) M. Vázquez Pajaro, *Morente, profesor y filósofo*, en VV.AA., *Manuel García Morente y la orden de la Merced*, op. cit., p. 183.

(92) La intuición la concibe igual que Husserl como la presencia intencional de un objeto ante el sujeto. Define también la evidencia como "la presencia integral del objeto ante mí, en mí intuición intelectual (...) Veo el objeto ante mí, por dentro y por fuera; lo conozco tal como es, de suerte que no puedo concebir como posible que el objeto no sea y no sea precisamente lo que es" (p. 161). Del mismo modo entiende Husserl la "evidencia apodíctica" ya que implica "la inconcebibilidad absoluta de su no existencia" (E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, F.C.E., 1942, p. 31).

(93) M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., p. 13.

(94) M. García Morente, *Análisis ontológico de la fe*, op. cit., p. 160.

(95) *Ibid.*, p. 159.

(96) *Ibid.*, p. 171.

(97) *Ibid.*, p. 171. Véase la nota 63.

(98) Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, I, c.5.

(99) M. García Morente, *Análisis ontológico de la fe*, op. cit., p. 172.

(100) M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, op. cit., p. 262. Véase también p. 243.

CARTAS DE UNAMUNO A M. GARCIA MORENTE

Por Laureano Robles

Que sepamos, sólo el jesuita Quintín Pérez se ocupó, hace años, en un breve artículo de establecer diferencias entre ambos intelectuales españoles; limitadas al tema de la fe¹. Ni que decir tiene que su posición no fue otra que la del viejo inquisidor metido a defender a ultranza los principios dogmáticos, a la vez que a sancionar los errores y posibles desviaciones teológicas.

Si hoy volvemos a comparar ambas figuras es sólo con el ánimo de dar a conocer una serie de datos que permiten establecer unas relaciones mantenidas entre ellos, que no quedaron en lo púramente cortés; sino, porque entre ambos hubo una serie de ideas vividas y compartidas que fueron más allá de lo púramente ocasional, a la vez que nos permiten conocer mejor un capítulo importante de la vida de don Miguel de Unamuno.

Por una carta de Unamuno a Ortega, del 21 de noviembre de 1912, sabemos que Unamuno y Morente se conocieron en Málaga²; hecho que tuvo lugar en el verano de 1906. En efecto, en otra del propio Unamuno a su amigo Luis de Zulueta, del 13 de agosto de aquel mismo año, le dice: "mañana o pasado salgo para Málaga"³.

Con motivo de las fiestas de la Ciudad, que terminan hacia finales de agosto, Unamuno fue invitado a Málaga a pronunciar una serie de conferencias, que tuvieron lugar entre los días 21 y 24; conferencias que fueron editadas aquel mismo año por la tipografía malagueña "La Ibérica"⁴. Unamuno, por tanto, estuvo en la ciudad del sol la segunda quincena de agosto de 1906 y fué con esa ocasión cuando conoció y estableció amistad con García Morente.

La primera de las Conferencias fue pronunciada en el Teatro Cervantes el 21 de agosto⁵ en donde habló –como era propio de don Miguel– un poco de todo, pero centrandó su idea capital en los temas de la educación, en la necesidad de imbuir ideales a los jóvenes, y en su concepto de europeización. El doctor Bejarano fue quien hizo su presentación.

Habló también al día siguiente (22 de agosto) en el Círculo Mercantil, donde de nuevo volvió a insistir en su idea de europeizar para españolizar, a la vez que se ocupaba de los temas de la solidaridad española y de la necesidad de que Andalucía cobrase conciencia de su personalidad autonómica⁶.

Parece ser que todavía habló dos veces más⁷, aunque sólo se publicó la conferencia que dió el día 23 en la Sociedad de Ciencias, donde disertó sobre la gramática⁸.

Hemos podido localizar un breve resumen de otra conferencia pronunciada el día 22 en el "Festival de la Enseñanza", celebrado en "La Sociedad Económica de Amigos del País de Málaga", –que aquí reproducimos⁹–, de la que se hizo eco el periódico de

Barcelona La Publicidad, el sábado 25 de agosto; resumen que fue tomado de La Unión Mercantil de Málaga. La lectura del texto permite afirmar que lo hablado esta vez coincide básicamente con lo dicho en el Teatro Cervantes el día 21.

Con este motivo M. García Morente le dedicó a Unamuno la breve semblanza que publicó la prensa malagueña aquellos días¹⁰. Por el epistolario Unamuno-Ortega sabemos que Unamuno y Morente se conocieron precisamente en Málaga, como ya indiqué, y será a partir de entonces cuando se inician las relaciones que habrá entre ambos.

Entre las cartas de Unamuno encontramos una escrita por él el 18 de septiembre de 1906 y dirigida a Luis de Zulueta en la que le dice: "En Málaga dejé rastro. Aún siguen discutiendo lo que dije"¹¹. Pocos días antes, el día 8, Antonio Fernández y García director de La Unión Mercantil de Málaga acusaba recibo de otra de don Miguel en la que éste le hablaba de enviarle algo para su periódico¹². Un año más tarde, el 2 de mayo de 1907, Antonio Fernández volvería a escribir a Unamuno agradeciéndole el envío de su libro de *Sonetos*¹³; libro aquél leerá camino de Granada y del que publicará al día siguiente una extensa reseña en el periódico malagueño¹⁴. El 27 de junio de este mismo año Luis de Zulueta escribiría también a Unamuno remitiéndole un manifiesto en favor de la juventud catalana, a la vez que le solicita se adhiera a él y haga propaganda entre los jóvenes de Salamanca¹⁵; manifiesto que será firmado también por Leopoldo Alas, Manuel García Morente, Federico de Onís y Fernando de los Ríos, entre otros¹⁶.

El 21 de noviembre de 1912, en una carta que Unamuno escribe a Ortega le dice a propósito de Morente: "Me han contado de Morente, a quien conocí y traté en Málaga, una cosa que me ha dolido. Dígale que se deje de encasquetarse más el sombrero cuando vea una bandera patria, que no se enfurezca contra el catolicismo, que el principal enemigo es otro. Que no caiga, por Dios, en el fanatismo ferrerista. Hay que dejar el espantajo y ver que la gente huye, que la echan, que se muere de hambre, que los grandes millonarios anarquistas lo estropean todo, y que los rúbulas conservadores nos van a venir con represiones de inspiración económica, no religiosa, y expedientes ridículos. La unión de los buenos hay que hacerla en otro campo y en ese campo hay muchos católicos que nos pueden ayudar"¹⁷. Aunque no sabemos a qué está haciendo referencia, ni la veracidad de lo contado, es un dato a tener en cuenta, por el talento revelador que expresa. En todo caso, las relaciones que a partir de aquél encuentro malagueño establecieron ambos no eran aún suficientemente profundas en 1912. De ahí que acuda primero a Ortega para que le haga llegar el consejo de amigo.

El Epistolario que aquí editamos gira todo él en torno a 1914, a raíz de la destitución de Unamuno como Rector de Salamanca. No es el caso de recomponer ahora la historia del proceso¹⁸. La verdad sea dicha, que la figura de Unamuno le resultaba incómoda al gobierno de Dato, jefe del partido conservador, porque no caía bien en los círculos monárquicos, y más concretamente a la reina madre. Las continuas críticas que diariamente lanzaba a lo largo de la prensa contra unos u otros le tenían malquistado. El gobierno buscaba cualquier pretexto para poder meterse con él. Este lo halló en una gestión burocrática llevada a cabo por don Miguel, en virtud de la cual, —como Rector de la Universidad de Salamanca—, reconoció los títulos de bachiller a dos súbditos extranjeros. El entonces Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, Francisco Bergamín García, presentó al rey la destitución de Unamuno, quien así lo hiciera por Orden firmada en Palacio el 20 de agosto de 1914; cese que se hará público con su publicación en la *Gazeta de Madrid*, nº 242 del 30 de agosto de

1914¹⁹, a la vez que se nombraba nuevo Rector a don Salvador Cuesta y Martín, catedrático de derecho administrativo²⁰. El mismo día, el propio Ministro Bergamín mandó publicar otra Real Orden, del 28 de agosto, por la cual se invalidaban los susodichos títulos de bachillerato reconocidos por Unamuno siendo Rector de Salamanca²¹.

La verdad es, que, si al gobierno conservador la figura de Unamuno le resultaba incómoda, el hecho de haberlo destituido no arregló la situación, antes por el contrario, fue motivo para que se viera asaeteado por todas las direcciones por el ala liberal, que formó causa común con el destituido Unamuno, quien a su vez fue el primero en lanzar a los cuatro vientos su causa, no dejando Roma con Santiago por mover. Por aquellos días la prensa local salmantina comenzó a airear el hecho²², a la que bien pronto se unieron otros.

Es aquí cuando Unamuno acude a Manuel García Morente, sin duda por la confianza que tiene puesta en él. Con fecha del 4 de septiembre le escribirá pidiéndole haga público el hecho de que la Real Orden invalidando los títulos y dictada por el Ministro, se ha hecho "sin tener a la vista los expedientes originales ni copia de ellos", que el propio Unamuno había ofrecido "en carta privada al Ministro"²³. Ello era suficiente, a los ojos de Unamuno, de prueba de ligereza por parte del Ministro. En esa misma carta Unamuno remitió a M. García Morente copia de otra que escribiera con fecha del 2 al entonces Presidente del Consejo de Ministros, Eduardo Dato Iradier²⁴, por la que le pedía se le abriese un expediente disciplinario, si es que había procedido irregularmente en la convalidación de títulos; carta que también remitió a Luis de Zulueta en otra que le escribiera sin fecha, pero redactada el mismo día 2 de septiembre, para que también la hiciera pública, a la vez que le manda se ponga en contacto con García Morente (Torrijos, 3) y vieran si se podía hacer algo en el Ateneo de Madrid²⁵. Al final, en una postdata, Unamuno llega a escribir: "Muy en reserva le diré que sospecho si el Rey, que se decía amigo mío, no tiene parte en ello".

Dato le contestará personalmente a Unamuno pocos días después, el 5 de septiembre, indicándole que formule reglamentariamente se le abra el proceso²⁶; cosa a la que el propio Unamuno no debió atreverse, si bien se lanzó, —a partir de ese momento—, a una lucha abierta, no sólo contra Bergamín, sino contra el propio Gobierno y lo que éste significaba en el espectro político de la vida nacional.

Las gestiones se multiplican en todos los frentes, especialmente entre los miembros de la Institución Libre de Enseñanza y la Liga de Educación Política. En favor de Unamuno intervendrán, además de García Morente y de Luis de Zulueta, Enrique Díez Canedo²⁷, José Ortega y Gasset²⁸, Salvador de Madariaga²⁹ y el senador por Salamanca Luis Maldonado³⁰.

Con fecha del 8 de septiembre Unamuno volverá a escribir a García Morente³¹; carta que nos permite constatar que en el interregno hubo otros contactos por los que se llegó a acordar una invitación a Miguel de Unamuno para que hablase directamente en el Ateneo de Madrid. Lo que hará el 25 de noviembre, pronunciando su célebre discurso *Lo que ha de ser un Rector en España*³² en el que, sin pelos en la lengua, expuso cuanto pensaba sobre su propia destitución.

Entre los adeptos a la causa de Unamuno estuvo también N.M. Urgoiti, gerente a la sazón de *Nuevo Mundo*, en el que el ex-Rector de Salamanca venía colaborando, y a cuya redacción remitió enseguida un artículo, según carta que aquél le agradecerá con fecha también del 8 de septiembre³³. El artículo aparecerá con el título *De la confianza ministerial*³⁴, que no ha sido recogido entre las Obras Completas de

Unamuno, y que aquí reproducimos³⁵.

Unamuno volverá todavía a escribir a García Morente otra carta sin fecha, pero que hemos de situar después del 12 de septiembre por lo que en ella escribe: "Ortega me dijo que callara yo ya", dato que encontramos, en efecto, en otra que Ortega escribirá a Unamuno con esa fecha del 12, en la que expresamente le dice: "2º creo que Vd. debe –después del artículo de hoy en *Nuevo Mundo* callar"³⁶. La carta a García Morente es sólo una breve nota para comunicarle el envío de un artículo que hasta hoy ha permanecido inédito y al que Unamuno intituló *De la neutralidad política*³⁷, en el que una vez más vuelve a insistir en el tema de su destitución. Dicho artículo, aunque remitido a García Morente, dejó al criterio de Ortega y Gasset para que éste hiciera con él lo que mejor le pareciese, según podemos constatar por la carta que Unamuno le escribiera con fecha del 30 de septiembre. En ella le dice: "De tal modo, quiero someterme en esto a su dirección, mi querido amigo, que lo del artículo que envié a Morente lo dejo a su criterio. No le parece eficaz? Pues al cesto con él! El verdadero autor de la bergaminada es Romanones y todo por mi neutralidad que hace tiempo buscaba quebrantar. Lo que no sé es qué cuentos le habrá llevado al Rey, que se decía amigo mío y me mandó visite cuando sino el Gobernador actual (sic)"³⁸.

Ortega, que se encontraba a la sazón en Vitoria cuando se enteró de la destitución de Unamuno, le faltó tiempo para escribirle (lunes 2 de septiembre) y ponerse de su lado: "Si hay en ello lo más mínimo de atropello, injusticia o simplemente desdén u odiosidad a la Kultura le ruego que cuente incondicionalmente conmigo, con mi pluma y con mi mal genio"³⁹. La polémica años atrás mantenida entre ambos a propósito de europeizar a España o españolizar a Europa queda aparcada para iniciar ahora una batalla común contra el Ministerio. Unamuno, que a pesar de todo mantenía hacia Ortega una admiración profunda, acepta sin perder tiempo la oferta de éste: "Sí, mi querido amigo, necesito de usted, de su pluma, de lo que llama su mal genio. Y gracias. No se me ha destituido, se me ha echado como a un perro rabioso, sin que precediera aviso ni reconvención, sin previa tirantez de relaciones, sin quejas de mi conducta..."⁴⁰. Casi al final, Unamuno vuelve a escribir: "A Zulueta, contestando a una carta suya, le envié ayer, para que la haga pública, una carta que dirijo a Dato; y a Morente, que también me escribió, que se avistase con Zulueta"⁴¹.

De regreso ya en Madrid, Ortega pasa a la acción. Apenas acabó de leer el artículo de Unamuno *De la confianza ministerial*, volverá a escribir a Unamuno para indicarle que dirigirá personalmente la protesta⁴². Fruto de ello será el artículo que Ortega publique en *El País* el 17 de septiembre de 1914 y que salió con el título *La destitución de Unamuno*⁴³.

Apesar del silencio que Ortega le pide a Unamuno, éste no le hizo caso. Sólo en el periódico *Nuevo Mundo* Unamuno llegó a publicar hasta finales de año nada menos que trece artículos más, que yo sepa, en los que velada o abiertamente el pretexto de su destitución le sirvió de cobertura para meterse con el Gobierno⁴⁴.

Por una carta de Luis de Zulueta a Unamuno, del 14 de septiembre de 1914, sabemos que García Morente escribió también un artículo en favor de la causa de Unamuno: "Ayer leí un artículo que va a publicar Morente; hoy he hablado con Ortega"⁴⁵; artículo que no he conseguido localizar.

Aunque las cartas que editamos giran todas ellas entorno al tema de la destitución de Unamuno, las relaciones no se limitaron a ése sólo hecho. Entre los libros que forman la Biblioteca de Unamuno encontramos dos obras de García

Morente dedicadas por éste al que fuera Rector de la Universidad de Salamanca. La primera de ellas es su *Filosofía de Henri Bergson*⁴⁶: "A mi querido D. Miguel de Unamuno. Manuel G. Morente"; obra que terminó de imprimirse el 17 de enero de 1917. La segunda es *La filosofía de Kant*⁴⁷, que Morente le dedicará con estos términos bien expresivos: "Al maestro de ánimas ibéricas Miguel de Unamuno, su admirador y amigo, Manuel G. Morente".

Las relaciones epistolares continuaron entre ellos, según sabemos por Salcedo, quien expresamente nos dice que el 11 de noviembre de 1919 Manuel García Morente escribiría a Unamuno para proponerle la publicación en la "Colección Universal" de la Editorial Calpe de su novela *Paz en la guerra*, a la vez que se hace eco, por encargo de Ortega y Gasset, de la traducción para la misma editorial de algunos textos de Brandt y de Ibsen; empresa que no llegó a cuajar por motivos económicos, aunque publicará en dicha casa editora, en 1920, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*⁴⁸ y *El Cristo de Velázquez. Poema*⁴⁹. Esta última, compuesta en la Tipografía Europa (Pizarro, 16 Madrid) tras un largo proceso de elaboración, acabó de imprimirse el 8 de octubre de 1920. Los ejemplares que actualmente guarda la Biblioteca de la Casa-Museo de Unamuno de la Universidad de Salamanca están corregidos por el propio autor y sus notas deberán tenerse en consideración en las modernas ediciones.

Con la esperanza de que un día podamos contar con las cartas de García Morente, damos desde aquí las gracias más sinceras a doña M^a Josefa García Morente, viuda de Bonelli e hija de don Manuel, sin cuya generosidad no se hubieran podido escribir estas notas. ¡Ojalá tomen muchos ejemplo de su amor desinteresado por la cultura!

NOTAS:

- (1) Quintín Pérez, s.j.: Morente y Unamuno, en: *Ecclesia*, nº 282, 7-XIII-1946, pp. 11-12.
- (2) Salamanca, Casa-Museo de Unamuno (CMU.), 02-14-15.
- (3) Miguel de Unamuno, Luis de Zulueta, *Cartas (1903/1933)*, Aguilar s.l. (Madrid), s.f. (1972), p. 160, carta 52.
- (4) *Conferencias dadas en Málaga por D. Miguel de Unamuno*, Tipografía "La Ibérica", Málaga, 1906, 32 pp.
- (5) *Obras Completas* (O.C.) de Miguel de Unamuno, IX, 182-191.
- (6) O.C., IX, 192-203.
- (7) "Es esta la segunda vez que dirijo mi palabra a un público de Málaga y aún me faltan otras dos veces", O.C., IX, 204.
- (8) O.C., IX, 23-28.
- (9) Documento I.
- (10) O.C., IX, 212-213, tomado de *La Publicidad* (Barcelona), 26-VIII-1906, cf. documento II.
- (11) Miguel de Unamuno, Luis de Zulueta: o.c., p. 170, carta 56.
- (12) CMU., F.1.77.
- (13) Debíó de ser la obra de Unamuno, *Poesías*, Impr. y Encuadernación de José Rojas, Bilbao, 1907, 356 pp., pues la obra de Unamuno *Rosario de Sonetos líricos*, se publicó en Madrid, Impr. Española, s.a. (1911), 291 pp.
- (14) Fernández y García, Antonio, 'Poesías de don Miguel de Unamuno' en: *La Unión Mercantil* (Málaga), 3-V-1907.

- (15) Miguel de Unamuno, Luis de Zulueta: o.c., p. 209, carta 71.
- (16) Cf. *La Publicidad* (Barcelona), año XII, nº 4080, 8-viii-1907.
- (17) Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, Epistolario de Unamuno. Agradecemos ya desde aquí a Soledad Ortega, hija de don José, la gentileza y amabilidad que nos ha prestado al proporcionarnos el Epistolario.
- (18) Donoso, Armando, *don Miguel de Unamuno* (1914), CMU., 13-122. Un recluta demagógico, 'La Conferencia de Unamuno: Una adhesión y leves reparos', en: *Madrid Científico*, 5,XII-1914, CMU., 13-128.
- (19) *La Gazeta de Madrid*, nº 242, 30-VIII-1914, pág. 531.
- (20) *La Gazeta de Madrid*, nº 242, 30-VIII-1914, pág. 533.
- (21) Documento III.
- (22) 'La destitución del Sr. Unamuno', en: *El Adelanto* (Salamanca), 2-IX-1914, pp. 1-4; 'Por Unamuno', en: *Idem*, 3-IX-1914, p. 2. El Señor Unamuno explica y comenta su destitución', en: *Idem*. 4-IX-1914, p. 2, 'Las últimas noticias de Ayer (Por teléfono). La destitución de Unamuno (Madrid 4 (15'35 t.)), en: *Idem*., 5-IX-1914, p. 1.
- (23) Documento IV.
- (24) Documento V.
- (25) Miguel de Unamuno, Luis de Zulueta: o.c., p. 251-2, carta 87.
- (26) Documento VI.
- (27) Siete Cartas (entre 1909-1914), CMU., D 2,15.
- (28) 'La destitución de Unamuno', en: *El País*, 17-IX-1914; (En defensa de Unamuno)', en: *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, 14-15 (1964-5), 5-10.
- (29) Veinte Cartas y tres tarjetas, CMU., M.1.
- (30) 'Interpelación al Ministro de Instrucción Pública sobre la destitución de Don Miguel de Unamuno del cargo de Rector de la Universidad de Salamanca, sesión de 31 de octubre de 1914 (Extracto del Diario de Sesiones del Senado)', en: *Antología de las obras de Luis Maldonado*, Salamanca, 1928, pp. 157-165.
- (31) Documento VII.
- (32) O.C., IX, 297-316; Madrid, Ed. Nuevo Mundo, 1914, 8 pp.
- (33) Documento VIII.
- (34) En: *Nuevo Mundo* (Madrid), 12-IX-1914.
- (35) Documento IX.
- (36) Salamanca, CMU., O 2, 14-15.
- (37) Documento X.
- (38) Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, Epistolario de Unamuno. Véase la edición del artículo, que no fue publicado por Ortega, y que aquí hacemos, *documento XI*.
- (39) Salamanca, CMU., O 2, 14-15.
- (40) Carta de Unamuno a Ortega (Salamanca, 3-IX-1914), Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, Epistolario de Unamuno, *documento XII*.
- (41) *Idem*.
- (42) Documento XIII.
- (43) Véase nota 28.
- (44) Unamuno: De la confianza ministerial, en: *Nuevo Mundo*, 12-IX-1914; De la España neutral.

¡Venga la guerra!, *idem.*, 19-IX-1914. Las grandes tristezas de nuestra época. El político impuro, *idem.* 3-X-1914. El aprovechamiento del listo, *idem.*, 10-X-1914. Cómo se escribe la historia. Notabilísima ilustración, *idem.*, 17-X-1914; Acerca de la barbarie actual. Bárbaras? Pedantes? *Idem.* 31-X-1914. De la ambición política. Pequeña confesión cínica, *idem.*, 7-XI-1914; Lógica y estética en la guerra. El ajedrez y el tresillo, en: *Idem.*, 14-XI-1914; Las grandes tristezas nacionales. El cuarto Juan y la última España, *idem.*, 21-XI-1914; Ante la gran tragedia. ¿Orgullo o vanidad?, en: *Idem.* 28-XI-1914; De nuestro espíritu y de nuestro ambiente. Papeletas a la alemana, *idem.*: 5. XII-1914; Cosazas en torno a la neutralidad. Indiscreciones, *idem.*, 12-XII-1914; Parlamento democrático o camarilla imperial, *idem.*, 19-XII-1914; ¡Que piensen! ¡Que piensen! Al amigo "Azorín", *idem.*, 26-XII-1914.

(45) Miguel de Unamuno, Luis de Zulueta: o.c., p. 254, carta 88.

(46) García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*. Con el Discurso pronunciado por M. Bergson en la residencia de estudiantes, el 1º de mayo de 1916. Madrid. Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1917, 150 pp. (Salamanca, CMU., U-147). La obra se terminó de imprimir el 17 de enero de 1917.

(47) García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Madrid, Victoriano Suárez, 1917, 361 pp. (Salamanca, CMU., U-602).

(48) Madrid-Barcelona, Calpe, colección Contemporánea, 1920, 164 pp.

(49) (Madrid), Calpe, Los poetas, s.a. (1920), 170 pp. (Salamanca, CMU., VI-140; U-14. 383).

DOCUMENTOS

I

EL FESTIVAL DE LA ENSEÑANZA EN MALAGA

DISCURSO DE UNAMUNO

La Sociedad Económica de Amigos del País de Málaga celebró hace tres días el Festival de la Enseñanza, al cual fué invitado D. Miguel de Unamuno, rector de la Universidad de Salamanca.

El gran salón estaba lleno de representaciones de todas las clases sociales de Málaga. Después de algunas frases de la presidencia.

Habla Unamuno

El rector de la Universidad de Salamanca, D. Miguel de Unamuno, abandona su sillón de la mesa presidencial, coloca su reloj sobre la mesita destinada para apoyar las manos, saca el pañuelo, bebe un pequeño sorbo de agua y pronuncia el siguiente discurso, que si no es fiel reproducción de sus palabras, contiene los conceptos esenciales:

Señoras y señores: debo empezar por confesar aquí que aunque la benevolencia de mis amigos me ha convertido sin yo solicitarlo, en un verdadero profesional de estos actos, no acabo de acostumbrarme a ellos: violentan las inclinaciones de mi espíritu, pues yo preferiría una labor callejera, algo que pudiéramos llamar socrático; añádase á esto que no puedo sustraerme al deseo de corresponder á una presentación tan cariñosa como la que de mi persona ha hecho mi antiguo amigo el doctor Bejarano; sólo tengo que hacerlos una breve observación; que no os llameis á engaño, si creéis, después de haber oído los inmerecidos extremos de dicha presentación, que yo voy á remediar cosa alguna: lo principal es remover los espíritus, ahondar las heridas y echar en ellas sal y vinagre.

Es lamentable lo que me sucede en estas frecuentes correrías; en todas mis excursiones, á donde quiera que llego y pregunto, ¿cómo anda esto? oigo la misma contestación; todos dicen "mal, muy mal", pero lo dicen de manera que parece hay en sus palabras cierta voluptuosidad del daño.

Tengo que dar las gracias á la Sociedad que me ha designado para mantenedor, si puede dársele este nombre, del Certamen que esta noche celebramos, después de las fiestas

malagueñas algunas de las cuales bien pueden llamarse "deseducadoras": pero aun siendo este desahogo mío un epílogo de fiestas tan brillantes, no debemos renegar de ellas, pues la palabra escuela significaba primitivamente ocio; la escuela empezó gracias á los ociosos: mientras el hombre tuvo que ganarse el pan con su trabajo, no pudo estudiar nada.

De algún tiempo á esta parte, las cuestiones de instrucción pública y las cuestiones de Higiene "se llevan" mucho en España; pero en ciertas horas y en ciertos momentos; el resto del tiempo se piensa poco y mal; sucede con ellas como con las personas que tienen la costumbre de rezar á ciertas horas y en ciertos momentos; el resto del día no se acuerdan de Dios: la más grave enfermedad que padecemos es esta falta de unidad que se nota en cada uno de nosotros: del espíritu disperso nace la falta de solidaridad que está corroyendo nuestra vida social: se habla de libertad; ¿y qué entienden los españoles por libertad? La libertad consiste en hacer cada uno lo que le da la gana; mejor dicho, para que resulte más español todavía, lo que le da la real gana; y no empleo otra expresión más robusta que revela el concepto de la libertad que tenemos los españoles, porque ofende los oídos, es lástima que las voliciones enérgicas no nos salgan del corazón ni de la cabeza, sino de donde no debieron salir nunca.

Evolución de la Enseñanza

Antiguamente los guerreros entregaban la enseñanza de sus hijos a los esclavos; hoy todavía, en algunas casas empingorotadas, confían la enseñanza de los hijos á los criados, y un esclavo no puede enseñar bien: como únicamente los educaban para guerreros, de aquí el abandono de la enseñanza de la mujer.

Llegó el Cristianismo y todavía afirman autores formales que el Cristianismo mejoró la enseñanza; es cierto, pero hay que tener en cuenta que la iglesia sólo se preocupó de enseñar a los que se dedicaban al estado eclesiástico, y la educación de la mujer seguía en el mismo abandono, pues así como antes no iban á dedicarla á guerrera ahora no le iban á hacer sacerdotisa.

Y así siguieron las cosas hasta que la instrucción primera, el avance verdadero de la primera enseñanza fué debido al movimiento de la Reforma; entonces fué cuando por primera vez se enseñó a los niños á mirar cara á cara á su Dios.

Continuó este movimiento y vino la época de lo que llamamos la ilustración; al movimiento enciclopedista francés se debió la fundación en España, por el rey más útil que hemos tenido, y no digo más grande, porque no tengo un patrón para medir á los reyes, por Carlos III, de las Sociedades de Amigos del País, que tanto contribuyeron al desarrollo de la Enseñanza.

Hoy mismo subsisten muchas Instituciones dedicadas á la Enseñanza frente al Estado; si el Estado no enseñara no enseñarían ellas porque predicán el bienestar de la ignorancia.

Y aquí quiero repetir una frase que he pronunciado otras veces:
"Prefiero ser un angel desgraciado á ser un cerdo satisfecho".

El culto al niño

Hay necesidad de estudiar el culto al niño, una de las cosas más descuidadas en nuestro país.

El niño es un misterio; nosotros, los que alcanzamos cierta edad, adquirimos una fisonomía marcada; pero ante un niño nos detenemos sin saber lo que podrá ser: si un santo ó un criminal.

Es indudable que siempre que se habla de progreso ocurre preguntar: ¿Qué es lo que progresa? Y realmente lo que progresa son las tradiciones; hay un culto al pasado desdichadísimo, pero no por eso debemos despreciar la tradición.

Algunos la entienden como aquel indio que cogió un arado y revistiéndolo de talas vistosas lo convirtió en ídolo; cuando es mejor coger los ídolos y convertirlos en arados.

El culto al niño debe consistir en procurar que no sean como nosotros; es menester darles personalidad y quitarles hipocresía, esta hipocresía que nos está corroyendo en estas ciudades agobiadas por la anemia espiritual.

Y tenéis que preveniros contra un mal que nos agobia y contra una idea perniciosa muy generalizada: y es, lo que llamamos lo excelente que es aquí la primera materia; todos los días

estamos oyendo decir que la primera materia es excelente, pero aunque así fuera, la primera materia no es nada; esto nos lleva á una idea errónea también; de que puede improvisarse todo; de que un hombre vivo, hallándose en una gran dificultad, sale adelante con sólo su viveza; no es así; yo oigo todos los días hablar de la gran imaginación de los hombres de nuestro país, y sobre todo de los de cierta región privilegiada: pero yo creo que hay una gran diferencia entre ver las cosas é imaginarlas: y esto me recuerda la presentación que me hicieron de un joven, D. Fulano de Tal, poeta; como si dijéramos, sastré ó abogado. Pero yo ando buscando la Poesía, pero no la encuentro; á veces la encuentro, sí, pero no en los versos, sino en uno que está vendiendo telas detrás de un mostrador.

Los analfabetos

Todo esto con que he molestado vuestra atención, lo he dicho á manera de índice ó programa, para venir al caso más lamentable, á eso que se llama el mal del analfabetismo.

Yo no sé á punto fijo el número de analfabetos que hay en España, porque las Estadísticas son incompletas y no tenemos más datos que los que ellas nos proporcionan: pero si sé que hay muchos: y lo peor del caso es que el mal en España no está en el número de los que no saben leer ni escribir; sino en los de que sabiendo, leen y escriben cosas que no deberían leerse ni escribirse.

Y dentro de los analfabetos hay una especie que apena el ánimo, más que los analfabetos que siempre lo han sido: la de los analfabetos por desuso: gente que supo leer y escribir mal en los comienzos de su vida, y olvidaron lo poco que sabían.

Y aquí entra lo triste del caso: hay en España unas vacaciones oficiales, establecidas invariablemente para toda la nación, sin tener en cuenta los diferentes climas, que empiezan en un mismo día en todas las escuelas; pero en casi todas partes empiezan mucho antes, desde que los padres necesitan á sus hijos, unos para llevarlos á la trilla, otros para tenerlos al cuidado de sus hijos menores y algunos, para enviarlos á pedir limosna.

Y lo peor del caso es que cuando los envían á la escuela no los envían para aprender: los envían, según una expresión muy gráfica. "Para que no den guerra en casa". ¿Qué noción tendrán de la paz del hogar esos padres?

Me sucedió en cierta ocasión que tuve necesidad de cerrar una escuela de mi distrito por falta de higiene del local: á poco vino el alcalde del pueblo gestionando que la abriese de nuevo expresándose en estos términos. ¿Pretendera esa "tía" (se refería á la maestra) querer más á nuestros hijos que nosotros? Que enseñe ó no enseñe, eso es lo de menos: pero desde que cerraron la escuela llevan rotos dos pares de zapatos.

Todo esto tiene un fondo muy triste; se dice vulgarmente que es ignorancia; no es ignorancia; es egoísmo y dureza de corazón: los padres tienen á los hijos para aprovecharse de ellos; la expresión popular lo dice con un fondo muy amargo: "Angelitos al cielo"; se las ha hecho creer que su fin es el cielo y no calculan que el cielo está en la tierra.

Esto es egoísmo; es algo más, es maltusianismo; oyendo hablar horrores á un amigo mío, sobre lo que sucede en Francia y que algo se exagera, sobre la disminución de los nacimientos, no pude contener esta observación: Tanto maltusianismo hay aquí como allí, allí limitan los nacimientos y aquí aumentamos las muertes; el resultado es el mismo.

La cuestión religiosa y el regionalismo

Mientras no se sienta la virtud del patriotismo como una religión, será inútil hablar como ahora se habla, de eso que llaman cuestión religiosa y que, en realidad no lo es.

Se quiere asimilar el espíritu de Francia; se juzga la obra realizada recientemente en Francia sin conocerla; no saben los imitadores de sus leyes recientes que debajo de lo que aparentemente ha hecho Francia ha vibrado el espíritu de Juan Jacobo Rousseau, derivado del espíritu de Calvino, y no del burlón de Voltáire; aquí tenemos el espíritu volteriano, y muchos profesan la religión del negro que es tanto más religioso cuanto más inmoral.

Es menester elevar el sentimiento de la patria hasta la altura de un sentimiento religioso y como base de otra patria nueva; la patria española se fundó más que en el amor en el odio; la unidad de la patria y la unidad religiosa se hicieron al mismo tiempo y vino con ellas, la unión del altar y el trono, que no sabemos á quien es más perjudicial, si al trono ó al altar: el pensar

de cierto modo implica aquí estar vendido al oro inglés; y ahora resulta, que esa manera de cimentar la patria ha hecho que, cuando ya no ha habido con quien luchar, luchemos los unos contra los otros: todas estas discrepancias de regionalismo no son nada más que discrepancias culturales: en esos pueblos, al menos, hay calor de ideas, pasión, lucha; mientras que otros mueren helados.

Nada entusiasmo; todo da lugar á la conversación de un momento: se le dice á uno algo que quieren parecer verdades y dice "Sí, sí tiene usted razón" hay que tener prodigalidad espiritual y no avaricia: á donde quiera que voy, preguntad por los jóvenes y vienen á mi y todos ellos llevan un sello de profunda tristeza en la frente; parece que llevan la tristeza de todos sus abuelos. ¿Qué hace usted? les pregunto: "Me busco", me contestan y nada más.

Os tengo que dar las gracias por haber añadido un nuevo sillar á la fábrica de mi espíritu con vuestra atención, gracias, pues, á todos y quiera Dios que cuando pase algún tiempo, recordéis de una manera fugitiva y vaga mis palabras y os puedan sugerir pensamientos que no pasan como el viento que no deja nada sobre el campo que roza con sus caricias.

El discurso del Sr. Unamuno, fué interrumpido varias veces por los aplausos del público que escuchó con grande atención y verdadera curiosidad la amena y originalísima palabra del sabio rector de la Universidad de Salamanca.

En: *La Publicidad* (Barcelona), año XI, nº 8765, 25-VIII-1906.

* * *

II

UNAMUNO

EL HOMBRE

Entregar su vida toda, su alma toda, a constante actividad; sostener este continuo hacer con una fe eterna en su excelso valor, fe que es a la vez manantial y cauce del río espiritual inacabable en que se baña; odiar el sistema, y la deducción, y la armonía, y todo cuanto fija, y determina, y concreta la acción, impidiéndole por tanto perpetuarse; estos son los principales rasgos que introducen en la figura de don Miguel de Unamuno *una complejidad extraordinaria*. Por eso Unamuno es *anti-pagano* y *anti-clásico*, porque el paganismo y el clasicismo son escuelas de mesura, de armonía, de serenidad. Por eso Unamuno es profundamente religioso y místico, porque sólo la fe es capaz de "hacer", de levantar montañas: los que no tienen fe, los espíritus ligeros y escépticos, no pueden sino comprender y construir, pero no crear. Por eso Unamuno es *cristiano* y *no católico*, porque aborrece el "dogma", lo mandado, lo concluído, lo enteramente prescrito. Por eso Unamuno juega con las ideas como sus paisanos con las pelotas, y cuando se le rompe una, la tira y toma otra; que lo esencial es el juego y no el juguete. Por eso Unamuno es predicador y decidor de verdades, porque la fe que en él lleva necesita propagarse y enseñorearse de otros corazones que el suyo. Por eso Unamuno es el *Don Quijote espiritual*.

Cierto día caminaba por los verdosos senderos de Vizcaya, montado en un mal rocín, un caballero ataviado a la antigua, con escudo y con lanza, mirando al sol. Su figura no era de hidalgo, que más bien era de labriego, muy achicado y grueso él, y ridículamente encaramado en su cabalgadura. Pero de sus ojos salían un fuego y una decisión que amedrentaban. Marchó largo tiempo y topó al fin con un viejo, alto y delgadísimo caballero demacrado y entristecido que vagaba por aquel lugar: "¡Alto!...", dijo el del rocín; confiese vuesa merced que no hay señora..." Miró el viejo al del rocín y gritó: "Sancho, Sancho mío". "Mi señor Don Quijote", dijo Sancho; y bajando de "Rocinante", se abrazó a su amo y se apretaron, se apretaron...; tanto se

apretaron, que fueron poco a poco fundiéndose en uno solo, y breve rato después marchaba hacia Castilla con la frente alta y el fuego de la sublime locura en las pupilas un hombre enérgico, de barba y pelo recortado, de facciones angulosas y duras, vestido con una ropa uniforme de color azul, y que llevaba en su alma un ideal de actividad eterna y una fe inmensurable en ese ideal.

M. García Morente

En: *La Unión Mercantil* (Málaga), y *La Publicidad* (Barcelona) 26-VIII-1906; O.C., IX, 212-213.

* * *

III

Excmo. señor Director general del Instituto Geográfico y Estadístico.

Ilmo. Sr.: Habiendo llegado á conocimiento de este Ministerio que por el Rectorado de la Universidad de Salamanca se ha concedido validez académica para ingreso en Facultades á dos títulos de Bachiller extranjeros, pertenecientes á D. Manuel J. Casas y Manrique, súbdito colombiano, y á D. Domingo Nicolás Barazábal y del Castaño de nacionalidad cubana, y teniendo en cuenta que el Real decreto de 20 de Septiembre de 1913 ni el Convenio de 1904 sobre reconocimiento mutuo de validez de títulos celebrado entre España y la República de Colombia en nada ha modificado la legislación vigente en cuanto á las facultades que la ley de 9 de Septiembre de 1887 y Real decreto de 6 de Febrero de 1869 conceden á este Ministerio para reconocer, previa consulta con el Consejo de Instrucción Pública, la validez de estudios hechos en Establecimientos docentes y oficiales del extranjero, y, en general, para conceder eficacia académica ó profesional á los títulos expedidos fuera del Reino.

S. M. el Rey (q. D. g) se ha servido disponer:

1º Que se entienda como no concedida y sin ningún valor ni efecto la validez de títulos de Bachiller extranjeros pertenecientes á D. Manuel José Casas y Manrique y á D. Domingo Nicolás Marazábal y del Castaño, que indebidamente ha autorizado el Rectorado de la Universidad de Salamanca para poder cursar en ella estudios superiores, devolviendo á los interesados el importe de los derechos que satisficieron por títulos ó matrículas.

2º Que se haga saber á todos los Rectores de las Universidades del Reino que el Real decreto de 20 de Septiembre de 1913 no altera ni modifica las facultades absolutamente privativas de la Administración central para dictar en cada caso la resolución que ha de darse en los expedientes sobre validez en España de estudios hechos y títulos concedidos en el extranjero.

De Real orden lo digo á V. I. para su conocimiento y demás efectos. Dios guarde á V. I. muchos años. Madrid, 28 de Agosto de 1914.

Bergamín

Señor Subsecretario de este Ministerio.

En: *La Gaceta de Madrid*, nº 242, 30 Agosto 1914, pág. 533.

(1) Unamuno le llama *Nazabal*. El propio Boletín, más abajo, le llama *Marazabal*. Indicio de que el juicio de Unamuno es correpto.

* * *

IV

Salamanca, 4-IX-14

Sr. D. Manuel G. Morente

Cuatro letras, mi muy querido amigo, para notificarle una cosa que deseo hagan lo más pública posible.

La R.O. de 28 de agosto anulando la incorporación de títulos de bachiller de dos súbditos extranjeros, colombiano el uno y cubano el otro, se dictó *sin tener a la vista los expedientes originales ni copia de ellos* que ofrecí en carta privada al Ministro y sin más datos que los que en esa carta dí, de tal modo que si hubiese equivocado, por descuido o adrede sus nombres u otros datos equivocados habrían aparecido en esa R.O. primer // pretexto u hoja de parra para encubrir los verdaderos y por parte del Ministro inconfesables motivos de mi destitución.

Les ruego que hagan público esto

Hasta otra.

Suyo

Unamuno

* * *

V

Excmo. Sr. D. Eudardo Dato Iradier
Presidente del Consejo de Ministros de S.M. el Rey

Muy Señor mío:

Uno de sus Ministros, el Sr. Bergamin, que se decía amigo mío y que hace ocho meses me ofrecía, sin yo habérselo pedido, un puesto en el Senado para colaborar a sus planes de Instrucción Pública, acaba de destituirme o mejor de echarme de mi cargo de Rector como se le echa a un perro importuno, sin previo aviso ni amonestación ni queja ni petición de dimisión y sin decirme los motivos que a ello le impulsaran.

Bien sé que la cortesía no es obligatoria para un ministro y que yo no tengo derecho alguno a que un Sr. Bergamín me trate de otro modo. Pero hay una cosa por la que no puedo ni debo pasar y es el que ese señor ministro para justificar ante el público su medida haya puesto en duda mi celo y honorabilidad como funcionario y dejado correr la especie de que yo toleraba, sin // denunciarlas, *irregularidades* en la Facultad de Medicina. V.E. conoce mejor que yo el valor ese eufemismo pues dice que es maestro en ellos.

Pido, pues, que se me forme expediente por mi gestión y que se aclaren los hechos por una visita de inspección hecha por persona imparcial y *competente* y no por cualquier pobre diablo que venga con prejuicios y sin la ilustración necesaria. No puedo ni debo quedar bajo el peso de esa infame insinuación calumniosa.

Y nada digo de los servicios que creo haber prestado a mi patria.

Esta carta ha de hacerla pública S.S.

q.l.b.l.m.

Miguel de Unamuno

Salamanca, 2 de septiembre de 1914

(1) tachado: "Queda suyo s.s."

* * *

VI

El Presidente
del Consejo de Ministros
particular

Sr. D. Miguel de Unamuno.

Muy Sr. mío, de mi consideración distinguida:

Es en mi poder su carta de 2 del corriente a la que contesto, prescindiendo de los apasionados juicios que formula, que en la resolución // ministerial a que se refiere no existe ataque alguno a su honorabilidad de V. de todos conocida, y que, ratificando por mi parte la conducta del Sr. Ministro de Instrucción Pública, debo respetar la libertad de acción de V. y su propósito de // pedir en forma reglamentaria la formación del expediente a que alude, propósito que comunico al Sr. Bergamín.

Con este motivo, quedo de V. atentamente s.s.

.q.b.s.m.

E. Dato

5 septiembre 1914

Salamanca, CMU., 1-12 (escrita a tinta violeta)

* * *

VII

Setiembre, 8-IX-14
Sr. D. Manuel G. Morente

Mis queridos amigos:

Gracias por todo. Hablé con Onís y con Maldonado. Ayer envié una cosa, más concreta y creo que más eficaz que todo lo anterior, a *Nuevo Mundo*, cuyo gerente, Urgoiti, se me ofreció por telégrafo, y en las notas que envío para la función en beneficio de los pobres hijos de Said Armerto algo digo entre líneas, refiriéndome al calvario del padre Victor.

Sí, acepto el ir al Ateneo, mas eso debe ser a fines de éste o principios del mes que viene, al reanudarse el curso. Y al ir -si el Ministro me deja, pues sin su licencia en forma no iré- hablaré lo menos posible, casi nada, de mi caso y sí de cual es mi criterio respecto a la administración de la I.P. y de lo que, con las trabas consiguientes, intentaba yo hacer aquí. Al exponer mi gestión -jubilaciones a los 70 (aquí sólo), petición de que se forme expediente a ineptos, etc. etc.- haré una acre, acrisima censura de nuestra Universidad española y más aún del // Consejo de I.P. y del Ministerio. Hace años que vengo recojiendo datos para des(p)acharme contra el viejo profesorado español de momias, de haraganes y de cobardes de intrigantes y hasta cuando creí ir al Senado afilaba mis armas. Empezaré, pues, el ataque, relacionándolo con la obra de la cultura. Algún tiro alcanzará al Director de Primera Enseñanza como tipo de toda una clase. Quiero que ello sea, en otro orden, algo como lo de la Zarzuela, de que no me arrepiento y que acaso explique.

Como la puñalada traperera por la espalda del gitano del Perchel es de las que no matan, estoy más vivo que antes. No creí recibir tantas cartas, algunas muy preciosas, y hasta de políticos!

Hay que convertir mi caso en caso general. Lo mio importa poco.

Con esto me lanzan a otro campo y me obligarán a tomar // posición política más definida. Lo rehuía por muy íntimos motivos, muy de vida interior espiritual. Quién sabe si me equivocaba.

Les saluda una vez más con todo afecto y toda gratitud.

Miguel de Unamuno

* * *

VIII

N. M. Urgoiti
Barquillo, 8
Madrid

8 Sebpre. 1914

Sr. D. Miguel de Unamuno

Mi querido amigo: Muy honrado con su artículo, se publicará en el número próximo sábado 12 del 9. Además lo anunciaremos en los carteles de propaganda que venimos utilizando para dar a conocer lo más importante del sumario.

Cuenta V. absolutamente con la Revista, pues su causa es justa.

Llámele a su amigo y constante admirador

N. M. Urgoiti

Salamanca, CMU., U-41.

* * *

IX

DE LA CONFIANZA MINISTERIAL

Lo único de veras importante é interesante que ahora ocurre, es la guerra europea y sus consecuencias, directas é indirectas, de todo orden. Junto á ello, todo otro asunto carece de verdadero valor. Y mucho más si ese asunto no pasa de ser personal.

Ahora bien, voy á comentar aquí, brevemente, mi destitución del cargo de rector de la Universidad de Salamanca, que he venido desempeñando cerca de catorce años y con todos los ministros de Instrucción Pública y Bellas Artes, conservadores y liberales, desde el primero de ellos, don Antonio García Alix, que fué quien me nombró.

Pero es que el asunto de mi destitución no es puramente personal, ni mucho menos, como se irá viendo, sino que representa la vuelta á procedimientos políticos que parecía íbanse desterrando de España y que fueron en un tiempo unidos al nombre de un nefastísimo político, encarnación que fué de la arbitrariedad, de la majeza y del kabilismo.

Y por otra parte, permítaseme que lo diga, aunque los mentecatos me lo tomen á jactancia, ese acto del ministro, en contradicción con todo lo que era habitual en España y con ciertas costumbres de caballerosidad que aquí, afortunadamente, prevalecían, no deja de tener su relación indirecta con el estado de guerra. Mi venerable maestro y amigo don Francisco

Giner, me decía en una carta: "Buen episodio, este atentado, en la tragedia de barbarie con que nos regalan las partes más selectas de la Humanidad".

En las declaraciones que sobre el problema de la neutralidad hizo recientemente en *El Imparcial* el señor conde de Romanones, hacía constar muy acertadamente, que sería indigno de todos nosotros aprovechar las circunstancias para entablar pugnas de partido ó *pugilatos de conveniencias personales*, y que debe arrojar de su ánimo, quien la sienta, *la tentación de servirse de instantes tan críticos, para satisfacer resentimientos*. Que es lo que ha hecho el señor Bergamín al destituirme. Dos veces ha sido ministro de Instrucción Pública el señor conde de Romanones siendo yo rector, y ninguna de las dos me faltó su confianza ni me ha faltado su amistad.

Bien sé que el cargo de rector es de confianza ministerial, pero es honrosísima tradición de la política española decir los motivos porque se le retira á uno esa confianza. Y esos motivos no se me han dicho, ni aun por tercera persona, ni espero que se me digan, pues los estimo, de parte del señor Bergamín, inconfesables.

La especie de que puede ser uno un excelente catedrático y no tener disposiciones para ejercer el cargo de rector, es una especie que someto á todos los otros ministros, bajo cuyas órdenes he servido, y á todos los que conocen mi gestión en el cargo, de lo que en su día podré hablar. Precisamente los que más me han combatido por mis ideas y mi manera de exponerlas, y no hace mucho el diario *El Universo*, dejaban á salvo de un lado mi competencia como filólogo –de lo que habría mucho que hablar, y de que yo no presumo ni debo presumir– y de otro, mis dotes de gobierno. Así, claro y neto. Y piense cada cual lo que pensare de esta mi manera de expresarse. Odio la hipocresía y afirmo que jamás fué el rectorado para mí una sinecura ó un pasatiempo. Procuré, siendo rector, serlo de veras, y esto lo saben cuantos conocen mi gestión.

Lo que hay es que las dotes de gobernación y administración que me han valido la confianza de todos los ministros de Instrucción Pública anteriores al señor Bergamín, son precisamente las mismas que no me pueden ganarme su confianza. Porque yo no he variado de procedimientos.

Dicen que el señor Bergamín es listo. No lo sé; gracias á Dios, no sé bien qué es eso que llaman listeza. Mas el caso es, que después de haber soltado malévolamente que yo toleraba *irregularidades*, en la Facultad de Medicina, de aquí –cuyo examen ha de hacerse en su día– al yo pedir que se me formase expediente por ello, volvió á su primer pretexto, soberanamente ridículo, al de haber admitido yo –ó más bien la Secretaría de esta Universidad, pues como era cosa clarísima, no tuve por qué intervenir en ello– unos títulos de bachiller extranjeros, colombiano el uno y cubano el otro, con estricta sujeción al Real Decreto del señor Ruiz Jiménez, y en virtud de expediente que incoaron los Padres Jesuitas del Colegio de Deusto.

Me dicen que el señor Portela interpeló sobre ello al ministro, y éste, que ya entonces tenía resuelto destituirme –no sé por qué– aprovechó la ocasión para preparar el golpe con un premeditado *exabrupto* al contestar al citado señor.

El día 9 de Julio me dirigió el señor Bergamín una carta *confidencial* así decía, *confidencial*, de confianza, quien no la tenía en mí, pidiendo datos sobre el asunto. Se los di en carta particular, justificando la incorporación de los títulos, que sigo creyendo perfectamente legal, y ofreciéndole, al final, el expediente original ó copia de él. Y sin pedirlo ni verlo, sin conocer directamente tal expediente, *sin más que mi carta particular*, se dictó el día 28 de Agosto una Real Orden, publicada en la *Gaceta* del 30, anulando la legalísima incorporación, y que sirve de pretexto para explicar el haberme destituido, ya que la verdadera razón debe de ser, lo repito, inconfesable. Si en mi carta hubiesen ido los datos equivocados, ya por descuido, ya adrede, aunque yo no soy, gracias á Dios, tan *listo* como el señor Bergamín, equivocados, habrían salido en la disposición ministerial de la *Gaceta*. Y el abogado que así procede me niega dotes de administración.

Claro está que eso de los títulos es un pretexto, pues aun dado caso que hubiese habido discrepancias entre mí y el señor Bergamín en el modo de interpretar el Real decreto del señor Ruiz Jiménez, no era suficiente, en nuestras prácticas, para una destitución. Jamás se ha destituido á nadie por discrepancias análogas y de ese orden. Con ese procedimiento apenas habría funcionario seguro en su puesto.

Y quiero hacer notar la forma en que se me ha echado de mi cargo, sin contestarme nada á la carta que escribí al ministro, sin llamada al orden, sin advertencia ni amonestación previas, sin queja, sin pedirme la dimisión. Ello ha entrado en lo que dice el señor conde de

Romanones en el escrito citado; es un caso de resentimiento personal.

¿Que por qué estaría el señor Bergamín resentido contra mí? No lo sé, pero las más hondas causas las adivino. Yo soy uno de esos que los bergamines llaman despectivamente un *intelectual*, ó en tono de zumba, un *superhombre* –así me ha llamado en uno de sus desahogos– uno que carga, un representante de toda una clase de españoles á los que hay que hacerles sentir que todavía rige en España la política del pollo antequerano. Se ha ejecutado sobre mí una majeza de hombre *listo*, que se... chifla en las tradiciones de caballerosa cortesía con que se dispensaba la confianza ministerial.

Había, á lo que parece, una profunda incompatibilidad entre yo y el señor Bergamín, y tal vez desde el momento mismo en que se posesionó del Ministerio, aún sin habernos tratado ni siquiera cruzado el saludo, se propuso lucirse á mi costa. Y es que hay dos clases de españoles.

Y para concluir por hoy, sólo tengo que añadir una cosa respecto á la confianza. El señor Bergamín, que cuando le visité por dos veces á principios de año me ofreció, sin yo pedírselo, un puesto en el Senado para colaborar á sus planes de Instrucción Pública –y hasta me habló de llevarme por la provincia de Málaga– dice que he perdido su confianza. ¿No será que él presume que por correcta y lealmente que yo procediere, no podría él siempre gozar de la mía, y que yo o era un buen instrumento para secundar listezas?

Mientras el señor Bergamín no declare los verdaderos motivos de mi destitución, tengo derecho á seguir presumiendo que son, de su parte, inconfesables.

Miguel de Unamuno

En: *Nuevo Mundo* (Madrid), 12-IX-1914.

* * *

X

Sr. D. Manuel G. Morente

Recibo su carta. Ortega me dijo que callara yo ya. Me gustaría obedecerle, pero... Ustedes me conocen. Ahí va eso. Enséñeselo y si creen que puede publicarse llévenlo al *Nuevo Mundo*, o a donde sea. No lo envió allá directamente por ser sumiso. Las cosas del Ministerio no tienen nombre.

Adios. Le abraza.

Unamuno

* * *

XI

DE LA NEUTRALIDAD POLITICA

A una carta que a D. Roberto Castrovido, director de *El País*, escribió D. José Ortega y Gasset –ambos muy buenos amigos míos– acerca del caso sintomático de la manera de haberme destituido de mi cargo de rector, decía ese mi buen amigo: "Unamuno, como de sí mismo decía Campoamor, es un fugitivo de todos los ejércitos".

Yo no sé si puedo decir de mí lo que de sí mismo ¹ se dice que decía Campoamor; no sé si me puedo llamar // fugitivo de todos los ejércitos cuando me he pasado la vida poniendo un

exquisito cuidado en no alistarme en ninguno de ellos. Si alguna vez peleaba a su lado era en concepto de aliado voluntario sin compromiso ulterior. He dicho cien veces que no me gusta hipotecar mi porvenir y he reclamado mi derecho a contradecirme cuando la sinceridad me lo obligase.

Tampoco yo decidiré, como no decide en esa noble carta mi amigo Ortega, si eso es bueno o malo. Obedecía en ello a mi naturaleza de sarabaita, que es como llama la Regla de San Benito –lo aprendí no hace mucho en Silos– a aquellos monjes que no siguen otra regla que la que ellos // mismos se dan. Lo que no he hecho, claro está, en la esfera oficial pues como funcionario público he sido tan fiel observador de la ley que hace unos años me valió eso una pasajera indisposición con uno de mis superiores, caso que contaré en su día. Mas en otros órdenes y sobre todo en el político me he jactado de ser orejano, que es como suele llamarse al becerro, que no lleva marca o hierro de ganadería.

¿Es buena o es mala para uno mismo y para la patria, a la que cada cual nos debemos, esta neutralidad política, aunque sea armada? He protestado cien veces y en todos los tonos contra los neutros, pero // es que yo, fuera de todo partido político con santo y seña, con lema y bandera, no he sido nunca un neutro. He terciado en problemas políticos, dando mi opinión, y hasta he llevado algún tiempo, y la reanudaré, una campaña agraria sin importarme las consecuencias que personalmente pudiera haberme acarreado.

Repito, ¿esa neutralidad política armada, en el sentido en que la delimito, es buena o mala? Mi buen amigo D. Amós Salvador escribía hace poco que la neutralidad es lo que menos agradecen ambos beligerantes, que les ofende más que el tomar partido. Y así parece que ocurra en política.//

Cuando a principio de año fuí a ver al Señor Ministros de Instrucción Pública y éste, después de decirme que tenía que optar entre el rectorado y la candidatura para senador por la misma Universidad que regía –candidatura que nació de algunos de mis compañeros amigos, sin la menor participación mía– me ofreció, como *compensación* –fueron sus palabras–, otra senaduría, añadió que no exigía para eso de mí declaración alguna política, que yo podía ser incluso anti-ministerial siempre que colaborara a los planes que él, el Ministro, se proponía presentar.

Aunque yo no soy tan listo como // el Ministro que así me hablaba –y doy gracias a Dios por ello– enseguida comprendí que se trataba de arrancarme una declaración política cualquiera, pero me callé y nada dije a eso; reservándome en mi condición de monje sarabaita o de becerro orejano. Si entonces me hubiese yo ofrecido al Gobierno como senador ministerial, o me hubiese declarado súbdito político de cualquiera de los jefes que con él se entienden –aunque hubiese sido del radical de quien las gentes suspicaces, juzgando maliciosamente por engañosas apariencias, suponen que entra en altísimas colaboraciones– es muy fácil que a estas horas sería // rector y senador por la Universidad de Salamanca. La combinación era sencillísima, dimitir la rectoría, no proveerla, por hallarse en período electoral, hasta que la elección se llevase a cabo y luego de elegido senador volver a reponerme en el rectorado. La combinación elegantísima como se ve y de una admirable idoneidad política, se puso en práctica en la Universidad de Zaragoza, después de otros incidentes no menos elegantes. Pero es claro, tan maravilloso recurso no puede emplearse con un monje sarabaita ni con un becerro orejano. Para ello necesitaba yo haber tenido una docilidad, por no de-// cir otra cosa, que no plugo a Dios concederme.

Por otra parte como no soy, no ya profesor de Derecho administrativo, más ni siquiera letrado y sí sólo un simple hombre de letras, nunca he entendido que para ejercer ciertos cargos haya uno de supeditar no ya su criterio, sino hasta su conciencia al superior jerárquico de tal modo que éste declare hará lo que éste le ordene aún en casos en que la orden no la estime justa. Y yo he recibido un día un telegrama del Subsecretario advirtiéndome que en cierto nombramiento para una institución benéfica– de que, como rector, era // patrono –debía atenerme a los Estatutos y al Testamento fundacional y al siguiente día una carta del Ministro– sospecho que de pura fórmula y arrancada como se esas cosas en España se arrancan recomendándome algo que, en caso de acceder a ello, habrá contravenido a lo que en el telegrama se me advertía. No le doy a este caso gran importancia y hasta presumo que el Ministro no se dió cuenta clara de lo que recomendaba, pues esto les ocurre hasta a los listos, y lo hizo, además, en esa forma vaga que deja a salvo siempre la justicia. // Lo estupendo habría sido que yo hubiese contestado que mi criterio de conciencia era tal o cual más que en todo caso, por ser una autoridad meramente delegada, haría lo que mi superior me ordenase, aún

presumiendo que no llegaría a ordenármelo, y así quedaba bien. Pero no soy, lo repito, no ya perito en derecho administrativo, mas ni siquiera letrado, si no un simple hombre de letras, uno de esos pobrecitos intelectuales a los que no mas cabe sino el derecho de pataleo en la prensa que lo consiente y no recibe la consigna, más o menos gratuita, de los centros oficiales.//

Pero me he salido de mi principal tema, el de la neutralidad política.

Cuando defendiéndome de injustas actuaciones de ser neutro alguien me ha dicho que no basta opinar en cuestiones políticas y dar su opinión y tomar parte en campañas parciales sino que hay que alistarse en alguno de los ejércitos con bandera y santo y seña, he replicado siempre que esa me parecía una concepción no ya estrecha, nefasta de la política.

Ya veo los graves inconvenientes que para mí tiene eso y es que los blancos me llamen negro, los negros blanco y todos... qué sé yo. Precisamente con motivo de mi // destitución un diario ha escrito las cosas más pintorescas, echándome en cara que creo en el infierno -y aunque creyera, que no creo hoy en él, qué?- y otro manojito de amenidades que prueban que el pobrecito autor de aquél desahogo conoce mis obras -y ahí está la última "del sentimiento trágico de la vida"- como conoce las de los teólogos japoneses de la edad media, si es que los hubo.

Ahora lo que yo niego es que haya // vivido y obrado fuera de todo ejército. No, yo he formado parte de un ejército, yo he tenido una consigna política, y la prueba es que no me encuentro ahora, en mi caso, enteramente solo. Aunque tampoco me dolería. He ensalzado esa soledad cientos de veces. Y sé bien lo que de mí, de mi gestión y de lo que conmigo se ha hecho piensan los más de aquellos a quienes no les dejan hablar o no se atreven a hacerlo.//

Mas de esto, de la deprimente atmósfera de cobardía y de compradrazgo, de las fábricas de mentiras instaladas en centros oficiales, del sistema de decirse y desdecirse, del modo que comprar silencios y de otras lizezas ya se dirá.

Miguel de Unamuno

* Original, 14 cuartillas.

- (1) Borrado: "según Ortega y Gasset, la cual."
- (2) "sazabaita".
- (3) "que como ministro que fué de Instrucción".
- (4) "se doblegue a".
- (5) "era lo contrario de lo que en el telegrama se me decía".
- (6) "y otro manojito de".
- (7) "Esos inconvenientes de la neutralidad política me obligan a romperla y desde hoy la rompo. Y declaro que he constituido ya un par entrado yo en un ejército. ¿En cuál? ¿Cómo? ¿En qué condiciones?".
- (8) "En el silencio más de esto, de la deprimente atmósfera de cobardía y de compradrazgo, del modo de comprar el silencio otra vez se dirá".

* * *

XII

Sr. D. José Ortega Gasset

Sí, mi querido amigo, necesito de usted, de su pluma, de lo que llama su mal genio. Y gracias. No se me ha destituido, se me ha echado como a un perro rabioso, sin que precidiera aviso ni reconvención, sin previa tirantez de relaciones, sin quejas de mi conducta. No se me ha advertido nada ni se me ha dicho por qué. ¿Las causas? En rigor las ignoro. Pero vaya un cuento (es mi método): Un amigo mío, gallego, muy desastrado de ropa, de excepcional

desaliño y no del todo limpio (pero hombre inteligentísimo y muy bueno) fue presentado a otro paisano suyo que era un pulcrísimo figurín de la última moda. Y al preguntarle yo qué le pareció éste, me dijo: nos presentaron uno a otro, nos miramos a la ropa y nos despreciamos mutuamente. Yo creo que tal fue el resultado de las dos entrevistas, por lo demás muy amistosas, que tuve con Bergamín cuando me ofreció, sin yo pedirselo, un puesto en el Senado *para colaborar a sus planes*. No creo que son ajenos a esto ni Romanones –que presumía de que el claustro de aquí era romanonista y vio derrotado al grotesco Ismael Calvo, candidato también *in pectore*, de Bergamín– ni menos Bullón, que me hace la merced de profesarme una cordialísima antipatía.

Y sí, ¿por qué no he de decírselo? hay en ello desdén, hay odiosidad a la Kultura. Es un golpe de efecto contra los // intelectuales.

Me acusan, creo, de indisciplinado. A mí, que he logrado introducir alguna disciplina, siquiera externa, aquí? Decir que perdido en sublimidades (??) no atiendo a lo administrativo es mentir. Digo con la frente alta que en el respecto burocrático me pongo con cualquier otro. Eso sí, molestaban mis juicios duros sobre el profesorado y el que haya pedido una visita de inspección suponiendo que un catedrático pudiera ser inepto. El pobre consejero y cirujano Jiménez (a) Pinchauvas, fue horrorizado y diciendo qué pasaría si mis procedimientos prosperasen. ¡Figúrese uste! ¡Un Vidal y Careta, un Fors, un Valdés, un C, un D, un E, un F..., un Z! Yo era un disolvente.

A Zulueta, contestando a una carta suya, le envié ayer, para que la haga pública, una carta que dirijo a Dato, y a Morente, que también me escribió, que se avistase con Zulueta.

Y se lo repito, amigo Ortega, sí, necesito de usted. Lo necesita mi causa que es causa común.

Llegué acá el día 29 después de haber pasado 40 días en Figueira da Foz (Portugal) con mi familia. Entre los libros que encontré está sus *Meditaciones del Quijote*. Hasta que pase esta batalla no tendré sosiego para poder leerlo a placer.

Adiós.

Le abraza

Miguel de Unamuno

Salamanca, 3-VIII-14

ed. RO., XI, 22-23; cf. Laureano Robles, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid, Ediciones El Arquero, 1987, pp. 114-116. Carta XXXI. La carta está escrita el 3 de septiembre y no el 3 de agosto como escribe erróneamente Unamuno.

* * *

XIII

Amigo D. Miguel: Llegué aquí anteanoche. Hablé ayer con Zulueta y Morente. En mi opinión: 1º, lo primero que hay que hacer es una campaña de guerrillas –artículos impersonales– para ir levantando presión en toda España. El mensaje y demás actos deben reservarse para cuando se haya encendido a la gente.

2º, creo que Vd. debe –después del artículo de hoy en *Nuevo Mundo*– callar. Todo lo que sea volver a aparecer usted en persona es, por el momento, antiestratégico. Sólo habría un motivo // que lo justificase, a saber: que los demás no cumpliésemos con nuestro deber. Y puede Vd. estar tranquilo, de que por lo menos yo no dejaré la brecha hasta ser tumbado. No es la hora de Vd., sino la nuestra. Tenemos la prensa de Madrid, como siempre, en contra nuestra. ¡Tanto mejor! Con un par de periódicos en Madrid moveremos la de provincias. Esto sí convendría: que los amigos de Vd. ahí que tengan conexión con periódicos provinciales los pusieran en erupción. En Bilbao que no cejen. Yo empiezo ahora la cam//pañña. Primero artículos: varios. Cuando llegue la hora (entre otras circunstancias, la de haber más gente en Madrid) comenzaré, si es necesario, con conferencias. Y luego a provincias: a hablar a los

intelectuales de toda España.

Tiendo mucho a creer que debemos dar a la protesta el carácter genérico de la *intelligenz*, como dicen en Rusia y no el particular de *universitarios*, porque corremos el riesgo cierto de que sean muy pocos de éstos los que simpaticen con Vd.

Si la gente entra en combustión // prepararíamos un viage colectivo a Salamanca para primeros de octubre. La venida de Vd. aquí para hablar en público es preciso reservarla al último acto.

Todo ello, claro está, en el supuesto de que no venga alguna noticia terrorífica de la guerra que anonade la atención pública. En tal caso seguiríamos la táctica del Guadiana.

Tenga confianza y *sobre todo* calma. El artículo de N.M. está inquieto y sin pleno dominio de la mano.

Mi estado de perpetua polémica con Vd. me da en este asunto una gran libertad de movimientos. De un modo u otro venceremos. Luego seguiremos nuestra polémica.

Suyo

Ortega

Madrid, Sábado 12 - Set. 1914

5 pp. + 1 en blanco; ed. RO., XII, 24-25; cf. Laureano Robles: o.c., pp. 117-118. Carta XXXII.

IDEA CRITICA DE PROGRESO EN GARCIA MORENTE

Por M^a Lourdes Redondo Redondo

INTRODUCCION

Cuando García Morente escribe el Ensayo sobre el Progreso en 1932 todavía se creía en él. Era, como él dice, una idea práctica, un elemento de nuestro pensar habitual¹, era de esas notas esenciales del ambiente de la vida moderna, asimilada por cada individuo y hecha evidente. No cabía dudar del progreso.

Hoy, 100 años después de su nacimiento, nuestra sociedad no piensa igual. Ya no es optimista. El presente aterra, cuánto más el futuro. No es esperanzada nuestra sociedad y no lo es (y, ¿quién lo va a ser si no?) nuestra juventud. El arte, en su doble sentido de testigo y profeta, sólo nos muestra pesimismo que es desesperación, angustia, rebeldía o cansancio en el desgarrar o en la huida. Al hombre de hoy no le parece el progreso esa realidad "indubitable e indubitada" como sí le parecía a principio de siglo. Sin duda, es una palabra que no da más de sí y provoca mirada despectiva en el joven cansado y pasota que sólo quiere que le dejen en paz.

Con la misma absolutez y necesidad se niega hoy la posibilidad de progreso cuanto antes se afirmaba: pesimismo y optimismo ciegos que no han entendido el significado de la palabra "progreso". La sociedad se concibe en ambos casos como un mecanismo que no hay quien lo pare y lo malo es que ahora parece que va en picado y el golpe se ve venir. De ahí el miedo o la evasión del no querer ver.

El optimismo o pesimismo ciegos, muy próximos por otra parte, son la mejor excusa para no hacer nada. La pasividad y la pereza tiran de nosotros, al fin y al cabo. Con facilidad nos enrolamos en la marcha de una historia que, pese a todo, va a ir a mejor y, fácilmente también, aceptamos que no haya remedio al mal. En ambos casos quedamos, como individuos, exentos de responsabilidad. Somos simples viajeros de la maquinaria a quienes arrastran hacia arriba o hacia abajo. Y así, hoy, piensan muchos que la sociedad se destruirá tan tontamente, tan azarosa y necesariamente como ha surgido. Caminamos al máximo desorden. Si el hombre es naturaleza, el principio de entropía debe aplicarse también a lo humano. Si el mundo es absurdo y no tiene sentido, no puede haber, lógicamente, progreso.

¿A qué, pues, hablar de progreso si nadie cree en él? Quizá la lectura atenta y meditada del Ensayo de Morente nos dé la respuesta. La respuesta y el ánimo para emprender, pese a todo, el camino hacia arriba.

Vamos a afirmar el progreso, no con un optimismo fácil, ajeno a la realidad, sino con el optimismo del corazón que surge, precisamente, de la clara conciencia de la situación que urge a la acción sabiendo que, por otra parte, no está el mañana escrito.

I.- *Concepto de progreso.*

Propósito de García Morente: Definición esencial del progreso.

Ante la popularidad y ligereza con que se trataba el tema en su tiempo, García Morente se propone analizar a fondo en qué consiste el progreso y dar de él una definición esencial, consciente de que se utiliza tal término sin saber bien lo que significa. Buen fenomenólogo, pretende analizar la esencia del progreso como tal. Sólo después se podrá saber si la historia, la ciencia, el hombre han progresado o no. Tal análisis de la esencia requiere una *epojé* fenomenológica: hacer abstracción de su existencia de hecho, del sentido que se le da en la calle, de propiedades accidentales..., para detenernos sólo en aquello sin lo cual el progreso no se puede dar. En esta labor Morente se considera original. Es verdad que desde el S. XVIII sobre todo se ha escrito mucho sobre el progreso pero no se ha definido lo que el progreso es en sí mismo. Dos claros ejemplos propone Morente: Hegel y Spencer. A pesar de la profunda reflexión filosófica sobre el tema, los dos autores se han limitado a recoger el sentido popular del término y aplicarlo a su sistema filosófico. Hegel aplica la noción de progreso a su concepción de la historia entendida como desarrollo de la idea racional, sin reparar en que tal concepción de la historia imposibilita el progreso como tal, pues el hombre ha quedado al margen de la realización de los momentos, dados necesariamente. "Si la historia, dice Morente, es la ilustración de la lógica, como cree Hegel, entonces el pasado, presente y futuro de la humanidad constituyen como la vida de un ser que nace, crece y muere. Ahora bien, a nadie se le puede ocurrir llamar lícitamente progreso al curso normal y necesario de una vida que es tan determinada y precisa como un proyectil"². Esto, si acaso, sería proceso, vida racionalizada.

Spencer, por su parte, aplica la noción popular de progreso a la evolución orgánica entendida como paso de lo homogéneo lo heterogéneo, sin reparar en que puede haber formas de progreso que no supongan ese paso de lo homogéneo a lo heterogéneo y en que la aplicación del nombre de progreso a ese paso presupone el saber lo que el progreso es.

Ni uno ni otro, pues, han explicado lo que es el progreso. Los estudios de Filosofía de la Historia se han centrado en el examen de cómo se ha verificado el progreso, pero no nos han dicho qué es progresar. Esto último es lo que Morente pretende en el Ensayo, al menos en la primera parte. La segunda nos presenta los peligros a que puede llevar la fe ciega en el progreso tal y como nos la ha legado la cultura del S. XVIII, así como la necesidad de reflexionar sobre el tema.

Pasemos a exponer y comentar la noción de progreso en García Morente.

Análisis de la idea progreso.

Como nos proponemos hacer una definición esencial es preciso tener en cuenta sólo las notas sin las cuales es imposible que el progreso se dé. Podríamos decir que tales notas son: *Movimiento, meta, libertad*. Según lo cual podemos definir el progreso como el movimiento hacia una meta, elegida por el hombre, dirigiéndose hacia la cual transforma la naturaleza en cultura.

Comencemos por la primera de ellas: la noción de movimiento.

Movimiento.- No hay progreso si no hay movimiento. El movimiento es condición

necesaria, pero ¿suficiente?. Ya veremos en adelante que no. Detengámonos por el momento, a hacer alguna consideración relativa a esta primera nota.

Si todo progreso supone movimiento, esto quiere decir que en un mundo parmenídeo en el que las cosas son lo que son y ya está no hay posibilidad de progreso.

La defensa de la naturaleza de las cosas, del principio de identidad, del ser en sí, obstaculiza el avance. Cuando un hombre dice: "yo soy así", es que ha pactado cómoda, alegre y perezosamente, con su forma de ser y con sus defectos que son, en ese momento lo que quiere excusar. Esto se puede extender a todos los ámbitos de la realidad humana: clases sociales, culturas, formas políticas, etc. El hombre, entendido como naturaleza no progresa, es en sí. La identidad absolutizada anula el progreso.

Según esto, el mundo más apto para el progreso sería el mundo heraclíteo en el que todo fluye y nada se conserva. Lejos de ser así, un mundo semejante anula también la posibilidad de progreso. Sólo se puede cambiar desde lo que se es y conservándose en cierto modo. Lo contrario es revolución absoluta, continuo partir de cero, y, por tanto, no progresar. No hay movimiento sin sujeto que cambie y en el sujeto que cambia; el pasado forma parte de su vida, es la corriente continua de conciencia de que hablaba Bergson, la "*durée*", cadena continua de eslabones que la memoria se encarga de engarzar posibilitando la conciencia de la propia identidad. Pasado, presente y futuro, yo y cosas, unidos, constituyen mi biografía. Y ya veremos como en Morente, la biografía es la expresión más clara del progreso. Y como la biografía, la cultura personal, es la base de la vida de los pueblos, de la cultura colectiva, ocurre lo mismo en ésta cuando se prescinde del pasado: se destruye su vida y su progreso que pasa a ser proceso, sin más. Así García Morente en "*Ideas para una filosofía de la historia de España*" dice:

"La tradición, el hilo irrompible que junta y ensarta períodos diferentes en la profunda e intemporal unidad de persona histórica es la espina dorsal de todo organismo vivo en el tiempo³.

Por tanto, sin identidad lo único que hay es proceso: sucesión de estados yuxtapuestos.

Muchos han dicho que García Morente es, en el fondo, un clásico. A pesar de la crítica al realismo que hace en repetidas ocasiones y, con ella a su máximo representante, Aristóteles, se puede rastrear muchos detalles aristotélicos en su pensamiento. En las *Lecciones Preliminares de Filosofía* nos presenta a un Aristóteles que concibe la naturaleza dinámicamente. Alude al libro de la *Física* donde se define la naturaleza como principio de movimiento". Más que de "acto" dice Morente, hay que hablar de "actuación", más que de "forma", de "formación". Es movimiento de perfeccionamiento, de persecución del fin, y esto desde la propia esencia del ser que es la naturaleza en primer sentido. identidad y vida se irán conjugando en Morente, sobre todo al final de su vida.

Meta.- Habíamos dicho que el movimiento era condición necesaria para la existencia del progreso, pero no suficiente. No todo movimiento es progreso, existe también el que denominamos retroceso, ¿cómo distinguirlos?. Sólo es posible en virtud de un punto fijo: meta. Todo movimiento que se acerque a él será progreso, todo movimiento de alejamiento será retroceso.

La noción de progreso incluye, pues, otra nota además de la de movimiento, la de sentido de tal movimiento. El progreso será, por tanto, el movimiento de aproximación a una meta.

El problema es saber cuál es la meta.

Muchos sistemas filosóficos se encuentran incapaces de entender el progreso, bien por negar la existencia de tal meta, bien por no haber sabido elegir la meta adecuada. Veamos algunos:

Mecanicismo.- Sistema negador de la meta es el mecanicismo. Se opone radicalmente a toda teleología. Todo obedece a causas antecedentes. No hay estados más perfectos que otros porque, ¿qué es lo que puede determinar el valor perfección si no hay fin? Tampoco existe la libertad de elegirlos. Sólo cuando el hombre, concibiendo una idea como fin, realiza una serie de movimientos para lograrla hay progreso. Si no hay finalidad hay sólo proceso. "Es evidente que el progreso sólo puede predicarse de las transformaciones o cambios gobernados por una actividad inteligente que se propone un fin, elige y selecciona medios"⁴.

Uno de los más notables defensores de esta postura mecanicista es Spencer, con su definición de progreso como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. Con ello, según Morente, "el movimiento de la cultura no va hacia..., sino que viene de...

Es el tipo de *explicación causal*: causa = efecto. Pero justamente este es privar a la cultura de *sentido*.

Se explica pero no se comprende"⁵.

Darwin también representa esta postura mecanicista en su intento de explicar la evolución por sus causas, haciéndola, por ello, ininteligible, según Morente. Así nos lo dice en el *Ensayo* analizando la noción de "vida": "La causa nos refiere la concatenación natural, en cuyo último eslabón está la cosa causada, el efecto. Pero no nos descubre el sentido de la cosa (...). Indicar los músculos que intervienen en los movimientos del herrero cuando éste golpea con el martillo el hierro candente sobre el yunque; analizar el mecanismo del aparato muscular, desenvolver las causas por las cuales el hierro calentado se ablanda, aflojando la cohesión interna de sus moléculas, toda esta explicación, por minuciosa que sea, no contribuye en nada a hacernos comprensible la operación que realiza el herrero. En cambio, dos palabras del buen trabajador, informándonos de que prepara una herradura para un caballo iluminan todo el proceso de su labor y nos lo hacen comprensible de repente porque nos descubren su sentido"⁶. Morente ha sido siempre un defensor del sentido. Se une, así, a la crítica de Bergson al mecanicismo, a la primacía de la razón práctica Kantiana.

Mecanicismo sociológico.- Es otra forma de mecanicismo que consiste en concebir la cultura como resultante de fuerzas sociales (Durkheim): "La cultura, en un instante dado, es el producto mecánico de las cualidades sociales (...)

Objeción: También aquí desaparece el *sentido* de la cultura"⁷. La sociología se convierte en "física social" (Comte). No hay progreso sino proceso.

Hemos hablado de filosofías negadoras de la meta. Hablemos ahora de aquellas que no han sabido comprender la meta auténtica y, por ello, tampoco explican el progreso:

Empirismo, positivismo.- Niegan la meta objetiva pero afirman el sentido, el valor subjetivos, basándose en el sentimiento, en el gusto o el interés. El hedonismo, utilitarismo, pragmatismo surgirán de aquí.

Niegan la meta objetiva porque, ¿qué hay en el universo visible que se pueda considerar como meta?, ¿hay estados más perfectos que otros?. ¿cómo determinarlo sino subjetivamente? Nada hay en sí mejor o peor salvo lo que la relatividad, siempre cambiante, del gusto determine. ¿Acaso en la pura cosicidad de la materia hay algo que experimentalmente se pueda considerar como valor? En todo caso, la meta estaría en la valoración y gusto subjetivos. Ya veremos más adelante la crítica que hace Morente basándose en la objetividad de los valores.

Pero, ¿es el criterio del agrado, criterio?, ¿no sucederá que esto que me o nos satisface ahora, dejará de hacerlo al minuto siguiente? Si el criterio es subjetivo, no puede haber progreso. Si se niega la meta objetiva, no hay progreso sino proceso. Sólo hay yuxtaposición de momentos diferentes que van satisfaciendo sucesivamente. Dada la relatividad del gusto, por otra parte, habría tantos progresos como personas, progresos que se eliminarían entre sí, progresos contrarios.

Siendo esto así, sin embargo, el utilitarismo y positivismo han absolutizado el fin, contradiciendo las premisas de que partían. las teorías del progreso del XVIII y XIX, y ya en Bacon, centran axiomáticamente la meta en la felicidad, que se consigue únicamente con el confort. Ahora bien, ¿en virtud de qué criterio los valores útiles son superiores a los valores morales o estéticos, por ejemplo? Tal conclusión, marcadamente objetivista y dogmática no se desprende de las premisas empiristas.

Formalismo.- No se pone la meta en un contenido material a alcanzar con el movimiento, sino que es el movimiento el que ha pasado a ser fin en sí mismo. La meta es ahora la pura actitud de cambio, el futuro que, como tal, es siempre inalcanzable. Esta concepción del progreso genera la prisa devoradora característica de la sociedad contemporánea, el deseo insaciable de cambiar por cambiar. Volveremos sobre esto más adelante porque Morente insiste en la segunda parte del Ensayo. Baste ahora señalar la crítica previa que lleva a cabo Morente de esta idea errónea de la meta.

Se plantea, a comienzo del Ensayo si la meta puede ser el futuro sin más. No, dirá. "El futuro es la dirección del tiempo, pero en modo alguno puede considerarse como meta del cambio o movimiento"⁸, porque, ¿qué nos impide calificar el futuro no como meta hacia la cual progresamos, sino como alejamiento del origen según el cual decaemos, retrocedemos? Colocar la meta en el tiempo es colocarla en algo puramente formal, sin contenido, susceptible de ser calificado a la vez de perfección o degradación según que el punto de vista de cada cual vea en el futuro alejamiento o aproximación. "Tan insostenible, dice Morente, es el optimismo de los que ven en todo transcurso del tiempo un progreso como el pesimismo de los que creen que cualquier tiempo pasado fue mejor"⁹. De nuevo tendríamos aquí el pesimismo y optimismo ciegos, mecánicos: la naturaleza sometida a un proceso entrópico o en línea de perfeccionamiento evolutivo, según la apreciación de cada cual.

Lo único que permite calificar los cambios como perfectivos o decadentes son sus diferencias reales. Por eso, si se niegan éstas, si no se puede hablar de un universo jerarquizado, no hay más remedio que acudir a la pura formalidad del tiempo: es progreso el discurrir hacia el futuro. De ahí la mitificación y la tentación del cambio como tal. Se considera que lo nuevo por nuevo es mejor. Como todo es relativo y nada es lo suficientemente valioso como para detenernos un minuto siquiera, hay que dejarlo y correr. Todo se le sacrifica al nuevo dios del cambio, porque sólo él es absoluto.

Este es el fundamento del fenómeno actual de la prisa. No corremos buscando un mundo mejor, como en tiempos (como, Ilustración, Hegel, Marx...). Hoy, en 1986, la idea del mundo mejor da risa a nuestros jóvenes. Hace unos años, las revoluciones, revueltas estudiantiles, movimientos de protesta..., así justificaban el cambio. Había un halo de esperanza tras las flores, las pancartas, los gritos... A esos intentos constructivos (bien o mal enfocados) ha seguido el desencanto, la desgana o la pura destrucción, la prisa como ideal en sí, el vértigo que es huida de sí mismo. Y el vértigo anula la calma, el silencio, la serenidad, el pensamiento. Sin embargo, el silencio, la serenidad, son los testigos fieles de las acciones fecundas que son las que tejen el progreso.

Racionalismo.- Por último, hablemos de esta corriente que también imposibilita el progreso en cuanto que no define correctamente la meta. Para el racionalismo la meta está en lo absoluto, pero ese absoluto es un fin, no externo sino interno. El desenvolvimiento de la cultura no es, para Hegel, el acceso paulatino a lo absoluto, sino la explicitación o despliegue de lo absoluto¹⁰. El fin ya está dado, es tan determinado y preciso como un proyectil¹¹.

Volveremos sobre la noción de meta porque todavía nos tiene que decir Morente cuál es la meta auténtica. Volveremos para detenernos en ella porque es la clave del progreso y la clave del Ensayo, por lo tanto. Pero antes, fijémonos en otra de las notas esenciales del progreso: la *libertad de elección*.

Libertad de elección.- La meta debe ser elegida por el hombre y elegidos los pasos que llevan a ella. Frente al proceso que "es lo que es por la sola ley natural, el progreso, en cambio, es el proceso doblegado al servicio de las "preferencias humanas"¹², el progreso es la victoria del hombre sobre la naturaleza¹³.

Sólo hay progreso donde hay actividad inteligente que se propone fines, elige y selecciona medios. De esta manera, el hombre transforma la naturaleza en cultura.

Sobre la noción de cultura trata ampliamente en el *Breve Curso de Introducción a la Metafísica*. Se ve en él gran influjo Kantiano. Según Morente, Kant es el primero que plantea bien el tema: la cultura es libertad. La naturaleza es ser determinado, la cultura es ser indeterminado, creación. La cultura es vida auténtica, personalidad que se va haciendo en el tiempo, que vive en un mundo con sentido (valores), "es salvación, ¿de qué?, de ser naturaleza. Ser naturaleza es ser cosa. Salvarse es hacerse su propio ser, su propia vida"¹⁴.

Progreso es cultura y ésta sólo se asienta en el yo que elige, y elige lo que prefiere y estima: los valores¹⁵.

No se puede hablar de progreso si se niega la libertad del hombre. El hombre-naturaleza del conductismo, por ejemplo, que vive actuando a golpes mecánicos de impulsos, de causas eficientes, no puede progresar, en primer lugar porque no tiene meta y después porque, aunque se la den, no decide libremente su ser.

De ahí que la tarea del progreso, la tarea de la cultura sea la tarea moral por excelencia que consiste en salvarse de la naturaleza. Siguiendo a Kant, la naturaleza es coacción. Librarnos de ella es moralidad. ¿Cómo nos libramos? Según Kant, mediante el ejercicio de la voluntad pura que es la razón práctica. Voluntad pura es la voluntad que se determina a sí misma el fin, que es el deber ser, deber ser persona. Frente al individuo que es una realidad biológica, la persona es lo que el individuo debe ser idealmente (noúmeno). Entonces la voluntad de ser se afirma a sí misma como superación del individuo.

El reino ideal de los fines, la meta última, no es otra cosa que la colectividad de los hombres como personas. El reino de la libertad.

Esta postura kantiana, fuente de muchas teorías contemporáneas sobre el progreso y la historia (Fichte, Hegel, vitalismo...) es el punto de partida también para entender a Morente: progreso es libertad, preferencia; es el hombre haciéndose a sí mismo y a este hacerse a sí mismo es a lo que llama "vida".

Pero el racionalismo e idealismo derivados de Kant no pueden entender el progreso, porque han identificado la vida con el pensamiento y tal identificación destruye la vida misma. (Bergson, al que admira y sigue Morente, ya criticó suficientemente este punto). "La creencia de que toda vida es pensamiento incapacita al idealismo para la comprensión de la historia.

En efecto: historia es vida; no sólo el pensamiento de las cosas, sino trato con

ellas, acción extra-reflexiva"¹⁶.

La realidad es vida: yo con las cosas haciendo y haciéndome. El yo es acción, como diría Fichte, lo que pasa que Fichte, todavía preso del idealismo concibe este Yo-acción como absoluto, como en-sí¹⁷, con lo cual, el yo que es libertad queda convertido en naturaleza. Lo mismo hacen Hegel, los románticos..., Vislumbran la clave de la cultura pero trasladan el ser en sí al Yo absoluto, la acción moral, lo incondicionado..., y dice Morente: "La superación del idealismo tiene que serlo también del realismo. Que *no hay ser en sí*"¹⁸.

¿Cuál va a ser, entonces, la postura de Morente? Considerar que el dualismo planteado a lo largo de la Historia de la filosofía: objetivismo-subjetivismo, es falso y ha sido causa de múltiples errores. Ni todo es naturaleza, cosas, hasta el punto de incluir en ellas al hombre, ni todo es sujeto hasta el punto de derivar la naturaleza de él y no ser capaz de explicarla, por lo tanto. Ni todo está hecho y es lo que es, ni todo está por hacer. La realidad radical es la interacción sujeto-objeto, yo-mundo. Eso es la vida. Morente se adscribe a la teoría de la intencionalidad fenomenológica: toda conciencia es "conciencia de" y todo objeto, "objeto para".

Sólo desde esta perspectiva se puede hablar de progreso, en la interacción del yo con la naturaleza, transformándola:

"La intervención de la inteligencia se limita a trenzar las energías materiales y sus leyes, poniendo en acción unas, dejando en somnolencia otras, uniendo en colaboración varias, para obtener, así, productos que, siendo en todo y por todo naturales responden, sin embargo, a ciertas "preferencias", a ciertos "deseos, ciertas finalidades" concebidas por la mente humana"¹⁹.

Eso es la vida humana: yo-mundo, yo-cosas, yo-tiempo: "Cultura: ser indeterminado que el tiempo ejecuta. Creación"²⁰. Es el *ser-en-el-tiempo* heideggeriano que tan presente está también en Ortega.

Más adelante hablaremos del ser objetivo, polo de la relación intencional y que, en este caso, son los valores, pero antes de pasar, hablaremos todavía un poco de la dimensión subjetiva del progreso, la libertad, la "cultura personal. Hemos dicho que la cultura es personalidad. La cultura colectiva, dice Morente, no es auténtica si no es primero personal y la cultura personal es el hacerse el hombre a sí mismo según su vocación. La cultura personal, nos dice en *Breve Curso de Introducción a la Metafísica*, "requiere: vocación, realización y salvación. La *vocación* es imperativo de autenticidad: seguir la vocación es ser quien se es"²¹. para ello, es necesario calar en sí mismo, ensimismarse, buscarse, seguir a Sócrates, Postura ésta también claramente orteguiana y existencialista. Nos recuerda a Kierkegaard: "lo primero que necesito es ponerme en claro a mí mismo, saber qué debo hacer". La acción moral es sinónima del conocimiento de la propia vocación. En el *Ensayo sobre la Vida Privada* ahonda Morente en esta dimensión del yo y la cultura: la intimidad. Allí dice:

"En el seno de la vida íntima es donde se halla ese elemento matriz de la verdadera vitalidad"²², y un poco más adelante: "Eso mismo que, allende lo que somos, quisiéramos ser, no se patentiza a nuestra propia conciencia sino después de penoso esfuerzo y trabajo de sincera confesión solitaria. Y a ese trabajo que cuesta siempre la autenticidad es al que muchos temen; y por eso muchos renuncian en verdad a ser, porque ni siquiera se atreven a ponerse en claro lo que quisieran ser y a escuchar la llamada de la propia vocación y a seguirla con fidelidad sumisa"²³.

Por todo esto, Morente se opone a toda forma de colectivismo y masificación que enajena al hombre. El sociologismo contiano o de Durkheim no entienden el progreso porque el hombre, perdido en la masa, no puede hacerse más hombre. La

cultura colectiva debe hacerse, primero, personal.

El segundo momento es el de la *realización*. Supone el trabajo, el trabajo de acomodar el mundo según la propia vocación. Es la labor transformadora del hombre.

El mundo del trabajo, lleno de anhelos pero también, de tensiones y egoismos, se abre, ante estas perspectivas, dilatado y esperanzador. Suspira por una liberación. Quiere humanizarse. El positivismo del XIX y la idea reduccionista del progreso que gira a su entorno han limitado el trabajo únicamente a aquello que incrementa la riqueza material. El trabajador es sólo instrumento de producción. De este modo, nuestro tiempo, hijo de ideas, ha perdido el sentido de la dignidad del trabajo. El salario, la producción han pasado a ser lo esencial.

Urge restaurar el significado auténtico del trabajo, su dignidad. "Trabajo y persona se identifican, pues el trabajo no es más que la actividad del yo, el alma que actúa"²⁴. El trabajo en el hombre, a diferencia del animal que obra por instintos, es fruto de su capacidad de autodeterminación. El trabajo, así, es empresa creadora; con él, el hombre se hace a sí mismo y hace la sociedad. Por eso, en su entraña, el trabajo es una actividad plenificante, gozosa, con el gozo íntimo e inefable que supone crear, dar vida.

En el sentido cristiano, el trabajo hace al hombre colaborador de dios en la empresa creadora. De esta manera y sólo en virtud de tal trabajo, el progreso será una realidad, porque el progreso se construye, no nos viene dado.

Cuando el hombre ha captado el sentido del trabajo, no se cansa, no se aburre, no busca sólo la recompensa; se goza en el esfuerzo mismo, sintiéndose crecer, perfeccionarse y perfeccionar al mundo. Todo se llena entonces de sentido y se borra toda sombra de indiferencia o pasotismo.

Hoy, es necesario inyectar sentido al trabajo para que todos, especialmente los jóvenes, empiecen a saborear el gozo del esfuerzo. Sólo un trabajo esperanzado, que cree horizontes, es un trabajo realizador. Sólo entonces hay progreso.

Por último, la *salvación*, que reside en la "formación de mi mundo", en la "vocación realizada", en "mi vida", en definitiva, "mi vida como cosmos, con sentido", en la "integración de las vidas en la *Vida* integral, Dios".

Cultura personal es, en definitiva, expresión de la vida humana que es la que se hace a sí misma. Ser sujeto. Sujeto es autenticidad²⁵. De ahí que "Todas las teorías que anulan la cultura personal considerándola como elemento, fragmento o resultante de la cultura colectiva fracasan. ¿Por qué? porque convierten la cultura en naturaleza: monismo, identidad sin vida"²⁶.

Llegados a este punto, conviene hacer una recopilación de lo que llevamos expuesto. El análisis de la idea de progreso hemos visto que supone: movimiento, meta, libertad del hombre, sujeto del progreso, interacción y transformación de la naturaleza hasta alcanzar el fin propuesto por él.

Ahora bien, todavía no hemos visto cuál es este fin, la meta. Ha de haber determinados contenidos que cumplir, y contenidos materiales, si no queremos quedarnos en el mero formalismo del cambio del que ya hemos hablado.

Meta consiste, para Morente, en la *realización de unos valores objetivos*. Este en el punto central del Ensayo.

Si no es el progreso realización de unos contenidos materiales (valores), tenemos el progreso como tarea irrealizable, infinita, indeterminable en busca de la forma pura, tal y como se deduce del planteamiento kantiano. Así, en kant la forma pura es la voluntad pura, el absoluto deber ser y absoluta libertad, incognoscible e irrealizable

como tal en este mundo fenoménico que es un mundo mecánico, relativo, sometido a causas antecedentes. Al reino del sentido y de los fines sólo hay acceso extrarracional. No se explica, sólo se comprende por la "lógica del corazón". De ahí el fondo trágicamente romántico que subyace latente en el idealismo kantiano: el fin, indeterminable, queda como idea regulativa de la razón; en si no existe. Por ello es inalcanzable y el fin del progreso está siempre más allá. La realización del progreso no es más que una pura esperanza, un quiero y no puedo. La voluntad Schopenhaueriana al margen de la representación; se convierte en "pasión inútil" afirmando que no hay nada sino la libertad pura que crea valores.

El puro hacerse sin nada a que agarrarse, sin sostén, se hace tremendamente consado, porque es eso: "pasión inútil", puro "deber ser". En la segunda parte del Ensayo se entenderá Morente en esta idea errónea del progreso fundamento de la prisa y del ideal del cambio en si mismo.

La fenomenología va a superar el formalismo kantiano en virtud de su teoría medular de la intencionalidad que supone un difícil equilibrio sujeto-objeto. Este tira y afloja entre el sujeto y el objeto, el contenido material y la forma subjetiva es característico en Morente. También en Ortega. Es el "*Tema de nuestro tiempo*". El puente que une ambos es la vida. En los últimos escritos, Morente se inclina más hacia el objeto, se hace más clásico, pero aún entonces el sujeto representa siempre un gran papel. La intencionalidad la vemos claramente ahora en el análisis del valor. El yo no se hace de una manera vacía, formal, sino que busca un fin objetivo: la realización de un valor.

El valor.

Al estudio del valor conduce el análisis de la "preferencia": "Llamo valor a lo que hace que prefiramos una acción a otra acción un objeto a otro objeto"²⁷. Nada en el mundo es indiferente, todo tiene un motivo de preferibilidad. Por ello, nos movemos siempre para alcanzar algo que preferimos. Pero, contrariamente a lo que solemos pensar, la preferencia no es sólo gusto o agrado subjetivo. Lo es, pero hay algo más. Es verdad que un análisis material de la cosa en sí jamás me revelará su ser de preferible, pero eso no implica sin más que sea preferible sólo porque a mi me guste; por el contrario, siento que hay algo en ella que me atrae e inclina a preferirla a otras: "Experimentamos ese tirón hacia el objeto que se llama "preferencia" (...). Preferir es acudir al reclamo, es ir en busca de la tierra prometida, es sucumbir a la elocuencia con que la cosa nos habla de sí misma y se pavonea ante nosotros con los máximos atractivos que puede ostentar"²⁸. Las cosas que nos rodean no son sólo ser y nada más, nos llaman para que laselijamos mostrándonos, para ello, sus cualidades. Estas cualidades, irreales que se dirigen a nosotros y nos apelan, son los valores. Califican las cosas de buenas o malas, agradables o desagradables, bellas o feas, útiles o inútiles... Así, nuestra percepción del mundo es, se quiera o no, valorativa: "El mundo real y concreto, el mundo que efectivamente vivimos no es el que nos describe la física, la química, la matemática, sino un arsenal inmenso de bienes y males con que nosotros edificamos nuestra vida"²⁹.

El concepto que tiene Morente de valor es muy semejante al de Max Schelar.

Los valores no son cosas, "son cualidades que las cosas tienen pero que no están en las cosas de modo real y sensible, como está la figura, el peso, el color, etc."³⁰, la crueldad, la gratitud, el amor de una acción no las veo pero, sin embargo, las percibo claramente.

Los valores no tienen el mismo ser de la realidad. Ni de la realidad sensible (cosas), ni de la realidad ideal. Como dice Risieri Frondizi en su libro "*¿Qué son los valores?*" la belleza como valor no es la idea de belleza. Esta última se capta por el entendimiento, el valor de la belleza, se capta por vía emocional. Ortega nos dirá justamente lo mismo, siguiendo la línea de Morente y M. Scheler: La belleza, la justicia, la gracia "sólo cabe "sentirlas" o mejor, estimarlas o desestimarlas. El estimar es una función psíquica real en que los valores se nos hacen patentes (...). En éste sentido y sólo en éste sentido puede hablarse de cierta subjetividad en el valor"³¹.

Subjetividad que no debe llevar a confundir los valores con estados psicológicos (placer, deseo, interés). La estimación de que se ha hablado no es un acto de placer o de deseo sino "el acto puro de aprehensión del valor"³².

Ortega, siguiendo a Scheler dice que "es extrínseco al valor suscitar en nosotros sentimientos, servir de meta a nuestro deseo y ser fin de la voluntad"³³. La aprehensión del valor, la estimación no es donación de valor, sino reconocimiento del mismo, respeto a él y no alteración subjetiva. Es lo que es el *deber ser* para Kant, el valor absoluto, Scheler, justamente, da la vuelta al principio: no es deber ser el que genera el valor absoluto, sino el valor, que es absoluto, es el que genera el deber ser. Los valores son objetivos, independientes de nuestra aprehensión, lo mismo que las cosas o las figuras geométricas. Es verdad que hay muchas diferencias estimativas, pero esta diversidad no indica otra cosa que la aprehensión de los valores está sujeta a error, lo mismo que la aprehensión de la realidad. El valor no es subjetivo, no es relativo, son las opiniones sobre él las que lo son.

En *Lecciones Preliminares de Filosofía* Morente dice: "Los hombres pueden intuir tales valores o no; ser ciegos o clarividentes para ellos; pero el hecho de que haya una relatividad histórica en el hombre y en sus actos de percepción y de intuición de valores, no nos autoriza a trasladar esa relatividad histórica del hombre a los valores y decir que, porque el hombre, es, él, relativo históricamente, lo sean también los valores. Lo que pasa es que (...) esos valores *estaban ahí*. Son, en un momento de la historia percibidos o intuidos por unas épocas históricas y por esos hombres descubridores de valores"³⁴.

La forma de captación de los valores es, ya lo hemos dicho, la *estimación*. Siguiendo a Max Scheler, hemos de decir que los valores no se comprenden, se aman. Lo cual no quiere decir que los cree el amor. El grado de valores que el hombre captará depende de su grado de sensibilidad, de su grado de amor. Es ciego a otros valores que su esencia axiológica subjetiva no ha vislumbrado. Entonces, el grado moral de la persona se mide por su capacidad de percepción de valores. Si sólo amamos valores bajos es que nuestra vida es baja.

En "*Sentido, finalidad y valor de la vida en el pensamiento científico contemporáneo y en una concepción cristiana*" critica fuertemente las filosofías que defienden el subjetivismo del valor: "Las filosofías materialistas y positivistas contemporáneas, del mismo modo que se han esforzado por eliminar de nuestra vida la finalidad, se esfuerzan también por eliminar el valor. Dicen que todo es instintivo. En realidad, lo único que no es instinto es el placer que las cosas nos producen. El único valor es nuestro deleite que no es más que un efecto fisiológico. Los sacrificios que el hombre realiza para conseguir valores morales o religiosos no se deben más que a complejos mecanismos psicológicos basados en asociaciones de ideas entre ese ideal filosófico y el deleite esperado. El hombre se sacrifica, en el fondo, egoístamente"³⁵.

Sigue Morente en el Ensayo caracterizando los valores:

- Forman un mundo en el cual cabe hacer descubrimientos.
- Tienen materia, es decir, contenido. No son puras formas.

La materialidad de los valores se compagina en Morente con su carácter a priori y absoluto, lo mismo que en Max Scheler.

Por el hecho de tener contenido material es posible distinguir unos valores de otros; y, por el hecho de ser a priori, la diferencia de los valores entre sí, su ser y su jerarquía no dependen de la experiencia.

- Los valores tienen polaridad: a todo valor podemos contraponer un contravalor (belleza-fealdad, por ejemplo).

- Y los valores tienen jerarquía: se pueden clasificar en valores-medios y valores-fines. Morente acepta la clasificación dada por Ortega en su artículo "*¿Qué son los valores?*"³⁶.

Si los valores, tal y como nos ha dicho, no tuvieran contenido, ni jerarquía, ni objetividad, sería imposible también hablar del progreso, a no ser que admitiéramos tantos progresos como personas y valoraciones subjetivas.

Esta propiedad esencial de valer más unos valores que otros la tienen, dice Morente, precisamente porque no son seres reales: "El valor no es, como el ser, una posesión, una afirmación, sino propiamente, una estimación, a la cual le es tan esencial el mejor y el peor, como es esencial al ser la ausencia de todo término medio entre su afirmativa y su negativa"³⁷. Es una propiedad pues, que sólo les compete a ellos.

Con esta rápida clasificación de los Valores, Morente ha querido fijar la meta del progreso. "El progreso, dice, es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano"³⁸.

Sólo porque existe jerarquía se puede determinar objetivamente el progreso. Progreso será la realización de los valores superiores, teniendo en cuenta que no se trata de la realización de un solo valor sino de un conjunto, de una totalidad que no es yuxtaposición aditiva sino totalidad orgánica donde las partes se ordenan subordinándose unas a otras³⁹. Así, los valores vitales deben subordinarse a los valores intelectuales, éstos a los morales y éstos a los religiosos que en Scheler, Ortega y Morente son los valores máximos. La sociedad deberá ser un sistema en el que armónicamente se integran de forma estructurada los distintos valores.

La realización de esta perfecta estructura es la meta del progreso, la meta de la historia, de los deseos y aspiraciones del hombre, el sentido de la existencia personal y, con ello, social⁴⁰.

La consecución de esta meta es tarea infinita y esto por el carácter absoluto que tienen los valores que hace que nunca sean realizados plenamente, y porque el reino de los valores es infinito. Siempre será posible perfeccionarse. Es eso, precisamente, lo que hace posible y mantiene el anhelo de superación, en lo que consiste, básicamente, la vida humana. El reposo y la quietud absolutas, la indiferencia radical son imposibles en este mundo. Por eso el hombre es un ser histórico esencialmente.

Sólo hay progreso si hay empeño reiterado y constante de transformación, que supone continuas decisiones libres. Un cambio revolucionario, por radical que sea, una conversión, no representan progreso efectivo. Es necesario "ese elemento esencial de reiteración en el esfuerzo encaminado a una realización más pura de valores"⁴¹. Ser hombre es siempre esperar, vivir en un desasosegado "todavía no".

La educación cobra pleno sentido en este contexto de superación y de progreso. La educación es consecuencia de una filosofía que comprende así al hombre, como vida superadora a partir del rico hontanar que lleva en sí (e-ducere). La pedagogía es

la forma de la filosofía, dice Morente. "El filósofo, tan pronto como quiere expresarse, se expresa en pedagogo"⁴². El pedagogo es el que debe despertar la vida, alentar energías para lograr adquirir esos valores que él no inventa pero que debe hacer descubrir, porque ya ha señalado Morente que el reino de los valores es un reino en el que cabe hacer descubrimientos. Pedagogo es "aquel que realiza valores elevados en su persona con el propósito último, consciente y deliberado de fomentar la educación de los jóvenes" pues sigue diciendo "la esencia del acto educativo es la realización en las almas jóvenes de ciertos valores inmanentes"⁴³.

Al leer estas expresiones de Morente no podemos por menos de pensar en Max Scheler y en su ética del amor y del seguimiento que es toda una teoría de la educación. La ética de Scheler es ya lo hemos dicho, ética del amor. El amor es la fuente de percepción afectivo-cognoscitiva de los valores. El amor nos da el contacto con la misma esencia axiológica del objeto amado, el amor tiende a manifestar abiertamente los valores del objeto. El amor no es para Scheler sentimiento, placer o aspiración, en el sentido de "eros". En todo ello se busca una satisfacción y, por tanto hay un cierto egoísmo. El amor es apertura total al objeto amado admiración, deslumbramiento ante sus valores e impulso a seguirlos.

Ahora bien, según Scheler, sólo el hombre se dinamiza en su acción moral cuando su amor se dirige a una persona. El ideal debe presentarse al hombre en la forma de modelo personal. Aquí se basa la doctrina del seguimiento y modelo. Es el amor el que ha creado entre una persona y otra esa relación de seguimiento. El amor del discípulo seguidor se dirige a la persona del maestro-modelo como a su propio objeto. Entonces se produce entre ambos una comunión que podríamos llamar comunión educativa: "el mundo de valores ideales que el maestro experimenta se hace coparticipación de experiencia por parte del discípulo que, en cierto modo, crece hacia él y en él"⁴⁴. En esto consiste el "andar en pos" del modelo en el que radica fundamentalmente la educación. Max Scheler sostiene que "nada contribuye tanto a la bondad moral de la persona como la percepción inmediata (la intuición emocional) de la otra persona en su bondad moral"⁴⁵. Por eso dice Morente que "pedagogo es aquel que realiza valores elevados en su persona con el propósito último firme y deliberado de fomentar la educación de los jóvenes". La educación se centra, pues, en el seguimiento y éste en el amor. Educar es hacer amantes, despertar la admiración. Lo demás vendrá por añadidura porque, como se dice, "el que mira al cielo terminará por tener alas". Estas son las bases del progreso.

II.- Sujeto del progreso

Por último, ¿Quién es el sujeto del progreso?

Morente concluye su descripción fenomenológica del progreso analizando qué o quién es el sujeto del mismo.

¿Son las cosas?. No, las cosas se limitan a ser y a dejar de ser. Las cosas no tienen historia ni tienen valor. El sujeto del progreso tampoco pueden ser los valores. Los valores, por el hecho de ser irreales, son perfectos, no cabe en ellos cambio hacia mejor. El valor, que vale y no es, no progresa, dice Morente.

¿Es la vida?. La vida, al menos, tiene las condiciones necesarias para ser sujeto del progreso: ser y valor.

Ahora bien, no es la vida según la entiende el darwinismo al explicar la evolución pues es entendida, en virtud de su mecanicismo, como una realidad fisicoquímica, cosa

entre cosas. Se trata, en cambio, de la vida-sujeto, que obra desde sí misma buscando una finalidad y que asciende de unas especies a otras, realizando cada vez más perfectamente, el valor vital.

Pero, aún así, la vida no es tampoco el auténtico sujeto del progreso porque hay valores más valiosos que el de la vida y porque si es verdad que en el discurrir de la evolución hay cambios de unas especies a otras, en el interior de ellas cada individuo reproduce las pautas fijas de comportamiento de la especie animal. No inventa, por eso no progresa, dice Morente⁴⁶.

De este modo el progreso en sentido pleno, sólo se da en el ser libre, el hombre que, quizá no realice mejor que otros animales el valor vital pero que, desde luego, realiza otros valores superiores.

"Para el hombre vivir no es sólo vivir, sino, en cierto modo trascender la vida misma y crear unos bienes cuyo sentido y justificación se halla en valores extravitales, superiores a la vida. El hombre es el único animal cuya vida está al servicio de algo que no es la vida, algo más valioso que la vida. En ese algo más valioso que la vida misma, en eso a que el hombre dedica y aún sacrifica su vida, está la base propia y peculiar de lo que llamamos progreso (...).

"El hombre, sobre su base vital animal, atisba los reinos extravitales del bien y de los valores o, de otro modo dicho, la esfera del espíritu. tiene los pies sujetos a la tierra, a la carne y a la sangre... Pero erguida sobre sus dos plantas, el hombre levanta la cabeza al cielo y percibe los valores eternos. No puede llegar de súbito a ellos, por su radical condición de animal, producto de la vida. No puede, ni aún siquiera, discernirlos, conocerlos y estimarlos con plenitud de adecuación. Pero con los ojos fijos en esos luminares que sólo él, entre los seres vivos, contempla (aunque de lejos), esfuérsase, paciente y seguro, a lo largo del tiempo, por aguzar y depurar su intuición de ese reino espiritual y por impregnar de espíritu la realidad material en torno suyo. El hombre, que viene a la vida en un mundo sin sentido, dedica su vida a dar sentido al mundo. Tal es la esencia del progreso"⁴⁷.

Por ello, no es la vida en general el sujeto del progreso, sino la vida humana. Progresar, sólo progresa el hombre.

La afirmación de la libertad, del sentido de la existencia humana, del valor, de lo humano como esencialmente distinto al resto de la naturaleza, está siempre presente en la filosofía de Morente, coincidiendo con el vitalismo, existencialismo, fenomenología..., y en contra siempre de explicaciones materialistas y positivistas que rebajan al hombre igualándolo con la naturaleza. Esta postura se mantiene y sube de nivel tras su conversión, haciéndose en sus últimos años un entusiasta defensor de la libertad, del sentido y del valor, vistos, entonces, a la luz de la religión:

"El Cristianismo, —dice en *Sentido, finalidad y valor...*— afirma el sentido de la vida, la finalidad de la vida y el valor de la vida; afirma que la vida humana no es un mecanismo, no es un determinismo, sino que es una labor de cada día (...) Frente al determinismo del naturalismo actual que niega el sentido de la vida, el Cristianismo afirma la libertad de la voluntad humana. Del mismo modo que frente a la negación de la finalidad, frente al empeño de la ciencia físico-naturalista en reducir al hombre a pura casualidad de evolución, a pura evolución irracional, frente a esto, los cristianos (...) creemos que todo cuanto acontece en el universo está profundísimamente pensado por una inteligencia suprema y dispuesto por una providencia infalible (...) y, por último, frente a la negación de todo valor en la vida, frente a esa nivelación de todas las cosas, frente a ese concepto moral que considera que no hay más motor para la acción humana que el deleite, ponemos nosotros, los cristianos, la jerarquía de

los valores humanos, que supeditan al valor religioso todos los demás valores"⁴⁸.

Pero, aún sin elevarnos al plano religioso, la visión que tiene del hombre, del progreso y del valor es sumamente alta: el hombre viene al mundo con una tarea a realizar: transformar la naturaleza y transformarse a sí mismo en cuanto que también forma parte de ella, y transformarla convirtiendo las cosas en bienes, llenándolas, por tanto, de valor y de sentido. Tarea en la que no cabe pesimismo porque, aunque el mundo físicamente se destruyera, el hombre único ser viviente capaz de poner su vida al servicio de lo que está por encima de la vida, en su brevedad, habría manifestado el aliento divino que hay en él⁴⁹.

En muchos escritos se aprecia esta concepción del hombre como inquieto buscador de lo absoluto. Así, en la Conferencia publicada con el título "*La universidad*" en los *Escritos Pedagógicos* leemos: "Imaginad por un instante algo imposible. Imaginad un hombre que poseyera en su conciencia clara no sólo todos los conocimientos actuales de la ciencia sino además, la actividad científica productora en todos los órdenes; imaginarlo, además, imbuido enteramente de todos los valores ideales de la humanidad; suponedlo sensible, en sumo grado a todas las formas de arte y creador, por añadidura, de nuevas emociones, artista, poeta, filósofo, moralista, científico, político, técnico, administrador; de una actividad vertiginosa, de una profundidad inabarcable, de una exquisitez finísima de sentimientos. Suponed este hombre que reuniese en su único sujeto individual todo el caudal de la cultura humana y la fuerza de proseguirla y aumentarla: éste será nuestro tipo perfecto de hombre. El viviría en la tierra, sería plenamente humano, no sería ni un santo ni una razón pura. Sería el hombre soñado por el humanismo, el que aspira a realizar –y se acerca a realizar– un Goethe: sería el hombre ideal"⁵⁰, el que hay que aspirar a formar.

Hay mucho en Morente de clasicismo. La interpretación teleológica de la realidad se ve muy clara en él. Es la que le hace oponerse enteramente al positivismo y mecanicismo, negadores del sentido. Pugna Morente por un fin, objeto de las aspiraciones y luchas del hombre, promotor del progreso. Y es que en el fondo, el hombre es radical aspiración a, "deseo de ser Dios". Por eso la revelación de la Divinidad aquel día de 1937 en París cayó sobre Morente como sobre terreno abonado. Sólo le hará falta un poco de sapiente humildad: Considerar que la clave del humanismo auténtico está en el reconocimiento de que el fin está por encima del hombre mismo, en Dios, y que un humanismo basado en la búsqueda del "hombre ideal", del "super-hombre" lleva en su seno la tragedia y la frustración porque persigue un fin inalcanzable.

Morente concluye su primera parte del Ensayo enumerando lo que él llama "Principios a priori del Progreso", referidos a la realización, intuición y estimación de los valores, así como a las normas de injuiciamiento del progreso universal. En su intento de definir el progreso ha quedado claro que los valores ocupan un lugar central.

III.- Reflexiones críticas.

Analizada fenomenológicamente la esencia del progreso, desciende Morente, en la 2ª parte del Ensayo a analizar la existencia "de facto" del progreso en la sociedad o, al menos, de la creencia en tal progreso, creencia que considera equivocada en cuanto que es fruto no de la reflexión sino de la fe ciega derivada del optimismo ilustrado del

XVIII. Señala una serie de peligros que este equívoco arrastra, así como la necesidad de reflexionar sobre el tema.

De este modo, comienza preguntándose si la creencia tan extendida en el progreso se debe al convencimiento de que la humanidad realiza actualmente y ha ido realizando a lo largo de la historia más y mejores valores. Afirma que no. Ha sido Kant, dice, el primero en sentar las bases para la creencia en el progreso al fundamentar la tarea moral del hombre en la búsqueda del absoluto e inaccesible deber ser. Desde este momento, la historia de la humanidad se puede entender como despliegue de momentos superadores y perfectivos. Ha sido esto lo que ha hecho mella en el hombre contemporáneo. Todo el mundo cree en el progreso y confía ciegamente en él sin pararse a considerar su verdadero sentido. Lo importante es avanzar, en cualquier sentido que sea, sin atender a los valores a realizar ni a su necesaria subordinación en la totalidad orgánica que supone el progreso auténtico. Sin duda se producen éxitos aislados, pero no hay una labor de integración. Hay, si acaso, progresos, pero no progreso, y esto porque hay confusión y subversión de valores. Es necesario, dice Morente, que esta situación se remedie "y sea sustituida por una clara visión de lo que es realmente mejor y verdaderamente peor, permitiendo subordinar unos progresos a otros, rebajar a su justo valor las estimaciones excesivas y exaltar, en cambio, actividades y actitudes que hoy yacen degradadas en indiferencia"⁵¹.

La confusión y subversión de valores se aprecia en el terreno científico, dice Morente. El tecnicismo y la especialización están ahogando el cultivo armonioso del espíritu.

El hombre masa defiende el progreso de las ciencias porque a él se deben los adelantos de la técnica. Pero, al hacer esto, tiene una idea errónea de los valores porque los confunde con el placer, y esta confusión ha sido una de las causas del desbarajuste actual en lo referente a la idea de progreso. Progreso ha pasado a ser sinónimo de "confort". Es necesario hacer comprender al hombre que "el confort de la existencia, el agrado de la vida no es el valor máximo. Si lo fuera, habría muchos modos más adecuados para lograr una vida fácil y deleitosa, que no el afanoso y apesadumbrado tráfico de hoy. Uno de los valores que en la vida superan al grato vivir es, precisamente, el valor del conocimiento verdadero..."⁵², aunque tal valor no vaya a tener nunca aplicación a la vida práctica como ocurre, por ejemplo, con los últimos estudios de la micro y macro física.

La prisa.

Otro de los fenómenos modernos en que se observa la noción equivocada del progreso y la subversión de los valores, es el ritmo trepidante y la prisa que puede hacer encallar la cultura en un marasmo de puros estremecimientos superficiales⁵³. La velocidad, cuyo único valor es el de ser medio para conseguir pronto fines más valiosos, se ha convertido en fin en sí mismo. "Una vez que hemos gustado sus deleites, quedamos presos en sus redes y pedimos más y más, sin contentarnos nunca con la marca lograda. A ello nos invita, por añadidura, la disculpa aparente de que la rapidez es un bien"⁵⁴.

El afán de velocidad es insaciable y mortal porque anula todo lo que no sea la velocidad misma. La realidad queda reducida a la categoría de "obstáculo". El hombre faústico siente, así, una suprema exaltación al sentirse solo navegando por el desierto infinito del cosmos.

La prisa, en cambio, sólo vale como medio en cuanto que deja tiempo para realizar otras ocupaciones valiosas, pero al absolutizar la prisa, todos los demás valores se relativizan y desvaloran. La vida entera aparece como algo sin valor. "La prisa se traga la vida"⁵⁵. Se habla de la necesidad de multiplicar las experiencias, informaciones, conocimiento de lo que pasa por el mundo, de las últimas publicaciones, obras de arte..., hay que estar siempre al día, se dice. "Pero falta saber si esto es bueno. Una de las subversiones típicas del juicio estimativo moderno es la creencia de que la cantidad en si es siempre preferible, es decir, valiosa (...). ¿Qué importa que el alma esté más repleta de contenidos vacíos si estos no pasan de la superficie y resbalan sobre la piel en raudos y efímeros tránsitos?. La prisa moderna siembra las emociones al vuelo. Pero estas emociones no arraigan en el alma, sino que, más bien, la disipan en moléculas de humo. Por eso las almas modernas son, sin duda, tan tenues y vagas como la neblina al amanecer (...).

"El hombre actual no tiene tiempo para conservar lo que penetra en su alma. Por eso carece de intimidad"⁵⁶.

Esto que, a principios de siglo, decía Morente, es hoy, por desgracia, aún más actual. Los medios de comunicación se han apropiado de las mentes. La rapidez del cambio de imágenes no deja lugar a la reflexión, a la crítica, a la comprensión, a la intimidad. El hombre vive fuera de sí "no hay tiempo para pensar, no hay tiempo para ser, no hay tiempo para amar" dice Morente⁵⁷. Así la prisa convierte al amor en capricho la amistad en el mero trato. Al huir de la soledad y del silencio, clima donde germinan los auténticos valores (amor, verdad, fidelidad...) el hombre se ha topado con otra soledad, no plenificante sino desoladora, triste, dolorosa, la soledad vacía en medio de la vorágine, soledad de la que ni siquiera es consciente porque la superficialidad de su vida le impide darse cuenta. El hombre hoy vive de sentidos, y como toda sensación es pasajera, sólo quiere pasar, "pasar" de todo, y esto le hace aburrirse, cansarse, envejecer, desesperarse por no encontrar ningún asidero firme, evadirse, morir. La fidelidad en el amor se desprestigia, el compromiso permanente se considera alienante; toda verdad absoluta, reaccionaria; lo natural cede ante lo cultural. No hay quietud, no hay ser. Hay, por tanto, vacío, nihilismo.

A este extremo llega el equívoco de la creencia actual en el progreso, fruto de situar el valor en la subjetividad pura (placer sensación, cambio mismo). De ahí también, la preferencia de los valores instrumentales sobre los valores fines, no aceptados, precisamente, por ser últimos.

La clave está en haber negado el contenido material, objetivo de los valores. Por ello, la humanidad no sabe lo que quiere ser, lo que quiere hacer: no tiene meta, de ahí el vaivén de los medios que toma y deja movida por el gusto aleatorio. Esta ausencia de ideal es ausencia de vocación.

Diríamos, siguiendo a San Agustín, que el hombre, ahora y antes, siempre ha querido ser feliz, y de una manera absoluta. Tras el correr desasosegado no hay más que el deseo inconsciente de quietud absoluta, de felicidad plena. La meta existe siempre, pero la mayoría de las veces, no es consciente, no está clara y el hombre, en su búsqueda, confunde los caminos. Todo hombre, por serlo, tiene vocación, pero, a veces, no la tiene clara⁵⁹.

Como le ocurrió a San Agustín, también a G^a Morente se le clarificó la vocación después de la conversión. Dios, dirá entonces, es el que da valor a todas las cosas. Sin El, la vida carece de valor y de sentido. Por eso, incoscientemente, en su anhelo de absoluto, en su prisa sin sentido, el hombre está buscando a Dios porque busca salvase y la religión es "anhelo impetuoso de salvación"⁶⁰, siendo la salvación "la

adecuación ideal entre lo que querríamos ser y lo que somos. Es anhelo de bienaventuranza, es decir, de un estado psicológico armonioso en donde el yo espíritu domina en absoluto, concuerda en absoluto con todo el tropel de vivencias que surcan el alma. Y no sólo anhelo de bienaventuranza sino esperanza cierta de lograrla, certidumbre absoluta de que nuestra vida de continua culpa y pecado ha de transformarse, por sola la contrición doliente en vida perfecta y gloriosa. Esa será, para Morente, la auténtica vocación: la santidad y el amor.

La falta de claridad en la vocación conduce a otro sintoma, propio del momento, según Morente, el miedo a definirse, a comprometerse demasiado. Ante la mentalidad relativista y cambiante que considera anticuadas las ideas casi nada más nacer, el hombre vive acobardado sin atreverse a destaparse, prefiriendo resguardarse tras un escepticismo de moda.

La única solución a todo esto sería un examen que conciencia colectivo, examen que restaure la auténtica jerarquía de valores. Es necesaria la reflexión, necesitamos silencio. Es necesario restablecer el orden de valores. Sólo así habrá progreso, cultura, felicidad. El examen colectivo de conciencia consiste en una clarificación de los fundamentos de la praxis. Es el primer paso, pero no pueden darse fructuosamente los siguientes si ya éste primero queda desfundado.

Termina diciendo García Morente, al comentar una cita de Spengler: "Mientras perdure esta devoción demoníaca por la técnica no habrá en la humanidad paz interior, paz íntima del alma, no habrá en el mundo santidad. Porque la santidad es la salvación integral"⁶².

La gran Exposición de Londres de 1851 fue el reconocimiento público del progreso y del creciente poder del hombre sobre el mundo físico. Su fin era, según un contemporáneo, "mostrar el desarrollo del progreso humano inscrito en cada conquista sucesiva del intelecto del hombre". El príncipe consorte, que patrocinó la Exposición dijo:

"Nadie que hay prestado atención a los rasgos peculiares de la era presente dudará ni siquiera un instante que estamos viviendo un período de transformaciones maravillosas que tiende a realizar rápidamente aquella gran finalidad a la que apunta toda la historia: la realización de la unidad humana... Las distancias que separaban a las distintas naciones y partes del mundo están desapareciendo rápidamente ante las realizaciones de la edad moderna y podemos atravesarlas con increíble sencillez; las lenguas de todas las naciones se conocen y su uso está al alcance de todos (...) De otro lado, el gran principio de la división del trabajo, que puede ser entendido como el motor de la civilización, se está extendiendo a todas las ramas de la ciencia, la industria y el arte... Señores, la Exposición de 1851 ha de ser una prueba y una plasmación viviente del punto de desarrollo al que ha llegado la totalidad de la humanidad en su gran tarea, así como un nuevo punto de partida desde el que todas las naciones podrán dirigir sus esfuerzos humanos futuros".

Pero, ¡ay!, estas esperanzas, ¿se han cumplido?, ¿No han venido angustias y guerras? Decía Lotze que cada paso adelante acarrea un aumento de angustia. No ha habido un progreso moral paralelo.

NOTAS:

- (1) García Morente, *Ensayo sobre el progreso*. Madrid, Dorcas, 1980, pág. 14.
- (2) G^a Morente.- *Ensayo sobre el progreso*, pág. 20. En adelante lo citaré con la palabra *Ensayo*.
- (3) G^a Morente. *Ideas para una filosofía de la H^a de España*, en "*Idea de la Hispanidad*", Madrid, Austral, 1961, pág. 223.
- (4) Morente.- *Ensayo* pág. 33.
- (5) *Breve Curso de Introducción a la Metafísica*. Escrito inédito págs. 245 y 246. Subrayadas de Morente.
- (6) Morente *Ensayo*, pág. 58.
- (7) Morente.- *Breve Curso de Introducción a la Metafísica*. Pág. 247. Inédito.
- (8) Morente, *Ensayo*, pág. 27.
- (9) Morente, *Ensayo*, pág. 27.
- (10) *Breve Curso*, pág. 244.
- (11) *Ensayo*, pág. 20.
- (12) *Ensayo*, pág. 34.
- (13) *Ensayo*, pág. 34.
- (14) *Breve Curso*, pág. 260.
- (15) *Breve Curso*, pág. 265.
- (16) *Breve Curso*, pág. 210.
- (17) *Breve Curso*, pág. 194.
- (18) *Breve Curso*, pág. 194.
- (19) *Ensayo*, 33, 34.
- (20) *Breve Curso*, 269.
- (21) De nuevo aparece vinculado a la idea de progreso la noción de identidad, de naturaleza, destacándose el aspecto clásico de Morente.
- (22) Morente.- *Ensayo sobre la vida privada*.- Univ. Complutense, Madrid, 1972.
- (23) Morente, *Ensayo sobre la vida privada*, 184.
- (24) Morales, Tomás. *hora de los laicos*.- Madrid BAC 1984.
- (25) *Breve Curso*, 239-241.
- (26) *Breve Curso*, 258.
- (27) Morente, *Sentido, finalidad y valor* pág. 66.
- (28) *Ensayo*, 36.
- (29) *Ensayo*, 37.
- (30) *Ensayo*, 39.
- (31) Ortega y Gasset. *Introducción a una estimativa* "Artículo "¿Qué son los valores?" Rev. de Occidenten IV, Octubre, 1923. En *Obras Completas*, VI pág. 330.
- (32) *Ensayo*, 40.
- (33) Ortega y Gasset. *Obra citada*, pág. 331.

(34) Morente. *Lecciones Preliminares de Filosofía*.- Recogido en *Fundamentos de Filosofía*, edición de G^a Morente y Juan Zaragüeta en Espasa Calpe, Madrid. La cita corresponde a la 6^a edición, pág. 273, 274.

(35) *Sentido, Finalidad y valor.*, pág. 68.

(36) *Ensayo* 44.

(37) *Ensayo* 49.

(38) *Ensayo* 45.

(39) *Ensayo* 50.

(40) Es verdad, como hemos dicho, que la cultura colectiva debe ser primero personal. Ahora bien, la cultura personal auténtica deberá ser, por ello, cultura colectiva. Este es el sentido del *Prólogo a la "Pedagogía Social" de Natorp*. DEice allí "La educación es superación de la individualidad biológica (...). Cuando el hombre, conociéndose, ha dicho "yo", ha dicho, al mismo tiempo, "tú" y "él" y "nosotros todos" (...). El no puede ser él completamente, su educación no puede realizarse sin la condición eterna de la comunidad" (*Prólogo a la Pedagogía Social de Natorp*, recogido por Pedro Muro en *Escritos Pedagógicos* de la Editorial Austral. madrid, 1975, 1975, pág. 21.

(41) *Ensayo*, 51.

(42) Morente. *Símbolos del Pensador. Filosofía y Pedagogía*. Ensayo recogido al igual que el anterior, en *Escritos Pedagógicos* por Pedro Muro. Austral, 1975, pág. 191.

(43) Morente. *La Vocación del Magisterio. Escritos Pedagógicos*, pág. 118.

(44) Wojtyla, Karol. *Max Scheler y la ética Cristiana*. Traducción de Gonzalo Haya, Madrid BAC 1982, pág. 62.

(45) *Idem.*, pág. 63.

(46) *Ensayo*, 64.

(47) *Ensayo*, 64, 65.

(48) *Sentido, finalidad y valor* 70, 71.

(49) *Ensayo*, 67.

(50) *Ensayo, "La Universidad"*. Conferencia leída en el Ateneo de Madrid, el 5 de marzo de 1914, publicada por primera vez en la Revista de libros y recogida con este título en los *Escritos Pedagógicos*. Madrid, Austral, 1975, pág. 45, 46.

(51) *Ensayo*, 80.

(52) *Ensayo*, 85.

(53) *Ensayo*, 89.

(54) *Ensayo*, 89.

(55) *Ensayo*, 93.

(56) *Ensayo*, 93.

(57) *Ensayo*, 94.

(58) *Ensayo*, 95.

(59) El ansia de felicidad ha sido siempre la característica común a todos los teóricos de la idea de progreso, entendida, la mayoría de las veces como ligada al avance científico.

(60) Morente. *El Ambito Anímico*, escrito inédito.

(61) *El ámbito anímico*, 126.

(62) *Ensayo*, 103.

GARCIA MORENTE Y LAS TEORIAS EINSTENIANAS

"El mundo fué creado para el cuerpo del hombre,
el cuerpo del hombre para su espíritu,
y el espíritu humano para Dios:
el espíritu para someterse a Dios,
el cuerpo al espíritu,
y el mundo al cuerpo".

(*Principio Antrópico* de Hugo de San Víctor,
Filósofo Medieval, 1096-1141).

Por Julio A. Gonzalo

1.- *El hombre y su tiempo*

García Morente es sin duda una de las figuras más preclaras entre las muy notables figuras que llenan la vida intelectual y universitaria española de la primera mitad del siglo veinte. Fué amigo y colega de Ortega y Gasset, de Julián Besteiro, de Marañón. Lo fué también de Blas Cabrera y Julio Palacios, de Gomá y de Eijo y Garay (antes de su conversión) y de tantos otros. Su fama de brillante y claro profesor se hizo proverbial durante sus años de catedrático –fué el catedrático más joven de España, a los veintiseis años en 1912– y de decano, en 1931-1936, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Fama que, muy justamente merecida por otra parte, le llevó a ser invitado en varias ocasiones a impartir lecciones de filosofía en distintas universidades suramericanas. La última fué en 1938 por la Universidad de Tucumán (Argentina) cuando, al filo de la guerra española, su trayectoria vital e intelectual le había hecho tomar distancia respecto del idealismo Kantiano y le había ido acercando al auténtico realismo que encuentra una de sus mejores expresiones en la genuina tradición católica hispánica.

A pesar de que, como ya hemos dicho, en el periodo anterior a nuestra guerra García Morente brilló con luz propia en los medios intelectuales y universitarios españoles, hoy, apenas medio siglo después de su muerte, su figura y su obra parecen no gozar entre nosotros del puesto de honor que les corresponde. Ciertamente, al menos no parecen estar muy "de moda" y quizá tenga algo que ver con ésto el hecho de que muchos de los exponentes de la cultura española actual, tanto en el ámbito que pudiera llamarse católico como fuera de él, han recorrido trayectorias exactamente inversas a la de García Morente. Han dejado a un lado acaso sin darse cuenta los valores permanentes de la tradición española y católica de sus orígenes y se han sentido deslumbrados por otros valores más "europeos", los valores que se dicen a sí mismos "progresistas" dominantes en el momento actual, pero paradójicamente más efímeros, por ser incapaces de generar a la larga verdadero progreso y verdadera

armonía dentro del hombre y entre los hombres.

Para muchos será quizá una sorpresa, como lo fué para mí, el tener noticia de que García Morente es entre nosotros uno de los primeros expositores –sin duda de los más claros y ajustados– de la Teoría de la Relatividad de Einstein, lo cual pone claramente de manifiesto no sólo su fina sintonía con los grandes temas de su tiempo, sino también su preclara y amplia sensibilidad intelectual. Gracias a Rogelio Rovira y a la hija de Don Manuel, M^a Josefa García y García del Cid, disponemos hoy de una reciente edición de una serie de breves –aunque muy interesantes– artículos sobre la Teoría de la Relatividad, escritos, en su mayoría, en 1921, como complemento al libro "*Espacio y Tiempo en la Física Actual. Introducción para facilitar la inteligencia de la teoría de la relatividad y de la gravitación*", de Moritz Schlick, cuya proyectada traducción para la editorial Calpe de Madrid no llegó a ver la luz¹.

Un retrato de García Morente en el ecuador de su fecundo periodo como decano de la Facultad (1933) nos muestra su gesto noble y abierto, su amplia frente, su mirada directa, seria y profunda, y al mismo tiempo acogedora. Probablemente, pocos compañeros de claustro universitario de su tiempo –o de tiempos posteriores– le han ganado en vocación, en entrega a su tarea universitaria. Fué toda su vida un decidido buscador de la verdad, al que ninguna inquietud humana de su época –tan cercana a la nuestra y con tanto en común– le fué ajena. Buscó la verdad, y la encontró, por la vía del sufrimiento, como la encuentran a menudo los mejores. Aunque sus amplios saberes filosóficos, adquiridos y brillantemente acreditados en Francia y en Alemania², pueden haber aparecido ocasionalmente a sus ojos como obstáculos accidentales en su camino hacia Jesucristo, –Dios con nosotros– y hacia su Iglesia, velando temporalmente su sentido de la Providencia, es muy probable también que en todo aquello que contuvieran de noble, hemoso y verdadero, prepararon su encuentro con El. En opinión de su amigo Gregorio Marañón, fué García Morente un caballero que "estuvo siempre, aún en los momentos que menos lo pareciera, en inminencia de derramarse hacia Dios".

2.- *El impacto de la Teoría de la Relatividad*

La historia del progreso de la ciencia física desde unos cuantos siglos atrás hasta nuestros días es una de las más fascinantes historias con que la mente humana puede encontrarse³. Se trata de la historia de una serie de resonantes victorias, obtenidas por un puñado de genios, a menudo precedidas o acompañadas por numerosas escaramuzas –libradas con suerte diversa por un ejército de científicos menos conocidos– cuyas consecuencias no parecen tener término. García Morente, en prosa tersa y transparente, nos narra una de estas grandes victorias –ocurrída apenas dos años antes cuando él escribe– al resumir las comprobaciones experimentales de la teoría general de la relatividad de Einstein:

La energía luminosa, un rayo de luz, si pasa en la proximidad de un campo gravitatorio, deberá sufrir su influencia y desviarse de su dirección primitiva. Supongamos que un rayo de sol procedente de una estrella fija pase en la proximidad del Sol. Deberá desviarse su trayectoria, y esa desviación puede calcularse de antemano por medio de las fórmulas de Einstein. Los cálculos hechos por Einstein sobre varias estrellas necesitaban una confirmación en la experiencia. Puede hacerse tal observación tomando fotografías próximas al Sol en el momento de un eclipse total del Sol. Se toman fotografías de esas mismas

estrellas cuando el Sol ocupa otro lugar en el cielo, esto es, unos meses antes o después del eclipse. Y deberá observarse que las estrellas, en el momento del eclipse, es decir, cuando su luz pasó próxima al Sol, aparecen desplazadas hacia el exterior (apartándose del centro del Sol) en un ángulo que el cálculo previamente habrá determinado.

El eclipse de 29 de mayo de 1919 dió ocasión de comprobar las predicciones de Einstein. Y, efectivamente, sus cálculos, basados exclusivamente en sus fórmulas, fueron comprobados y verificados por la experiencia.

La observación demostró que, en efecto, la luz pesa. Pero demostró más aún. Demos por exacto que la luz pesa, es decir, que posee una masa que obedece a la ley de la gravitación... la experiencia demostró no sólo que la luz tiene inercia y masa, sino que la fórmula de la gravitación es la de Einstein y no la de Newton".

Es de interés quizá notar aquí, que si la Primera Guerra mundial no hubiera impedido realizar el mismo experimento en 1914—fecha del eclipse solar previo al que tan escuetamente describe García Morente en las líneas precedentes—, el propio Ernst Mach —epígono de los científicos positivistas de su tiempo— hubiera podido ver coronada por el éxito una expedición científica motivada exclusivamente por las predicciones de una nueva teoría física, y no por la simple curiosidad para recoger datos de nuevas percepciones sensoriales. Para Mach, que había muerto unos pocos años antes, no tenía sentido hablar de un realidad física objetiva, y toda teoría científica era considerada como una construcción abstracta carente de relación profunda y duradera con la realidad física objetiva, y la única manera válida de hacer ciencia era a "posteriori" sobre los datos suministrados por los sentidos. Por eso chocó con los dos grandes genios de la revolución de la física del siglo XX, Max Planck y Albert Einstein, aunque ambos dieron sus primeros pasos en el campo de la investigación científica fuertemente influidos por la mentalidad positivista de un fin de siglo europeo de la que Mach era el máximo exponente.

En 1922 traduce García Morente la obra del gran físico alemán Max Born "*La Teoría de la Relatividad de Einstein - Exposición elemental*", que lleva unas breves palabras de presentación de Ortega. En 1923, y con ocasión⁵ de la aparición del libro de Ortega "*El tema de nuestro tiempo*", García Morente escribe un interesante comentario a la aportación filosófica de su amigo y compañero, en el que, coincidiendo con Ortega, establece una estrecha conexión entre "perspectivismo" orteguiano y la "relatividad" de la teoría de Einstein. Para García Morente, como para Ortega, la nueva física relativista está en el meollo del acontecer cultural de nuestro tiempo, y ambos esperan que de ella ha de surgir una nueva cosmovisión que ha de afectar decisivamente a la manera de contemplar el hombre y el mundo de ahí en adelante. Por esta época, Ortega, el filósofo "mondain", original y brillante, y García Morente, quizá menos original, pero siempre buscador serio de la verdad, y no menos brillante expositor de la moderna filosofía europea, coinciden en casi todo. Más adelante, y a partir exactamente de la guerra española, ambos seguirán caminos distintos.

En su trabajo⁶ "*El sentido histórico de la teoría de Einstein*", hace Ortega un interesante análisis, certero en muchos aspectos —si bien menos certero en otros—, del sentido de la revolución einsteniana en cuanto se refiere al concepto de lo relativo y lo absoluto. Es de justicia subrayar que el propio Einstein tardó bastante tiempo en darse cuenta cabal de las implicaciones, literalmente "metafísicas", de su obra, mucho más "absolutistas" —por ejemplo, la velocidad de la luz es constante *siempre* con independencia del observador aunque espacio y tiempo pasen a ser relativos— de lo

que su nombre parece indicar. Estas palabras de Einstein⁷ en carta a su amigo Solovín, en 1952, son altamente reveladoras: "Te sorprendes de que piense en la comprensibilidad del mundo (en la medida en que nos es lícito hablar de tal mundo) como (quien habla) de un milagro o un misterio eterno. Ciertamente, a priori, debería esperarse que el mundo fuera caótico, no susceptible de ser aprehendido por el pensamiento en modo alguno... Podría (o mejor *debería*) esperarse que el mundo se mostrara sometido a leyes sólo en el sentido de que nosotros lo aprehendemos en forma ordenada. Con un tipo de orden como el orden alfabético de las palabras. Por otra parte, el tipo de orden creado, por ejemplo, por la teoría de la gravitación de Newton es de una naturaleza bien distinta. Aún si los axiomas de la teoría son supuestos por el hombre, el éxito de tal procedimiento supone un alto grado de orden en el mundo objetivo, que no tenemos derecho a esperar "a priori" en modo alguno. Ahí radica el "milagro" que se hace más y más evidente a medida que nuestro conocimiento avanza". "Y aquí es donde está el punto debil de positivistas y ateos profesionales, que se sienten felices porque piensan que han logrado zafarse no sólo del mundo de lo divino, sino también de lo milagroso. Es curioso que tengamos que resignarnos a reconocer el "milagro" sin tener ningún modo legítimo de seguir adelante. He tenido que añadir el último punto explícitamente para no arriesgarme a que pienses que, debilitado por los años, he venido a caer en manos de los curas". Ortega piensa que, después de Einstein, sólo lo relativo tiene valor real, e ironiza acerca de Galileo y Newton porque ellos pensaron que lo absoluto coincide con la perspectiva divina. Sin embargo, la última gran contribución de Einstein, al establecer por primera vez en la historia las bases –apoyadas en su teoría general de la relatividad– para una cosmología científica (entendiendo el "cosmos" como la totalidad de la materia y la energía existentes interactuando entre sí) le llevan a la conclusión⁸ de que nuestro universo es finito, con un tamaño y una masa enormes, pero finitos. En consecuencia, si se trata de una masa finita, tiene un *centro* de masa *único*, cuya posición no depende para nada de los movimientos de las masas parciales que ya no podrán ser afectadas por inexistentes masas "externas". Y si esa masa enorme es una masa en expansión radial uniforme –como demuestran las observaciones astronómicas–, dando marcha atrás, llegaremos a un *punto* y un *instante* iniciales (el "big-bang" de la cosmología contemporánea) que, no sin razón, podemos considerar como origen privilegiado de espacio y tiempo, independientemente de que luego el espacio-tiempo en el que se realice su evolución física sea "curvo" o "plano". Esta "perspectiva" actual del origen del universo puede tener muy poco en común con las perspectivas cosmogónicas de las grandes culturas asiáticas –cuyo equilibrio parece impresionar tan favorablemente a Ortega– pero es eminentemente compatible, como ha subrayado un famoso astrónomo contemporáneo –por cierto, agnóstico⁹–, con la visión bíblica del origen del mundo como creado de la nada.

3.- *El filósofo y el creyente*

Al leer lo que nos ha dejado escrito García Morente, y al conocer detalles de su vida –aunque sólo sea a través de una breve conversación con M^a Josefa, su hija mayor– es fácil darse cuenta que fué siempre un pensador, un filósofo abierto. Abierto a la verdad, al valor, al bien y a la belleza. El relato de su conversión es bien conocido, y será comentado ampliamente –y estoy seguro que con competencia mucho mayor– en otros trabajos de este volumen y por ello no me ocuparé del

mismo. Su espíritu abierto le lleva a admirar en Kant el rigor sistemático, en Bergson la intuición vital, en Max Scheller la exaltación de los valores, de la misma manera que le lleva a admirar la sutileza y fecundidad de los razonamientos de Einstein. Y por eso mismo, a partir de su conversión, empujado por la gracia, no tiene mayor obstáculo en admirar el saludable y equilibrado realismo de Tomás de Aquino. Desde esta nueva "perspectiva", considera¹⁰ como paradigmas de sistemas cerrados los debidos a Descartes y a Kant y como modelo de concepción filosófica abierta el de Santo Tomás, capaz de asumir con humildad lo válido y bueno allí donde lo encuentra –porque la verdad es de todos– y de prescindir de aquello que aparece como menos válido. En palabras de García Morente¹¹: "En el realismo, la fe, la razón, la crítica, el análisis, la observación, el experimento, son vías y métodos por igual legítimos, que nos proporcionan conocimientos verdaderos de la realidad cuando se adaptan convenientemente a las estructuras ópticas del objeto estudiado. La unidad de la verdad, afianzada sobre la unidad del ser, no sólo no sufre menoscabo, sino que más bien se afirma y enaltece con la diversidad armónica de los modos humanos de conocer".

En suma, Manuel García Morente, caballero español y cristiano –primero en potencia, luego en acto– sacerdote, por imperativo de su integridad intelectual y moral, lumbrera serena de la cultura de su tiempo –junto a esa constelación de conversos distinguidos formada por Chésteron en Inglaterra, Claudel en Francia, Papini en Italia y quizá alguno más– constituye para los españoles de nuestra generación un ejemplo admirable y un valioso estímulo en el confuso panorama de la cultura de fin del siglo XX, y un acicate para el futuro. Sírvanos para botón de muestra su fina distinción¹² entre "progreso" y "proceso". La teoría einsteiniana bien puede considerarse como ejemplo de *progreso*, fruto de un esfuerzo anterior acumulado y de una mente creativa y genial en un determinado momento histórico, y no de un ciego *proceso* mecanicista, ajeno a todo valor real contenido en las leyes de la naturaleza física y de la inteligencia humana, y fruto sólo de la fatalidad o del caos.

NOTAS:

(1) Es oportuno dejar constancia de que, en 1930, Schlick, que había sido el fundador del Círculo de Viena, recibió una carta de Einstein, en la que éste, que se autocalificó en esta ocasión de "Einstein el metafísico", le recriminaba que "la entera presentación (de la teoría física) era demasiado positivista", y le decía además que "todo animal de cuatro y dos patas es de hecho... un metafísico". Citado en "*Einstein, Mach y la búsqueda de la realidad*" de Holton, p. 243.

(2) Estudió bachillerato en el liceo de Bayona, la carrera de filosofía en la Sorbona de París, y amplió estudios en Leipzig y Munich y luego en Marburgo.

(3) Véase "*The Evolution of Physics*", A. Einstein y L. Infeld, Simon and Schuster, N.Y. (1967).

(4) "*Sobre la teoría de la Relatividad*", M. García Morente, p. 59, Encuentro, Madrid (1984).

(5) "*Ensayos*", M. García Morente, Revista de Occidente, Madrid (1945).

(6) "*La Teoría de la Relatividad*", Selección de L. Pearce Williams 9ª ed., Alianza Universidad, Madrid (1984).

(7) Recogido en "*The Road of Science and the Ways to God*" S.L. Jaki, The University of Chicago Press, Chicago (1978), p. 185.

(8) "*The Principle of Relativity*", H.A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski y H. Weyl Dover, N.Y. (1923).

(9) "*God and the Astronomers*", R. Jastrow, W.W. Norton and Co., N.Y.

- (10) *"Fundamentos de Filosofía"*, M. García Morente y J. Zaragüeta, Espasa-Calpe, Madrid (1967).
- (11) *Ibidem.*
- (12) *Ensayos sobre el progreso"*, M. García Morente, Dorcas, Madrid (1980).

RESEÑAS

CUATRO CARTAS ALEMANAS

Por Ramiro Flórez

Con el lamentable espolio y, en parte, destrucción que durante la guerra civil sufrió la Biblioteca particular y el repertorio de documentos personales de D. Manuel García Morente, desaparecieron, entre otras cosas, muchas de las cartas que le habían sido dirigidas y él conservaba. Tenemos motivos para sospechar que la colección de correspondencia que hubo de mantener García Morente con amigos e intelectuales de su tiempo (Bergson, Husserl, Ortega, Spengler, Keyserling, etc.) había de ser suficientemente amplia y rica, aparte de la que mantuviera con instituciones y editoriales, por motivo de sus cargos y su dilatada labor de traductor, pensador y escritor.

De lo poco que nos ha quedado accesible, de momento, presentamos aquí cuatro cartas, que decimos "alemanas" por el idioma en que están escritas, aunque no sean estrictamente de Alemania. Nos han sido cedidas amablemente por su hija María Josefa, a quien agradecemos la atención.

Por ceñirse al ámbito casi estrictamente privado, no tienen mucho de contenido doctrinal o de datos de interés general. Pero, aún así, pueden ser un buen indicador de lo que serían otras cuyo paradero no será fácil encontrar.

Estas cuatro cartas son de personajes suficientemente conocidos y relevantes en el mundo filosófico y de la cultura. Son, con todo, dignos de resaltar algunos detalles de las mismas.

De la carta de Spengler es de notar la amplitud con que se ha cumplido el éxito a que alude sobre la traducción de su obra *La Decadencia de Occidente*, debido, como él augura, a la correspondencia con el buen trabajo realizado por Morente en la versión española.

De la segunda carta, de Fritz Ernst, merece destacarse la importancia que da al trabajo original de Morente sobre la feminidad y el espíritu filosófico, como para querer traducirlo al alemán, cuando en España apenas si dicho estudio tuvo y/o ha tenido resonancias destacables.

La carta de Hugo Obermeier, el célebre arqueólogo e hispanista, profesor en la Universidad de Madrid desde 1914 hasta 1936, nos da una muestra de la mesura, naturalidad y gozo con que recibió, como sacerdote católico e intelectual, la noticia del sacerdocio de Morente. A la felicitación, no puede menos de unir la nostalgia por España y de la honda amistad que unía a ambos.

La carta de Keyserling podía incitar a algún otro comentario entre serio y curioso, pero tan fácil de formular que bien se puede dejar para el lector. Desearíamos advertir únicamente que ha sido esta carta la que nos ha ofrecido más serias dificultades para su lectura y, consiguientemente, para su traducción. La

primera de las citadas está escrita a máquina y la segunda y la de Obermeier a mano, pero sin dificultades de lectura y comprensión. pero la del cponde de Keyserling tiene una grafía sumamente enrebesada y, a veces, indescifrable. De ahí que hayamos tenido que recurrir a poner algunos signos de interrogación en los lugares que más dudas nos ofrecían, aunque el texto quede suficientemente comprensible, ya que, por otra parte, el contenido no precisa de exégesis de especial literalidad.

Carta Iª

Dr. Oswald Spengler

München, 14.III.1927
Widenmayerstr. 26.

Muy estimado Profesor:

He recibido hace unos días la traducción de mi segundo volumen. Aunque con gran pesar mio, no domino su hermosa lengua y por ello no puedo lamentablemente leer la traducción, quiero, sin embargo, con ocasión de la terminación de la obra entera, expresarle mi más afectuoso agradecimiento por el gran esfuerzo que ha dedicado a mi libro. Si el éxito llegara a corresponderse con el trabajo prodigado por Vd., sin duda alguna tendría derecho a la mayor parte de los méritos.

Me permito enviarle mi retrato como expresión de mi agradecimiento y me reitero de V. con los mejores saludos,

Affmo.

Oswald Spengler

Carta IIª

Muy señor mío:

Permítame, estimado señor, que me dirija al traductor de Kant en su idioma. La *Neu Schweizer Rundschau*, periódico que quizá conozca V. un poco, y que dedica desde hace ya muchos años gran atención a los asuntos españoles, desea dar conocimiento a sus lectores de su Conferencia sobre *El espíritu filosófico y la feminidad* (Revista de occidente, marzo, 1929), basada en argumentos muy importantes.

Con su permiso quisiera encargarme de la traducción y le aseguro de antemano mi entera dedicación al asunto. Si V. deseara cualquier aclaración sobre la N.S.R. o sobre mi competencia como traductor, le enviaría el Epílogo de Ortega a "*De Francesca a Beatrice*" de Victoria Ocampo, obra que yo traduje al alemán con el permiso del autor. También el señor Américo Castro puede darle informes sobre mí.

Con el ruego de que tenga la bondad de darme una respuesta, le aseguro mi más alta consideración.

Su affmo.,

Fritz Ernst

Zürich 8
Wiesenstrasse 18.

P.S. En el caso de aceptación de mi ruego, le estaría muy agradecido si me enviara algunos datos, aunque mínimos, sobre sus escritos y su cargo para informar a nuestros lectores, ya que de otra forma no tendría acceso a ellos.

Carta IIIª

Case 185
Fribourg/Suisse

14.I.1941.

Reverendo señor, cohermano, colega y amigo:

Me acaba de revelar una carta del Profesor Tormo que hace pocos días celebró V. su Primera Misa. Comparto con especial interés ese importante acontecimiento y le acompaño con mis más sinceros deseos de felicidad y bendición para V. Eris columna in templo Dei!

Lo que lamento de veras es no haber estado en Madrid en ese memorable día. Pero por motivos de salud (en especial problemas intestinales) he tenido que buscar un puesto de trabajo tranquilo para los últimos años. Ya no podría hacer frente a las grandes tareas de Madrid.

Pero guardo muchos recuerdos de ahí –no sin nostalgia–, y ien especial de V., mi querido amigo!

Con los mejores deseos en todos los aspectos, le saluda con profundo respeto,
Su agradecido y devoto amigo,

H. Obermeier

Carta IVª

Graf Keyserling
2042

Graf Hermann Keyserling
Schloss Schönhausen an der Elbe
Kreis Zerichow II
8 de agosto de 1942

Don Manuel García Morente
Madrid

Querido y venerado amigo:

Por fin he recibido a través de Espasa-Calpe algunas noticias sobre V. y ante todo que se encuentra relativamente bien. Cuántas veces he preguntado y me he preocupado por V. durante estos largos y mezquinos años. Ahora ha encontrado V. su paz en La Iglesia. Me gustaría volverle a ver alguna vez. Me pregunto si lee V. todavía filosofía no católica. Le ruego me escriba algo a la dirección campestre arriba indicada. Vivo aquí en casa de mi suegra mientras dure la guerra. Me parece que

todos los amigos españoles están desperdigados. De muy pocos tengo noticias, ya que sus compatriotas son bien conocidos como lamentables corresponsales. No tengo claridad sobre el desarrollo de Ortega. Su *Esquema de la crisis* contiene grandiosos planteamientos. ¿Llegará a desarrollarlos (?) nunca plenamente? También debe tener ya los 60 años.

En el caso lea aún con ganas y atención algo no-cristiano, le enviaría (?) mi último libro –un Breviario para mi (?)–. Meditaciones del silencio y de la contemplación. pero, probablemente, V., en lo referente a su persona, está ya por encima de tales pensamientos.

¿Dónde han ido los tiempos en que yo le titulaba "Hombre de Estado". El tiempo fluye rápidamente hacia la eternidad.

Con fieles recuerdos,

Su

Hermann Keyserling

Por favor, mándeme su respuesta "certificada". Así llegará la carta con seguridad.

EL ULTIMO LIBRO DE GARCIA MORENTE

Por Ramiro Flórez

Así podríamos denominar la aparición de los *Escritos desconocidos e inéditos*, en una pulcra impresión realizada por la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C., Madrid, 1987). La edición ha sido preparada por Rogelio Rovira y Juan José García Norro y prologada por el Catedrático de la Universidad Complutense, de Madrid, Antonio Millán-Puelles. El total de escritos forma un volumen de más de cuatrocientas páginas.

La verdad es que para los lectores de García Morente son muy pocos los escritos "desconocidos" que aquí se presentan y menos todavía los verdaderamente "inéditos". Ello parece que no bastaría para justificar, en mínima parte, el título. Sin embargo, existe de hecho una mayor y mejor justificación y legitimación. La mayoría de estos escritos, de no ser recogidos en un volumen como este, irían estando cada día más inaccesibles a los lectores y muchos de ellos caerían irremisiblemente en el olvido. El trabajo de búsqueda en hemerotecas y revistas o bibliotecas privadas exigiría mucho tiempo y dedicación, que no serían fáciles de prestar sin una necesidad muy concreta y una orientación muy precisa. Este arduo trabajo es el que han ahorrado al lector e investigador los recopiladores de los materiales del volumen, aparte, claro está, de ofrecer al público los verdaderos inéditos. Es, por tanto, de agradecer esa labor, así como el servicio de la B.A.C. prestado a la cultura española.

En el corto prólogo (sólo seis páginas), de meditaciones y precisas orientaciones, el Prof. Millán-Puelles hace mención de lo que, para él, fue la primera novedad que aportan estos Escritos: El trabajo de Morente sobre *La Filosofía de Espinosa en la cultura moderna*, publicado en el Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, de 1915. Efectivamente, en algunas Tesis doctorales hechas sobre García Morente, se solía solamente hacer mención de él, pero sin dar el contenido de encuadramiento general de Espinosa en la cultura, tal como lo hace Morente. En cualquier caso, en la variada atención que, posteriormente y en la actualidad, se viene prestando a Espinosa en España, en trabajos de investigación y Tesis doctorales, hoy hay que incluir este buen antecedente, unido a las reiteradas apelaciones de Unamuno.

También el Prof. Millán-Puelles hace un breve y sutil comentario al artículo de Morente *Sobre el Krausismo*, publicado en *El Sol*, 19 de julio de 1936. Se trata, naturalmente, del Krausismo español. Copio las líneas decisivas de este comentario, a las que añadiré otras marginales, al menos para incitar al lector a alargarlas por su cuenta, después de releer y analizar el artículo de Morente.

"Desde luego, —dice el Prof. M. Puelles— antes de conocer este trabajo hubiese yo asegurado que Morente, no obstante su personal estimación de algunos de los discípulos de Sanz del Río, no sintió nunca la menor simpatía por el movimiento

krusista desarrollado en España. Lo que, sin embargo, no me habría aventurado a suponer es la objetiva dureza de la descalificación intelectual que de este movimiento lleva a cabo, y ello hasta el punto de que Sanz del Río aparece, en este adverso juicio, no tanto como un filósofo, cuanto como una especie de iniciado en una secta de laica religión, en función de la cual actúa, lo mismo en Alemania que en España, de un modo "exotérico, místico y misterioso". A la vista de todo ello, me inclinaría a creer que la resuelta voluntad de claridad y el afán de apertura hacia el público culto medio, tan notoriamente operativos en el quehacer de Morente, así como en el de Ortega, no son ajenos a la enérgica repulsa que en su ánimo suscitó el hermetismo krausista con su inauténtico y nebuloso misticismo. (De lo cual habría que inferir, a su vez, que debemos reconocer una deuda de gratitud hacia los krausistas españoles, siquiera sea de una manera indirecta y por un motivo insospechado)" (p. XIII-XIV).

Hay aquí en realidad dos vertientes por las que el fenómeno del Krausismo español ha merecido y merece, con posterioridad a ese artículo de Morente, ser estudiado más a fondo, revisado y reinterpretado: la filosófica y la religioso-patriótica, si es que podrían expresarse de esta manera. Pero hay todavía algo previo, que es lo que hace a Morente extrañarse y quedarse "como perplejo y soñador" ante la palabra *Krausismo* (p. 142), que ve en el libro de Jobit y que le sirve de motivo para su artículo. Lo previo es esto: ¿Cómo tan rápidamente se pudo producir una ruptura intelectual con el pasado inmediato, tan tajante, tan decisiva, tan sin lugar a dudas? La valoración de Ortega y Gasset sobre el Krausismo estaba en esta misma línea que nos muestra Morente. En la autoevolución intelectual que nos describe en *Prólogo para alemanes*, escribe Ortega: "Se ha hablado del famoso krausismo español. Pero los krausistas españoles eran lo que suele decirse excelentes personas y malos músicos. Han influido bastante y con noble sentido en la vida española, pero de Alemania conocían solo a Krause. Ni siquiera sobre Kant o los románticos contemporáneos de Krause tenían ideas claras. Comprenderá el lector que encontrarse en un desierto con el heteróclito Krause, así, aislado, sin precedentes, sin consecuentes, sin concomitantes, es una escena sobremanera cómica" (O.C., VIII, 21).

Se está, pues, en un nuevo clima y en una nueva perspectiva de inquietudes y horizontes intelectuales. Lo que no se reflexiona o explicita es lo que el krausismo contribuyó a que ese clima y nuevos horizontes fueran posibles. Desde este distinto ángulo la "escena cómica" de Ortega podía muy bien verse, dentro de España, como "escena trágica". La extrañeza y perplejidad de Morente se refleja en estas expresiones: "¡El Krausismo! ¡Qué lejos está ya todo eso de nosotros! ¡Sanz del Río, F. de P. Canalejas, Campoamor, Isabel II, Narvaez, Revilla, Salmerón! Y sin embargo, pensándolo bien, fue ayer. A los más jóvenes y longevos de esa generación los hemos conocido nosotros personalmente. Hemos conocido a Giner de los Ríos, a Salmerón, a Sales y Ferré, a Azcárate, a Menéndez y Pelayo. El Krausismo lo han vivido nuestros padres. Ahora, a nosotros, nos parece no sólo definitivamente muerto y enterrado, sino remotísimo y casi enigmático. ¿Qué es esto? ¿Qué falta de continuidad histórica representa esta extraña sensación de lejanía? ¿A qué causas internas obedece esta tenuidad de la solidaridad nacional en los tiempos novísimos?" (p. 142).

Esta falta de continuidad histórica y la extraña sensación de lejanía, pueden retrotraernos a una de las claves de interpretación de ese hondo y rápido y quebrado sacudimiento del alma nacional. ¡Lástima que Morente, en vez de un artículo como este, no nos haya podido dar una ampliación reflexiva respondiendo a sus propios interrogantes. Apunta de pasada que la desdicha del krausismo español nos muestra

como un ejemplo más "de la propensión española al hermetismo y la singularidad". Insiste, como Ortega, en que su innegable influencia fué más personal que real, más de los hombres que de la teoría. Sanz del Río, en Alemania, conoce el estrecho círculo, "la capillita" de los discípulos de Krause y "se inicia en el sistema como en una religión". Y eso es lo que trae a España, enseña y predica, como si tratara de cumplir una misión y una vocación como las que habían sacudido el alma de Krause en la estructuración de su cosmovisión idealista e idealizada. Ese es el hecho. Pero ¿por qué prendió como una yesca de fervoroso amor intelectual y entusiasmo en el corazón de muchos nobles e inquietos e incluso convencidos católicos españoles? ¿Qué es lo que ocurría en España para que vieran, desde la óptica de su intelectualidad, una "reconciliación" o superación a sus propias crisis de identidad personal y de identidad colectiva?

Morente subraya, para terminar, la rápida disolución del Krausismo como doctrina sistemática y compacta. "En la primera generación de los discípulos de Sanz del Río ya casi no hay krausismo. Salmerón abandona el sistema, Revilla se hace vagamente kantiano, Sales y Ferré se convierte a un positivismo muy personal, y D. Francisco Giner eleva a sumo grado la fe en la eficacia directa del espíritu viviente, por encima de la estructura rígida de cualquier sistematización racional" (pp. 144-145).

No se debe olvidar que esta nota no es más que un artículo de prensa, y que si Morente hubiera tenido que enjuiciar de nuevo el hecho del Krausismo en la época posterior de su vida, la valoración hubiera sido más matizada y no hubiera dejado de aludir a la problemática religiosa que pesaba en los devotos y seguidores del Krausismo y que fué muy probablemente la que dió crispación a la polémica que surgió tan rápidamente y que le siguió después de modo reiterativo, extremado, hasta morir de discronía y aburrimiento.

A esta nota habría que adjuntar obras del mismo García Morente, como *El idealismo* (Revist. general, 18 (1918), 19-23), *El filósofo* (Francisco Giner de los Ríos), en BILE, 43 (1919), 60-62, así como algunas afines al tema y que pueden verse citadas en la excelente bibliografía de Gonzalo Díaz Díaz, que se publica en este Cuaderno, todas ellas anteriores al artículo que comentamos (v.g. *Vida y obra de don Francisco Giner*, en BILE, 37 (1913), 60-63).

Para el proyecto e inicio de una "amplia revisión historiográfica del Krausismo y Krausología españoles" partiendo del conocimiento directo de los orígenes alemanes y a la altura de una serie investigación actual, puede verse Enrique M. ureña: *El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su "Ideal de la Humanidad*, en la revista "Pensamiento", 173 (1988), 25-47, con el anuncio y datos a que se refiere la nota 1 de ese estudio.

Hemos querido resaltar este botón de muestra para recomendar, según los cánones de las recensines, la lectura de esta miscelánea de escritos. Pero se podrían aducir otros muchos lo mismo entre los *Escritos filosóficos* (pp. 3-232), entre los *Ensayos* (pp. 235-364) y sobre todo entre los *Artículos de prensa* (pp. 367-457), que son las tres divisiones sobre las que, por orden rigurosamente cronológico, distribuyen los editores y recopiladores el contenido de este volumen, que abarca trabajos desde 1915 hasta 1942. ¿A quién no le tentaría leer el Ensayo sobre "Goethe y el mundo hispánico" (1921) o el artículo *Historia del silencio* o con más motivos de curiosidad *Oswaldo Spengler, poeta de la historia* (1936), cuando sabemos que era el mismo Morente quien había traducido la obra más singular de este autor *La Deçadencia de Occidente?*.

Para la faceta más recatada, personal e íntima de García Morente, se nos da un *Epílogo* (pp. 459-483) escrito con fervor y cariño evocativos por sus hijas María Josefa y Carmen García Morente.

No es preciso insistir en lo que todos están de acuerdo sobre la pedagógica y como connatural claridad expositiva de García Morente. En este volumen se pone una vez más de manifiesto, y con especial relieve, en los trabajos ocasionales hechos para la prensa y que nos muestran su gran calidad de articulista. Pero, por encima de todo, a lo que de verdad incita este volumen, como un último libro póstumo de Morente, es a mirar la amplitud de su obra como signo de un momento cultural, como lugar muy propicio para reflexionar sobre la España de su tiempo, que es casi todavía la España de hoy, aunque ese tiempo no sea ya el nuestro.

MANUEL GARCIA MORENTE. NOTA BIBLIOGRAFIA

Por Gonzalo Díaz Díaz

OBRAS:

- La estética de Kant. Tesis doctoral.* Madrid, Victoriano Suárez, 1912, 75 pp.
- La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía.* Madrid, Libr. General de Victoriano Suárez, 1917, 361 pp.
- Idem. Introduc. y revisión por el Dr. D. Antonio Fernández-Galiano. *Madrid, Victoriano Suárez, 1961, 342 pp.*
- Idem. *Madrid, Espasa-Calpe, 1976, 210 pp.* (Col. Austral, 1591).
- La filosofía de Henri Bergson.* Con el discurso pronunciado por M. Bergson en la Residencia de Estudiantes el 1 de mayo de 1916. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1917, 150 pp.
- Idem. *Montevideo, Claudio García, 1943, 136 pp.*
- Idem. Selección e introduc. de P. Muro Romero. *Madrid, Espasa-Calpe, 1972, 147 pp.* (Colec. Austral, 1495).
- Ensayos sobre el progreso.* Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Contestación de D. Adolfo G. Posada. Madrid, Impr. Galo Sáez, 1932, 153 p.
- Idem. *Madrid, Dorcas, 1980, 107 pp.*
- El cultivo de las humanidades.* Santa Fe (Argentina), Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral, 1938.
- Lecciones preliminares de Filosofía.* Prólogo de E. Pucciarelli y R. Frondizi. Buenos Aires. Losada, 1938, 409 pp.
- Idem. 2ª ed. *Buenos Aires, Losada, 1941.*
- Idem. 3ª ed. *Buenos Aires, Losada, 1943, X + 409 pp.*
- Idem. *Buenos Aires, Losada, 1957.*
- Idem. 13ª ed. 1962.
- Idem. *Buenos Aires, Losada, 1968, 410 pp.*
- Idem. *México, Porrúa, 1971, 304 pp.*
- Idea de la hispanidad.* Madrid, Espasa-Calpe, 1939, 229 pp.
- Idem. 3ª ed. *Madrid, Espasa-Calpe, 1947, 266 pp.*
- Idem. *Madrid, Espasa-Calpe, 1961, 229 pp.*
- La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino.* Conferencia pronunciada en la Universidad de Valladolid el 7 de marzo de 1940. Valladolid, Gráficas Aguado, 1940, 27 pp.

- El clasicismo de Santo Tomás de Aquino*. Valladolid, Universidad, 1941.
- El Pontificado y la Hispanidad*. Madrid, Real Academia de Jurisprudencia, 1942.
- Análisis ontológico de la fe*. Lección dada en la Universidad de Oviedo en el curso de verano de 1942. En: *Introducción a la Filosofía*. Madrid, Espasa-Calpe, 1943, p. 174-191.
- La idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz*. Burgos, el Monte Carmelo, 1943.
- Cuatro sermones sobre San Fernando*. Madrid, 1943
- Id., Zaragüeta, Juan: *Introducción a la Filosofía*. Madrid, Espasa Calpe, 1943, 617 pp.
- Idem. 2ª ed. Madrid, 1947, 632 pp.
- Idem. 4ª ed. Madrid, 1954, 632 pp.
- Idem. 5ª ed. Madrid, 1960, 632 pp.
- Idem. 6ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1967, 519 pp.
- Idem. 7ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1973, 519 pp.
- Ideas para una filosofía de la historia de España*. Prólogo de J. Zaragüeta. Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1943, XLI + 118 pp.
- Idem. Estudio preliminar de Rafael Gamba. Madrid, Rialp, 1957, 312 pp.
- Ensayos*. Madrid, Revista de Occidente, 1945, 225 pp.
- Idem. 1955, 255 pp.
- Ser y vida del Caballero cristiano*. Conferencias de 1941. Madrid, Juventudes de Acción Católica, 1945, 118 pp.
- Id., Larrieu, Rubert: *Salvá. Diccionario moderno español-francés y francés-español*. Nueva edición enteramente refundida y aumentada por... Paris, Garnier, Hnos. 1951, XLI + 591 pp.
- Ejercicios espirituales*. Presentación de M. Iriarte. Madrid, Espasa-Calpe, 1961, 169 pp.
- Escritos pedagógicos*. Selección y presentación de P. Muro Romero. Madrid, Espasa-Calpe, 1975, 240 pp. (Col. Austral, 1571).
- Sobre la teoría de la relatividad*. Edición de Rogelio Rovira. Madrid, Editorial Encuentro, 1985, 80 pp.
- El "hecho extraordinario" y otros escritos*. Madrid, Rialp, 1986, 220
- Escritos desconocidos e inéditos*. Introducción de A. Millán Puebla. Epilogo de A. J. y C. García Morente, Madrid, B.A.C. 1987, 488 pp.

ARTICULOS:

- La enseñanza de la Filosofía en Francia*. Boletín de la Institución Libre de Enseñanza (BILE), 31 (1907), p. 1-7.
- La filosofía en París. Consejos a un principiante*. BILE, 32 (1908), p. 330-332.
- La poesía lírica francesa en el siglo XIX*. BILE, 34 (1910), p. 83-92.
- Vida y obra de don Francisco Giner*. BILE, 37 (1913), p. 60-63.
- La Universidad*. BILE, 38 (1914), p. 161-168, 199-205.
- La filosofía de Espinosa en la cultura moderna*. BILE, 39 (1915), p. 343-348, 372-380.
- Henri Bergson*. El Imparcial, Madrid, 1.V.1916, p. 1.
- Cómo era el maestro*. BILE, 41 (1917), p. 62-63.

- La filosofía como virtud.* Rev. general (Madrid), 1 (1917), p. 17-20.
- La facultad de Filosofía y Letras de Madrid. El Instituto Escuela de Segunda Enseñanza.* El Sol, 24.V.1918, p. 1.
- La autonomía universitaria.* El Sol, 26.V.1918, p. 12.
- Tres emociones filosóficas,* Rev. general, 1 (1918), p. 19-22.
- Sobre la risa.* Rev. general, 5 (1918), p. 15-18.
- El esfuerzo mental de la memoria.* Rev. general, 8 (1918), p. 22-25.
- ¿Qué es lo patético?* Rev. general, 10 (1918), p. 20-22.
- Goethe y Espinosa. I. Prometeo. La metamorfosis.* Rev. general, 12 (1918), p. 17-21.
- Goethe y Espinosa. II. El Fausto.* Rev. general, 14 (1918), p. 17-20.
- Lógica de la libertad.* Rev. general, 16 (1918), p. 19-22.
- Juicios de valor.* Rev. general, 18 (1918), p. 19-23.
- Sobre la intuición bergsoniana.* Rev. general, 20 (1918), p. 19-22.
- El idealismo.* Rev. general, 22 (1918), p. 18-20.
- Id., Ríos Urruti, F. de los: *El filósofo (Francisco Giner de los Ríos).* BILE, 43 (1919), p. 60-62.
- La autonomía universitaria y el Estatuto de la Universidad de Madrid.* La lectura, nº 228 (Dic. 1919), p. 353-370. También en BILE, 43 (1919), p. 169-172.
- Estudios filosóficos y religiosos de don Francisco Giner.* BILE, 46 (1922), p. 127-128.
- El hermanito lego de La Rábida.* El Sol. 6.X.1922, p. 2.
- La pedagogía de Ortega y Gasset.* Rev. de Pedagogía (Madrid), 16 (1922), p. 41-47, 95-101.
- Oswald Spengler y la pedagogía.* Rev. de Pedagogía, 17 (1923), p. 161-167.
- Id., Ríos Urruti, F. de los: *D. Francisco Giner y su política pedagógica.* BILE, 47 (1923), p. 61-63.
- Una nueva filosofía de la historia ¿Europa en decadencia?* Rev. de Occidente, 1 (1923), p. 175-182.
- El tema de nuestro tiempo. Filosofía de la perspectiva.* Rev. de Occidente, 2 (1923), p. 201-217.
- La periodicidad en el curso de la vida.* Rev. de Occidente, 2 (1923), p. 317-335.
- El chiste y su teoría.* Rev. de Occidente, 3 (1923), p. 356-364.
- Albert Thihaudet, le bergsonisme.* Rev. de Occidente, 4 (1924), p. 120-123.
- Arturo Cancela: Samuel Butler, un filósofo de la evolución.* Rev. de Occidente, 4 (1924), p. 127-128.
- Meumann: Sistema de estética.* Rev. de Occidente, 6 (1924), p. 274-279.
- La vocación del magisterio.* Rev. de Pedagogía, 28-29 (1924), p. 121-126, 166-172.
- Un libro sobre psicología de los grandes calculadores.* Rev. de Occidente, 7 (1925), p. 121-125.
- G. Popoff: Tscheka. Der Staat im Staate.* Rev. de Occidente, 8 (1925), p. 126-134.
- Vizconde de Güel: Espacio, relación y posición.* Rev. de Occidente, 8 (1925), p. 272.
- La nueva Rusia.* Rev. de Occidente, 11 (1926), p. 393-401.
- K. Koffka. Bases de la evolución psíquica. Introducción a la psicología infantil.* Rev. de Occidente, 37 (1926), p. 115-117.
- La astrología y los astrólogos.* Rev. de Occidente, 61 (1928), p. 7-32.
- El mundo del niño.* Rev. de Pedagogía, 74-75 (1928), p. 1-21.
- El espíritu filosófico y la feminidad.* Rev. de Occidente, 23 (1929), p. 289-306.

- Díaz del Moral, Juan: *Historia de las agitaciones andaluzas*. Recensión de... Rev. de Occidente, 23 (1929), p. 392 y ss.
- El curso de Ortega y Gasset*. El Sol. 29.VI.1929, p. 1, 9 y 25.
- Símbolos del pensador*. Rev. de Pedagogía, 114 (1931), p. 1-14.
- Ensayos sobre el progreso*. Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Rev. de Occidente, 35 (1932), p. 1-42, 121-166, 241-277.
- Goethe y el mundo hispánico*. Rev. de Occidente, 36 (1932), p. 131-147.
- Las dos fuentes de la moral y la religión*. Rev. de Occidente, 37 (1932), pp. 270-284.
- Goethe y la época presente*. *Colectivismo y acción directa*. Rev. de Derecho Privado, 1 (1932), pp. 1-5.
- La nueva facultad de Filosofía y Letras de la Ciudad Universitaria de Madrid*. Residencia (Madrid) (1932), p. 114-119.
- La reforma de la facultad de Filosofía y Letras*. Compluto, 1 (1932), p. 3-6.
- Sociología*. Bol. de Educación (Málaga), 3-4 (1933), p. 56-76.
- Información gráfica del crucero universitario*. Residencia, 5 (1933), p. 113-142.
- Definición de las épocas modernas en la historia*. España Republicana (La Plata, Argentina), 1934.
- Ensayo sobre la vida privada*. Rev. de Occidente, 47 (1935), p. 90-110, 164-203.
- El pueblecito*. Diario de Madrid, 23.XI.1935.
- Encomio de la música*. Diario de Madrid, 30.XI.1935.
- Museo teórico*. Diario de Madrid, 7.XII.1935.
- Sol y nieve*. Diario de Madrid, 14.XII.1935.
- ¿Qué es el mundo?* Diario de Madrid, 21.XII.1935.
- Carta a un amigo: Evolución filosófica de Ortega y Gasset*. El Sol, 8.III.1936.
- Virtudes y vicios de la profesión docente*. Rev. de Pedagogía, 169 (1936), p. 1-13.
- El tipo humano de la hispanidad*. Emisión de Radio Nacional de España, 1940.
- El problema espiritual de los intelectuales*. Surge (Seminario Diocesano de Vitoria), 1941.
- La educación del patriotismo*. Ejército (Madrid), mayo de 1943, p. 10-15.
- La valentía*. Ejército, agosto de 1942, p. 8-12.
- La hispanidad eterna*. Diario Ya, 12.X.1942.
- Premisas pontificias de la paz: Cese a la persecución religiosa*. Ecclesia (Madrid), 34 (1942), p. 15-16.
- El elemento religioso en la formación de la nacionalidad española y la Hispanidad*. Ecclesia, 65 (1942), p. 18-19.
- Ideas para una filosofía de la historia de España*. Rev. Nacional de Educación (Madrid), 2 (1942), p. 29-100.
- La estructura de la Historia*. Príncipe de Viana (Pamplona), 3 (1942) p. 281-298.
- Problemática de la vida*. Signo, 7, 14 y 21 de febrero de 1942. También en Cisneros (Madrid), 1 (1943), p. 14-23.
- El mundo del niño*. Cuadernos de Adán (Madrid), 1 (1944).
- (Epistolario)*, Estudios (Madrid), 1 (1945), p. 158-172; 2, p. 181-182; 3, p. 179-185.

La crisis intelectual de nuestro tiempo, o sea, el olvido y la subversión de la metafísica y sus funestas consecuencias. Anal. de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, 3 (1951), p. 235-257.

Einstein. Arbor (Madrid), 104 (1979), p. 35-40.

La idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz. Conferencia pronunciada en Burgos en 1942 con motivo de la celebración del IV Centenario del nacimiento de San Juan de la Cruz. Sillar (Madrid), 6 (1986), p. 233-241.

PROLOGOS:

Natorp, P.: *Pedagogía social. Teoría de la educación de la voluntad sobre las bases de la comunidad.* Traduc. de Angel Sánchez Rivero, con una introduc. de... Madrid, La Lectura, 1913, 374 pp.

Ors, E. de: *La filosofía del hombre que trabaja y juega.* Precedida de una introducción de... y seguida de estudios de X. Diego Ruiz, J. Ferrán y Mayoral, R. Rucabado y Miguel de Unamuno. Barcelona, López (1914), 213 pp.

Idem. *México, Murguía, 1921*, 181 pp.

Idem. *Montevideo, s.a.*

Bergson, H.: *El alma humana.* Introduc. de... Madrid, Biblioteca España, 1916.

Giner de los Rios, F.: *Obras completas.* Vol. VI: *Estudios religiosos y filosóficos.* Prólogo de... Madrid, La Lectura, 1920-1928, 19 vols.

Bosch, C.: *Roberto Schumann.* Prólogo de... Madrid, Espasa-Calpe, 1935.

TRADUCCIONES:

Kant, E.: *Crítica de la razón práctica, precedida de los fundamentos de la metafísica de las costumbres.* Traduc. de... y E. Miñana y Villagrasa. Madrid, Victoriano Suárez, 1913, IX + 330 pp.

Rey, A.: *Ética.* Traduc. de... Madrid, Mayo, 1914.

Idem. *Más Crítica del juicio.* Buenos Aires, El "Ateneo", 1951, 549 pp.

Idem. *Buenos Aires, 1939.*

Idem. *Madrid, La Lectura (1928)*, 400 pp.

Kant, E.: *Crítica del juicio.* Traduc. de... Madrid, Sucesores de Minuesa de los Ríos, 1914, LXXX + 556 pp.

Idem. *Madrid, M. Suárez, 1933*, 2 vols.

Idem. *Madrid, Rehyrna, 1958*, 2 vols.

Idem. *Madrid, Espasa-calpe, 1977*, 406 pp. (Col. Austral, 1620).

Leibniz, G. W.: *Opúsculos filosóficos.* Traduc. de... Madrid, Espasa-Calpe, 1919, 99 pp.

Schiller, J.C.F.: *La educación estética del hombre en una serie de cartas.* Traduc. de... Madrid, Tip. Renovación, 1920, 163 pp.

Idem. *Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941*, 158 pp. (Col. Austral, 237).

Schilck, M.: *Espacio y tiempo en la Física actual. Introducción para facilitar la inteligencia de la teoría de la relatividad y de la gravitación.* Traduc. de la 3ª edic. alemana por... con once apéndices explicativos. Madrid, Calpe, 1921, 158 pp.

- Kant, E.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Filosofía moral*. Traduc. de... Madrid, Colección Universal Calpe, 1921, 143 pp.
- Idem. *Madrid, Espasa-Calpe*, 1932, 142 pp.
- Idem. 5ª ed. *Madrid, Espasa-Calpe*, 1977, 148 pp. (Col. Austral, 648).
- Rickert, H.: *Ciencia cultural y ciencia natural*. Traduc. de... Madrid, Espasa-Calpe, 1922, 233 pp.
- Idem. *Buenos Aires, Espasa-Calpe*, 1945, 233 pp.
- Born, M.: *La teoría de la relatividad de Einstein y sus fundamentos físicos. Exposición elemental*. Traduc. de... Madrid, Espasa-Calpe, 1922, 384 pp.
- Spengler, O.: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*. Prólogo de J. Ortega y Gasset. Traduc. de... Madrid, Espasa-Calpe, 1923-1927, 4 vols.
- Idem. 2ª ed. *Madrid*, 1927.
- Idem. Reedición. *Madrid, 1934-1937*, 4 vols.
- Idem. Reedición. *Madrid*, 1937.
- Idem. *Madrid, Espasa-Calpe*, 1940, 4 vols.
- Idem. *Madrid, Espasa-Calpe*, 1941-1948, 4 vols.
- Idem. *Buenos Aires, Espasa-Calpe*, 1952, 2 vols.
- Idem. 10ª ed. *Madrid, Espasa-Calpe*, 1958.
- Idem. Reedición. 1966.
- Lieninger, H.: *La herencia biológica*. Traduc. de... Madrid, Revista de Occidente, 1925.
- Idem. *Buenos Aires, Espasa-Calpe*, 1939, 196 pp.
- Simmel, G.: *Cultura femenina y otros ensayos*. Traduc. de... Madrid, Revista de Occidente, 1925.
- Uexkuell, J. von: *Cartas biológicas a una dama*. Traduc. de... Madrid, Revista de Occidente, 1925, 171 pp.
- Idem. 2ª ed. *Madrid, Revista de Occidente*, 1945, 171 pp.
- Katz, D.: *El mundo de las sensaciones táctiles*. Traduc. de... Madrid, Revista de Occidente, 1926, 271 pp. (Nuevos Hechos, Nuevas Ideas).
- Brentano, F.: *El origen del conocimiento moral*. Traduc. de... Madrid, Revista de Occidente, 1927, 160 pp. (Nuevos Hechos, Nuevas Ideas).
- Idem. 2ª ed. *Madrid, Revista de Occidente*, 1941, 145 pp.
- Kant, E.: *Crítica de la razón pura*. Madrid, Victoriano Suárez, 1928, 2 vols.
- Idem. 2ª ed. *Madrid, Rehya*, 1962, 2 vols.
- Keyserling, H.: *Diario de viaje de un filósofo*. Traduc. de... Madrid, Espasa-Calpe, 1928, 2 vols.
- Husserl, E.: *Investigaciones lógicas*. Traduc. de... Madrid, Revista de Occidente, 1929, 4 vols.
- Idem. Traduc. de... y J. Gaos. *Madrid, Revista de Occidente*, 1967, 2 vols.
- Heimsoeth, H.: *Fichte*. Traduc. de... Madrid, Revista de Occidente, 1931, 293 pp.
- Pfänder, A.: *Fenomenología de la voluntad*. Traduc. de... Madrid, Revista de Occidente, 1931, 242 pp. (Nuevos Hechos, Nuevas Ideas, XXXV).
- Spengler, O.: *El hombre y la técnica. Contribución a una Filosofía de la Vida*. Traduc. de... Madrid, Espasa-Calpe, 1932, 125 pp.
- Idem. 2ª ed. *Madrid, Espasa-Calpe*, 1934, 125 pp.
- Idem. 3ª ed. *Madrid, Espasa-Calpe (1967)*, 138 pp. (Col. Austral, 721).
- Goetz, W.: *Historia universal*. Traduc. de... Madrid, Espasa-Calpe, 1932-1936, 10 vols.

Descartes, R.: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Traduc. prólogo y notas de... Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1937, 184 pp.

Idem. 11ª ed. *Madrid, Espasa-Calpe, 1968*, 148 pp. (Col. Austral, 6).

Worringer, W.: *La esencia del saber gótico*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1957, 114 pp.

ESTUDIOS:

Aguirre Prado, L.: *García Morente*. 2ª ed. Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, 1963, 29 pp. (Col. Temas españoles, nº 169).

Alcázar Molina, C.: *D. Manuel García Morente*. Hispania (Madrid) 2 (1942), p. 629-631.

Alonso del Real, C.: *Morente, antes*. Ateneo, 32 (1953), p. 9-10.

Araquistain, L.: *El pensamiento español contemporáneo*. Buenos Aires, Losada, 1962, p. 93 y s.

Arellano, J.: *El pensamiento cristiano de García Morente*. Ateneo (Madrid), 32 (1953), p. 16.

Artigas, J.: *García Morente ha muerto*. Cisneros, (Madrid), 1 (1943), p. 11-13.

Ateneo. *En el décimo aniversario de la muerte de García Morente*. Número extraordinario, 32, 11 de abril de 1953. (Contiene veintinueve artículos).

Ayuso, M.: *García Morente y el estilo de España*. Verbo (Madrid), 245-246 (1986), p. 521-532.

Id., *Morente y Maeztu, convergentes*. Razón Española (Madrid), 20 (1986), p. 337-341.

Azaola, J. M. de: *Un testimonio decisivo de la conversión de García Morente*. Cuad. hispanoamericanos (Madrid), 27 (1952), p. 425-428.

Barco Collazo, J. L. del: *Filosofía y pedagogía en el pensamiento de Manuel García Morente*. Studium (Madrid), 23 (1983), p. 89-107.

Barros, A.: *Epistolario (Correspondencia íntima (1939-1942) del señor García Morente con el comendador de Poyo, P. Alberto Barros)*. Estudios, 1 (1945), p. 158-172.

Camón Aznar, J.: *García Morente y los problemas estéticos*. Ateneo, 32 (1953), p. 20-21.

Carravilla, M. J.: *García Morente, pensador*. Pacem (Madrid), 9 (1986), p. 6-14

Castelli, F.: *L'avventura spirituale del filosofo García Morente*. Civiltà Cattolica (Roma), 4 (1953), p. 547-561.

Cruz Hernández, M.: *García Morente o la misión de la Universidad*. Ateneo, 32 (1953), p. 6-7.

Cuenca, F.: *Biblioteca de autores andaluces contemporáneos*. 2 vols. Cuenca, A. Dorrbecker, 1925. Vol. II, p. 143.

Diccionario de historia eclesiástica de España. 4 vols. Madrid, C.S.I.C. 1972-1975. Vol. II, s.v.

Diccionario biográfico español contemporáneo. 3 vols. Madrid, Círculo de Amigos de la Historia, 1970. Vol. II, s.v.

Ejercicios espirituales. Recensión anónima. Razón y Fe (Madrid), 165 (1962), p. 331.

Fernández de la Mora, G.: *Morente y Maeztu, ante la Hispanidad*. Ateneo, 32 (1953), p. 19-20.

Id., *El lugar intelectual de García Morente*. Estafeta Literaria (Madrid), 387 (1968), p. 8-9.

Id., *Pensamiento español 1969. De Sanz del Río a Morente*. Madrid, Rialp, 1971, p. 96-102.

Id., *Las hispanidades de Morente*. Razón Española (Madrid), 20 (1986), p. 313-326.

Id., *Filósofos españoles del siglo XX*. Barcelona, Planeta, 1987, p. 115-131

Fernández Flórez, D.: *Morente, decano por antonomasia*. Estafeta Literaria, 387 (1968), p. 10-11.

- Fernández Galiano, A.: Prólogo a *La filosofía de Kant. Una introducción a la Filosofía de M. García Morente*. Madrid, Victoriano Suárez, 1961, 338 pp.
- Ferrater Mora, J.: *Diccionario de Filosofía*. 4 vols. Madrid, Alianza Editorial, 1979, 1982, Vol. II, s.v.
- Forment Giralt, E.: *La interpretación de Sto. Tomás en García Morente*. Espíritu (Barcelona), 93 (1986), p. 13-34.
- Id., *En el centenario de García Morente*. Cristiandad (Barcelona), 666 (1986), p. 162-169.
- Id., *García Morente y la filosofía moderna*. Veritas (Porto Alegre), 31 (1986), pp. 531-545.
- Fraile, G.: *Historia de la Filosofía española*. 2 vols. Madrid, B.A.C. 1971-1972. Vol. II, p. 316-322.
- Gambra Ciudad, R.: *El García Morente que yo conocí*. Nuestro Tiempo (Madrid), 32 (febrero de 1937), p. 131-173.
- Id., *La crisis filosófica de García Morente*. Ateneo, 32 (1953), p. 15.
- Id., *Ideas para una filosofía de la historia de España*. Estudio preliminar de... Madrid, Rialp, 1957, 312 pp.
- Id., *Bergson y Morente*. Estafeta Literaria (1958).
- Id., *La vida nueva de García Morente*. Estafeta Literaria, 387 (1968), p. 14-15.
- Gaos, J.: *Confesiones profesionales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 33 y ss.
- Garate, J. M^a: *Vigencia de García Morente*. Punta Europa (Madrid), 84 (1963), p. 83-86.
- Id., *Maeztu y Morente se encuentran en la Hispanidad*. Punta Europa 95 (1964), p. 122-126.
- Id., *El sistema ético militar de García Morente*. Nuevo Índice (Madrid), 1 (1982), Los Complementos, 7 p. 23 y s.
- García Barriuso, P.: Manuel García Morente, filósofo. En el Centenario de su nacimiento (1886-1986). Diálogo Filosófico (Madrid), 2 (1986), p. 360-365.
- García Hoz, V.: *Perfil pedagógico del profesor García Morente*. Ateneo, 32 (1953), p. 8.
- García Lahiguera, J. M^a: *Espiritualidad de García Morente*. ABC, 7. XII. 1967.
- García Morente, M^a J.: *García Morente, mi padre*. ABC, 7.XII.1967.
- Id., *García Morente. Evocación y recuerdos de una hija*. Sillar (Madrid), 6 (1986), pp. 191-205.
- Garrigues, A.: *Las "Confesiones" de García Morente*. Ateneo, 32 (1953), p. 16-17.
- Gómez Molleda, M^a D.: *Los reformadores de la España contemporánea*. Madrid, C.S.I.C. Escuela de Historia Moderna, 1966, XXXI + 522 pp. passim.
- González Alvarez, A.: *Morente, universitario*. Ateneo, 32 (1953), p. 5-6.
- Id., *Introducción al Centenario de García Morente*. Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 63 (1986), p. 7-15.
- Gouiran, E.: *Filosofía y sacerdocio*. En: *Homenaje a Manuel García Morente*. Córdoba (Argentina), Publicaciones del Instituto de Filosofía y Humanidades, 1943, p. 13-18.
- Granell, M.: *Morente o el clasicismo*. Prólogo al libro de M. García Morente: *Ensayos*. Madrid, Revista de Occidente, 1945.
- Guerrero, E.: *"Fundamentos de Filosofía" de García Morente*. Razón y Fe, 1-2 (1944), p. 142-145.
- Guy, A.: *Filósofos españoles de ayer y de hoy. Epocas y autores*. Buenos Aires, Losada, 1966 (Biblioteca filosófica), p. 151-155.
- Id., *Manuel García Morente ou le bergsonisme chrétien*. Bulletin de la Société des Sciences, Lettres et Arts de Bayonne, 136 (1980), p. 265-278.

- Id., *Historia de la Filosofía española*. Barcelona, Anthropos, 1985, 564 pp. passim.
- Homenaje a Manuel García Morente*. Córdoba (Argentina) Universidad Nacional, 1943, 32 pp. (Publicaciones del Instituto de Filosofía y Humanidades).
- Iriarte, M.: *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos últimos y comentario biográfico*. Madrid, Espasa-calpe, 1951, 238 pp.
- Idem. 3ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1956.
- Iribarren, J.: *Manuel García Morente*. Ecclesia, 75-76 (1942), p. 15-19.
- J. A. S.: *Ideas para una filosofía de la historia de España*. Recensión de... Razón y Fe, 156 (1957), p. 390 y s.
- Jobit, P.: *La conversión de García Morente*. Clavileño (Madrid), 4 (1953), p. 16-18.
- Id., *Manuel García Morente*. En: *Convertis du 20e siècle*. París, Castermann, 1963, vol. II, p. 199-214.
- Korn, A.: *Kant, Einstein y Morente*. Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias y Educación, 5 (1923), p. 308-309.
- Lapesa, Ro.: *Recuerdo y lección del "plan Morente"*. Rev. Occidente, 60 (Marzo, 1986), pp. 78-88.
- La conversión del profesor García Morente* (El artículo carece de firma). Estudios (Santiago de Chile), 179 (1947), p. 40-66.
- Lascaris Comneno, C.: *Manuel García Morente*. Rev. de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires), 5 (1949), p. 293-304.
- Id., *Estudios de Filosofía Moderna*. El Salvador, Ministerio de Educación, Dirección General de Publicaciones, 1965, p. 261-277.
- López Quintás, A.: *Manuel García Morente*. Tercer Programa (Madrid), 7 (1967), p. 194-202.
- Id., *Filosofía española contemporánea*. Madrid, B.A.C., 1970, p. 136-150.
- Maestro, A.: *También se escapó Morente*. Razón española (Madrid), 5 (1986), p. 102-107.
- Mañero Mañero, S.: *Introducción al pensamiento de don Manuel García Morente*. Archivum (Oviedo), 3 (1953), p. 214-232.
- Marías, J.: *La Filosofía española actual. Unamuno. Ortega. Morente. Zubiri*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, 147 pp.
- Id., *Filosofía actual y existencialismo en España*. Madrid, Revista de Occidente, 1955, p. 305-316.
- Id., *El legado filosófico de Manuel García Morente*. En: *La escuela de Madrid. Estudios de Filosofía española*. Madrid, Revista de Occidente, 1959, p. 297-304. También en: *Obras completas*. 2ª ed. 7 vols. Madrid, Revista de Occidente, 1959-1966. Vol. V, p. 459-464.
- Id., *Dios y el César. Unas palabras sobre Morente*. En: *Ensayos de convivencia. Obras completas*, 7 vols. 1959-1966. Vol. III, p. 143-150.
- Id., *El sacrificio de Morente*. ABC, 7.XII.1967. También en: *Nuevos ensayos de Filosofía*. Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 167-170.
- Id., *Historia de la Filosofía*. 26ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 450.
- Martins, D.: *Nos passos de García Morente. Estructura metafísica do pensamento filosófico*. Rev. portuguesa de Filosofía, 1 (1945), p. 133-149.
- Millán Puelles, A.: *Morente, pensador y maestro*. Ateneo, 32 (1953), p. 4-5.
- Id., *Homenaje a Manuel García Morente*. Madrid, Colegio Mayor Moncloa, 1959.
- Id., *Recuerdo de Morente*. ABC, 7.XII.1967.
- Id., *Morente, filósofo de la vida*. Estafeta Literaria, 387 (1968), p. 11-12.

- Millás Vallicrosa, J. M^a: *La franca llaneza de García Morente*. Ateneo, 27 (1954), p. 22.
- Molina Prieto, A.: *El proceso conversional del profesor García Morente*. Boletín del Instituto de Estudios giennenses (Jaén), 84 (1975), p. 9-70.
- Muñoz Alonso, A.: *Expresión filosófica y literaria de España*. Barcelona, Juan Flors, 1956, p. 123-124.
- Id., *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*. Madrid, Guadarrama, 1959, p. 393 y s.
- Muro Romero, P.: *Morente o la filosofía divulgada*. ABC, 7.XII.1967.
- Id., *El concepto de filosofía en García Morente*. Arbor, 95 (1976), p. 203-212.
- Id., *García Morente, Manuel*. En: *Gran Enciclopedia Rialp*. 24 vols. Madrid, Rialp, 1971-1976, Vol. X, s.v.
- Id., *Filosofía, Pedagogía e Historia en Manuel García Morente*. Madrid, Instituto de Estudios Giennenses, del C.S.I.C., 1977, XII + 178 pp.
- Obregón, A. de: *La decisiva circunstancia. Un documento humano*. Estudios, 1 (1945), p. 179-185.
- Ors, E. d': *Aquel diálogo*. Ateneo, 32 (1953), p. 12.
- Palacios Rodríguez, L.E.: *El maestro Manuel García Morente*. Ateneo, 32 (1953), p. 4.
- París, C.: *Morente y la actualidad filosófica*. Ateneo, 32 (1953), p. 18.
- Pérez, Q.: *Morente y Unamuno*. Ecclesia, 282 (1946), p. 11-12.
- Id., *Un libro sensacional de García Morente*. Razón y Fe, 135 (1947), p. 13-27.
- Pérez Embid, F.: *Introducción a la significación de García Morente en la cultura contemporánea española*. Ateneo, 32 (1953), p. 3.
- Rey, E.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*. Recensión de... Razón y Fe, 157 (1958), p. 207.
- Romero, F.: *Palabras a García Morente*. (Palabras con que lo festejó el P.E.N. Club de Buenos Aires, el 15 de septiembre de 1934). Buenos Aires, 1935.
- Romero Marín, A.: *En memoria de Don Manuel García Morente. Homenaje en América*. Rev. de la Universidad de Madrid, 3 (1943), p. 257-261.
- Roriza, R.: *Manuel García Morente y la idea de lo clásico*. Rev. Occidente, 60 (Marzo 1986), p. 89-104.
- Saiz Barberá, J.: *Historia de la psicología española*. Madrid, Impr. Taravilla, 1978, p. 388-400.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R.: *Enciclopedia de la Cultura española*, 5 vols. Madrid, Editora Nacional, 1963, Vol. III, s.v.
- Siguán, M.: *La conversión de don Manuel García Morente*. Arbor, 72 (1951), p. 435-443.
- Titos Lomas, F.: *García Morente: La intuición como método filosófico*. Estudios, 39 (1983), p. 325-344.
- Id., *La antología de García Morente*. Estudios, número monográfico, 154 (1968), 184 p.
- Torres, F. W.: *manuel García Morente*. En: *Homenaje a Manuel García Morente*. Córdoba (Argentina), Publicaciones del Instituto de Filosofía y Humanidades, 1943, p. 19-24.
- Vázquez, F.: *Lo que yo sé de García Morente*. Estudios, 1 (1945), p. 146-158.
- Id., *Poyo, noviciado de García Morente*. Estafeta Literaria, 387 (1968), p. 12-13.
- Vázquez Pájaro, M.: *Morente, profesor y filósofo*. Estudios, 1 (1945), p. 173-191.
- Videla, J. B.: *La actuación de García Morente en la República Argentina*. En: *Homenaje a Manuel García Morente*. Córdoba (Argentina) Publicaciones del Instituto de Filosofía y Humanidades, 1943, p. 25-30.

Zaragüeta, J.: *Necrología del académico de número Excmo. Sr. D. Manuel García Morente (1886-1942)*. Leída en la sesión del 9 de febrero de 1943. Madrid, Gráficas Universal, 1943, 26 p. (Real Academia de Ciencias Morales y Políticas).

Id., *Manuel García Morente (1886-1942)*. *Rev. de Filosofía*, 2 (1943), p. 147-161. También en: *Escorial*, 29 (1943), p. 446-456.

Id., *La evolución filosófica de Morente*. *Ateneo*, 32 (1953), p. 14.

