



DIRECTORA  
LYDIA JIMENEZ

SECRETARIO  
RAMIRO FLOREZ

CONSEJO EDITORIAL

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

# Cuadernos de Pensamiento 6

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

## SUMARIO

*Presentación*, por Lydia Jiménez..... 5

### CONFERENCIAS

*Teología y origen del hombre*, por A. Tornos..... 9

*Qabbala, sufismo y mística cristiana*, por Joaquín Lomba Fuentes... 29

*Política cultural de Felipe II y corrientes espirituaales del siglo XVI*,  
por F. Javier Campos y Fernández de Sevilla..... 53

*Influencia de Suárez en la filosofía moderna*, por Sergio Rábade..... 73

*Convergencia de dos centenarios: Marcel y Heidegger*, por Ramiro  
Flórez..... 85

*El concordato de 1801 entre Pío VII y Napoleón Bonaparte*, por Isidoro  
Martín Martínez..... 101

### ARTICULOS

*El método trascendente de Gabriel Marcel*, por José Luis Cañas..... 123

*La vivencia de Dios en Gabriel Marcel (primera aproximación)* por Je-  
sús Ríos Vicente..... 153

*En torno a la obra de J. Wahl: Un injusto olvido de la metafísica*, por  
Alfonso Soro..... 169

*El conocimiento de Dios en Johann Gottlieb Fichte*, por Miguela  
Domingo..... 183

*El «prólogo» a la «nueva y verdadera medicina» de Gómez Pereira*,  
por Ramiro Flórez..... 199

### RESEÑAS

*Reseña del V Curso de Pedagogía para Educadores*, por Lourdes  
Ayuso..... 217

COLABORADORES DE ESTE NUMERO (orden alfabético):

AYUSO, Lourdes  
CAMPOS, F. Javier  
CAÑAS, José Luis  
DOMINGO, Miguela  
FLOREZ, Ramiro  
JIMENEZ, Lydia  
LOMBA, Joaquín  
MARTIN, Isidoro  
RABADE, Sergio  
RIOS, Jesús  
SORO, Alfonso  
TORNOS, A.

SECRETARIA:

Alcalá, 93. 28009 MADRID - Teléfono 431 11 93

ISSN: 0214-0284  
Depósito legal: M. 37.362-1987

Impreso en Coimoff, S.A. - Federico Moreno Torroba, 1 - 28007 Madrid

## PRESENTACION

Por Lydia Jiménez

*Recogemos en este número algunas de las Conferencias pronunciadas en varios ciclos organizados por nuestro Seminario (Pensamiento y mística, Centenarios de G. Marcel y Heidegger, Revolución francesa, y Revisión actual del Concepto de Evolución), a las que añadimos el apartado de Artículos que de algún modo se acercan o rozan la misma temática o la línea de trabajo de investigación del Seminario.*

*Cierra el número una crónica mínima como resumen del Curso de Pedagogía para Educadores, de 1991, como simple indicación de la temática tratada.*

*Pedimos disculpas a nuestros lectores por el retraso en la aparición del n.º5 de estos Cuadernos, por motivos materiales de edición, ajenos a nuestra voluntad. Esta circunstancia ha venido a repercutir en el retraso correspondiente de este mismo número. Esperamos que nuestros Conferenciantes acepten esta indicación como razón de la tardanza en la publicación de sus intervenciones.*

*Dedicamos este número de Cuadernos de Pensamiento a la memoria de dos ilustres Patronos de esta Fundación: D. Isidoro Martín Martínez (2-VIII-1990) y D. Angel González Alvarez (29-VI-1991), sin que ello obste a otras posibles conmemoraciones u Homenajes. Ambos trabajaron con fervorosa dedicación en las tareas de esta Fundación Universitaria Española y con estricta fidelidad a la orientación y espíritu de sus fundadores. Valga este recuerdo como cifra obligada de nuestro sincero agradecimiento a su abnegada labor.*



*CONFERENCIAS*





## TEOLOGIA Y ORIGEN DEL HOMBRE

Por *A. Tornos*

Conferencia pronunciada en la  
Fundación Universitaria Española el día 4 de mayo de 1990

Antes que nada quiero expresar a los organizadores de este ciclo de conferencias mi reconocimiento por haberme invitado a tomar parte en ellas. Como creyente ante todo, porque habéis pensado que el punto de vista de la teología podría tener su interés al considerar lo que significa en nuestra cultura contemporánea el debate sobre el origen del hombre. Pero también porque habéis juzgado que en concreto yo podría representar aquí ese punto de vista teológico, a pesar de los escasos que son mis méritos y títulos personales.

Para entrar en el tema no necesito detenerme en recordar la recepción conflictiva que encontraron entre los creyentes cristianos las ideas evolucionistas, particularmente las darwinianas. Sabéis sobradamente que el rechazo masivo, y por cierto poco elegante, apareció ya por parte del canónigo Wilberfoce, de la Iglesia Anglicana, en la misma sesión de la Real Academia inglesa en que se presentaron públicamente como primicia las tesis de Darwin.

Sabemos también de sobra cómo la enseñanza oficial católica necesitó alrededor de ochenta años para llegar con Pío XII a una consideración del evolucionismo algo más serena, dispuesta a no excluir la consideración de las perspectivas paleontológicas de los orígenes del hombre, en virtud de un dogmatismo doctrinal cerrado sobre fórmulas rígidas.

Hoy en cambio el reconocimiento de todo esto es casi sólo un ritual entre nosotros los teólogos, por las muchas veces que lo hemos repetido y comentado y por eso no voy a demorarme más en aquellas polémicas. Al fin y al cabo no es la mirada al pasado lo que aquí nos reúne, sino el deseo de situarnos mejor en los debates presentes.

Para contribuir a ello desde la teología quiero empezar tipificando brevemente algunas posiciones características que mantienen los cristianos de mayorías no especialmente formadas. Pienso que esas posiciones constituyen un transformando que explica contextualmente algunos rasgos de interés en el actual pensar teológico sobre los orígenes.

En segundo lugar me voy a referir a las posiciones que ha ido tomando la dogmática católica durante los últimos 50 años en las cuestiones relacionadas con el evolucionismo.

A continuación esbozaré un balance de esas posiciones, dirigido a complementarlas, que está abriéndose en los últimos cuatro o cinco años.

Y en fin, para terminar, enumeraré algunas cuestiones que me parecen pendientes de un estudio y tratamiento por ahora apenas iniciado.

## I

En cuanto a las posiciones más características que se mantienen entre los cristianos *no* especialmente formados a propósito de los orígenes del hombre, saben VV. perfectamente que abarcan una gama muy amplia, desde sectores que rechazan el evolucionismo como impío, contando desde luego con una franja que no se preocupa en absoluto de plantearse cuestiones sobre el tema, hasta grupos en quienes han penetrado las ideas de Teilhard de Chardin y asumen con entusiasmo el evolucionismo, viendo en ello un signo de la capacidad de su fe para convivir con la ciencia y la modernidad.

Lo que ahora nos interesa no es tanto constatar la existencia de esas posiciones sino evaluar los efectos contextuales que ellos tienen sobre la reflexión teológica relativa a la creación y a los orígenes del hombre.

Pues bien: la existencia entre los creyentes de las tres posiciones nombradas hace presente a los teólogos antes que nada la quiebra cultural de la idea de un cristianismo monolítico. Ya no trabajamos por tanto con ese supuesto.

Tal vez ese cristianismo monolítico nunca existió en la realidad, pero al menos en imagen sí existía y tanto las jerarquías eclesiásticas como los creyentes y sus críticas se pronunciaban predominantemente desde él. Hoy la cosa no es así en lo referente al debate sobre los orígenes del hombre y cuando los teólogos tratamos el tema sabemos que hay modos distintos de opinar y evaluar los hechos. Naturalmente esto vale también para lo que hoy aportaré yo aquí, y en parte por eso he querido empezar intentando una descripción del contexto de opiniones y no estableciendo unas tesis doctrinales, a las que me referiré más adelante.

El caso es que esta ruptura de la exigencia de unanimidad monolítica es algo con lo que el cristianismo «de a pie» va contando con bastante naturalidad, aunque quizás sea cosa que pasa más desapercibida a los críticos externos del cristianismo que no han vivido los cambios internos experimentados durante los últimos 50 años. Esta distensión interna del ambiente de opiniones nos da a los teólogos, por así decirlo, un mayor espacio de maniobra.

Pero fijémonos un poco más, volviendo a nuestro tema, en esa ancha franja de cristianos para los cuales la cuestión de los orígenes del hombre no resulta religiosamente relevante. Dos rasgos se marcarían especialmente en las actitudes de este ancho grupo de opinión, el cual según creo abarcaría a la mayoría de los creyentes: primero, que vive en un horizonte cultural en el que el evolucionismo, como lectura científicamente aceptada de los orígenes del hombre, se ha desligado completamente de las connotaciones de incompatibilidad con la fe que tuvo en siglo pasado y principios de éste; segundo, que paradójicamente constituyen un grupo creyente casi del todo ajeno a los esfuerzos realizados por las iglesias para poder aceptar el evolucionismo sin temor de un detrimento de la fe. Muy al contrario: en diversos temas como la interpretación de la biblia, el pecado original y el reconocimiento de Dios creador, mantiene este grupo aquellas antiguas formas de comprensión que ocasionaron los choques iniciales de la jerarquía eclesiástica con Darwin. Pero los mantienen generalmente sin que esto les lleve a los mismos conflictos ni a actitudes fundamentalistas.

Esto puede parecer algo extraño, pero si lo miramos desde enfoques de sociología del conocimiento nos descubre un fenómeno cultural que no puede sino hacerse sentir en las investigaciones y pronunciamientos teológicos.

A saber: culturalmente se habría producido un desplazamiento del peso o importancia de los significados colectivamente atribuidos en nuestro mundo occidental a las explicaciones de los convencimientos religiosos, como también a las explicaciones de las constataciones científicas. Este peso tendrían que llevarlo ahora directamente sobre sí los especialistas o expertos, remitiéndose a ellos normalmente el conjunto de la sociedad o de los grupos de opinión, a los que competiría de todas formas el reconocer y legitimar a dichos expertos.

Este desplazamiento se derivaría de un reconocimiento socialmente muy compartido de que tanto la teología como la ciencia son elaboraciones de una profesionalidad difícil, las cuales sobre todo en estos tiempos están constantemente planteándose nuevos problemas; pero precisamente por esto estarían también rehaciendo sin cesar sus conceptos y razonamientos de un modo sutil, poco transparente para los menos iniciados.

Por causa de ese desplazamiento la necesidad de encontrar coherencia entre explicaciones teológicas y explicaciones científicas no se experimenta por amplios sectores como una necesidad intelectual inmediata y propia, sino como exigencia de una tarea de aproximación y diálogo entre aquellos expertos a los que se les reconoce merecer verdadera autoridad, entre cuyas cualidades se considera imprescindible una modernidad abierta al diálogo y libre de intolerancias.

Las mayorías pues no valoran a los pronunciamientos particulares de la ciencia por una especie de sacralización beata de los contenidos que enuncian, cuya fundamentación se reconoce como difícil de contrastarse y aún comprenderse por los no especializados; valoran lo científico por las consecuencias que tiene para el desarrollo de la sociedad y por los recursos que maneja. Y algo parecido ocurre con los creyentes no especialmente formados a los que nos estamos refiriendo: mantienen una cierta adhesión a sus creencias e iglesias tradicionales aunque no se expliquen bien esas creencias y el modo como ellas se compaginan con la cultura contemporánea. Y es que lo que valoran en sus creencias y les hace mantenerlas no son los detalles precisos, es aquello que en el conjunto de esas creencias les parece válido para organizar su vida, global e intuitivamente percibido en la contribución existencial que juzgan les aporta la religión y en el peso y significado de las iglesias en la sociedad.

Esta mentalidad ha contribuido a que hoy los profesionales de la teología no busquemos solucionar con la misma prisa y ansiedad que antaño lo que en las conclusiones científicas puede causarnos dificultad. Ello ha favorecido en los últimos decenios a una evolución más equilibrada de la dogmática de la creación y un examen de ella es lo que me proponía hacer en la segunda parte de esta exposición. Tendré en cuenta principalmente el tema de Dios como creador, pero naturalmente este capítulo de la teología no se expone sin relacionarlo con otros dos estrechamente conectados con él: el de la interpretación de los pronunciamientos bíblicos sobre la creación y el de la dotación de cada individuo humano con un alma espiritual que tradicionalmente se ha pensado provenir inmediatamente de Dios. Todavía añadiré además otras reflexiones sobre el llamado pecado original, puesto que la comprensión de éste no puede sino estar íntimamente entrelazada con la comprensión de los orígenes de la humanidad.

## II

Metodológicamente conviene que atendamos primero al cambio que se ha operado en la comprensión de los relatos bíblicos de los orígenes, porque sin ese cambio hubieran sido imposibles las demás innovaciones teológicas.

En efecto: sabemos que la biblia en su presentación milenaria comienza con una solemne narración de la creación del mundo, en la cual se presenta el surgimiento de éste como una obra de palabras imperativas de Dios y de sólo ellas. Además ese surgimiento se da por consumado en seis días, tras los cuales están concluidos «el cielo, la tierra y toda la muchedumbre de cosas que encontramos en ellos». Hace siglo y medio se daba por supuesto que la aceptación del carácter revelado de esta narración era totalmente incompatible con un orden de los seres que proviniera del desarrollo evolutivo de los mismos seres y no de las omnipotentes decisiones de Dios originadoras de las distintas especies. Recordáis la estructura de estos párrafos majestuosos y lapidarios:

«En el principio creó Elohim el cielo y la tierra. Pero la tierra estaba desierta y vacía, las tinieblas cubrían los abismos y el espíritu de Dios se cernía sobre las aguas.»

Saben VV. cómo a continuación van enumerándose las obras de Dios de los cinco días siguientes y cómo en la narración del sexto se introduce una especie de parada o de liberación que media entre la creación de los animales y la creación del hombre:

«Dijo Dios: ‘Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza y domine sobre los peces del mar, los pájaros del cielo, los ganados, todas las bestias salvajes y todos los bichos que se arrastran sobre la tierra’.»  
«Dios creó entonces el hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, al hombre y a la mujer creó.»

Estas majestuosas palabras eran las que se encontraban contradictorias con el evolucionismo en los ambientes cristianos del siglo XIX y los creyentes veían en el abandono de la fidelidad literal a su contenido el peligro de quedarse religiosamente sin conexión con lo divino y antropológicamente en el nivel de los animales. La literalidad en consecuencia se mantiene a toda costa de momento, más por oscuros impulsos emocionales que por un pensar lúcido.

Este literalismo bíblico era el primer obstáculo que se oponía en la enseñanza católica a todo replanteamiento del tema del origen de nuestra especie y hay que reconocer que tal obstáculo de hecho sólo se superó por dos clases de avances realizados al margen de él: por la apertura del catolicismo a los ambientes culturales y científicos que se va haciendo sentir desde León XIII y por la atención al estilo de investigación bíblica menos atado a lo confesional que había ido tomando progresivamente fuerza, sobre todo en las universidades alemanas.

Con estos avances caerá la primera barrera que se oponía a una reconsideración teológica de la creación del hombre. Se reconoce primero que ni los días de que habla el Génesis tienen por que ser espacios de tiempo de 24 horas, ni el barro de que Dios forma a Adán tiene por qué ser una masa terrosa inanimada; pueden por tanto haber ido apareciendo las especies en

el transcurso de milenios y haberse originado corporalmente la especie humana a partir de organismos animales. Pero esto es todavía muy elemental: pronto se reconocerá, yendo mucho más a fondo, que la forma literaria del pasaje, relativamente parecida a otros mitos cosmogónicos del medio oriente, puede constituir simplemente un cañamazo cultural en el que se transmite, mediante esquemas conceptuales del contexto histórico, una revelación religiosa mucho más básica: la del señorío del Dios de Israel sobre el universo, así como la dependencia constitutiva de éste con respecto a la divinidad.

Hoy esta última interpretación se comparte prácticamente por todos los que desempeñan en la iglesia católica la función oficial de enseñar. También por cierto el reconocimiento de que el pasaje sobre la creación por nosotros recordado no es en el conjunto de la religión bíblica uno de los más antiguos o más básicos, como podría parecer por el lugar que vino a ocupar en el texto recibido. Pertenecería al llamado «documento sacerdotal» que toma forma en los tiempos del destierro de babilonia y sus redactores, como la inspiración sagrada que los cristianos reconocemos en el pasaje, responderían a unos interrogantes religiosos bien concretos: a los que se planteaban cuando los creyentes judíos veían su fe puesta en cuestión por el conocimiento de otros dioses o de otras formas de culto monoteísta enraizadas en pueblos de mayor poder que ellos y de un gran esplendor cultural.

Frente a tales cuestionamientos, lo que por inspiración divina va a manifestarse en los textos sagrados es la reafirmación de la soberanía universal del Dios de Israel sobre el orden del mundo, sobre la consistencia del orden del mundo y sobre el sistema de poderes que en él juega su juego. Por su parte los autores humanos de esos textos sagrados darán cauce a la inspiración divina conforme a los recursos intelectuales y literarios con que cuentan y entre los que viven: por eso expresan la razón última del orden del mundo mediante una explanación de sus orígenes, legitimando con ello a la vez la jerarquización de los poderes que deben acatarse y la racionalidad de ese acatamiento.

Detrás pues de la narración del Génesis estaría una dinámica de manifestación de la supremacía de Dios sobre todo acontecer histórico y sobre los encuadramientos terrenos y astrales de éste, objeto de particular especulación en la cultura babilónica. Y la valoración de esta dinámica ofrecería a la investigación bíblica la orientación fundamental para deslindar en los textos lo que puede ser tenido por género literario prescindible y lo que permanecería como objeto nuclear para la confesión de la fe.

El texto bíblico por tanto, cuando presenta a Dios como creador del cielo y de la tierra, como el que funda con su palabra una constitución diferenciada y ordenada de las instancias del acontecer del mundo, estaría enseñando a los creyentes judíos, y luego también a los cristianos, a reconocer en su experiencia religiosa a una divinidad no correlativa como otra realidad más con el resto de las realidades terrenas, sino excelsamente elevada sobre ellas; no sujeta y condicionada por estas últimas sino soberanamente dominadora y últimamente determinadora de todo.

Contando con este trabajo bíblico de deslinde e interpretación, ha ido la dogmática reformulando a lo largo de este siglo su comprensión de la idea de creación, más bien subrayando rasgos de ella dispersos desde siglos en la reflexión cristiana que aportando radicales innovaciones. De estos rasgos subrayaré aquí cuatro:

\* desplazamiento de la comprensión historizante de la narración de la creación a un contexto de acatamiento y adoración razonante.

\* desplazamiento de la implantación cosmológica de la idea de creación hacia una implantación más histórica, más vinculada con la visión de un Dios que conduce la historia.

\* reforzamiento de la vinculación de la idea de creación con la experiencia religiosa normativa de lo cristiano.

\* revalorización de la idea de creación en Cristo y de la aproximación cristológica al tema de la creación, propias del Nuevo Testamento.

El primero de los aspectos nombrados, o sea la lectura de la fe de la creación hecha con una perspectiva menos historizante, ha tenido para la dogmática una gran importancia. Porque la renuncia a insistir en que las Escrituras ofrecían una especie de reportaje revelado sobre la forma como se habían desarrollado los acontecimientos que fundaron el mundo se ha compensado con la inisistencia en aclarar cómo el texto aporta a los creyentes una referencia última a Dios del presente del universo y de la humanidad.

Se ensayaron diversas formas de exponer esta alternativa a la comprensión historizante, pero finalmente lo que ha venido a resultar preponderante en la enseñanza católica ha sido enfocar el texto como una pieza de «etiología histórica» según la terminología creada por K. Rahner. Al enfocar así el texto quiere entenderse que la información bíblica sobre los orígenes no se ha obtenido por una revelación «directa» de lo que pasó, sino que más bien los autores sagrados se han remontado al comienzo del mundo desde la situación concreta en que vivieron. Su experiencia religiosa habría estado marcada, de una parte, por la confianza en la bondad y poder de Dios; de otra parte por el reconocimiento de la presencia en el mundo, y en especial en el pueblo de Israel, del mal y del pecado. Han tratado de encontrar la causa de esta visión ambigua remontándose a los comienzos del mundo. Y no han podido sino concluir, bajo la luz de la inspiración divina, que todo bien y lo bueno se deriva últimamente de la acción fundante y las bendiciones originarias de Dios, mientras que los males no podrían sino seguirse de un obrar humano que desde el principio habría roto la relación de armonía con el creador.

Rahner precisa aún más: esta «etiología» no sería «mitológica»; no se pretendería con ella representar simbólicamente la causa de lo que existe, mostrar de modo más o menos plástico la realidad presente de modo que todos puedan reconocerse en ella. Se querría algo más: inferir de la situación actual una acción pretérita en la que se ve la causa del estado presente. El modo de representarse literariamente esta causa se toma de la cultura ambiental, pero ello no quiere decir que no se exprese una realidad del pasado cuyos efectos perduran.

Este enfoque no sólo elimina de raíz los problemas que pudiera representar la armonización de la fe con los datos que en épocas posteriores ha aportado o podría aportar la ciencia, es que además recupera para la fe de la creación el lugar meditativo o contemplativo que le corresponde. En vez de enmarcarla como una respuesta de cierta mecánica causal a una indagación cosmológica sobre el ser y el orden de las cosas, la enmarca como actual reconocimiento de una dependencia trascendente al ser del universo con respecto al ser divino, propuesta a quien busca sentido en el mundo desde el

sobrecogimiento en que le sumen el misterio de la existencia y la tentación del mal.

De otro modo podríamos significar lo mismo si dijéramos que en el nuevo enfoque la fe de la creación adquiere su sentido pleno en una experiencia de adoración de la divinidad, a la cual se reconoce como fuente del bien y del ser, en vez de adquirir ese sentido por resolver una indagación perpleja relativa a la finitud y al orden del mundo. En relación con ello podemos también comprender con nueva luz la profunda expresión de Zubiri según el cual todo el mundo es una forma de la vida de Dios «ad extra».

Consecuentemente con este enfoque la teología de nuestro siglo ha insistido en aclarar las relaciones que vinculan a la fe en la creación con la fe en la conducción de la historia por Dios.

De un modo más radical han reivindicado esta vinculación los teólogos para quienes la fe de Israel es en su totalidad la fe en el Dios de su historia y de la historia. Estos teólogos hacen notar que la religión judía existió por cientos de años sin plantearse el tema de la creación y que tampoco aludían a él los credos que siguieron usándose después de asumidos los relatos del Génesis. Con ello se mostraría que en realidad la fe bíblica en la creación constituye sólo un paso del proceso por el cual Israel pasó a considerar de modo universal y monoteísta a su Dios de la alianza y de la historia, a quien antes habría entendido de modo simplemente nacionalista. Pero antes como después ese Dios habría sido el Dios de Abraham y el Dios del éxodo de Egipto: un Dios que no ordena nada al pueblo ni establece relación alguna con él en virtud del hecho de que todo cuanto existe es creación suya, sino únicamente sobre la base de las acciones salvadoras que se siguieron de la elección de Abraham y de las promesas hechas a él, principalmente de las acciones relativas a la liberación del poder egipcio.

Cuando el horizonte de rememoración de estas acciones salvadoras, fundantes de la religiosidad judía, se ensancha hacia las dimensiones de la totalidad de la historia y hacia la consideración del escenario del mundo en el cual tiene lugar la salvación, entonces la antigua fe en el Dios de la historia se extiende a creer en que el poder de ese Dios debe alcanzar a mantener sus promesas gracias a dominar sobre todo lo creado. La fe en la creación se asume como el prólogo necesario de la fe de la alianza, pero se dirige al mismo Dios cercano, vivido en la historia del pueblo, cuando ahora le reconoce trascendente por confesarle creador.

Esto es muy característico del modo como se comprende la creación en la teología actual. No se concibe a este dogma como un pronunciamiento separable del dogma de la salvación, porque se entiende que la perspectiva de la salvación, y de una salvación experimentada en la historia de la comunidad creyente, es la única que permite comprender de manera correcta el ser del creador y la dinámica de la acción creadora.

Los teólogos que actualmente no gustan de identificarse plenamente con los puntos de vista descritos, llegan de todas formas a conclusiones muy parecidas. Mantienen que la valoración creyente de las promesas, de la elección de Abraham y de la alianza, así como también de la intervención divina en la salida de Egipto, presupone ya un reconocimiento de Dios como Ser Supremo y Creador, lo cual por lo demás habría sido una creencia muy extendida por aquella época en el Oriente Medio. Aunque ese reconocimiento todavía no se analice por los judíos ni se incluya en sus fórmulas credales,

él estaría desde el principio presente en la religiosidad de Israel como contenido relativamente autónomo y no sería una mera explicitación posterior de la fe de la alianza.

No aceptan pues que la fe de la creación haya sido entre los judíos el prólogo necesitado en una época tardía por la fe de la alianza, pero sin embargo llegan, como hace un momento anticipáramos, a conclusiones sobre la fe en la creación muy parecidas a las de sus oponentes. No queriendo tomar a ésta como subordinada a la fe en la salvación, tampoco quieren entenderla en discontinuidad con ella y por tanto no aceptan que Dios se constituya en Señor de todos los hombres por la creación y en Señor de los judíos y cristianos por su acción salvadora. Creación y salvación serían dos aspectos distintos de un obrar divino único en el cual Dios manifiesta su ser y realiza sus designios, manifestados desde el principio como llenos de bondad. Ninguno de los dos aspectos se entendería correctamente si se separara del otro.

Digamos, para resumir, que las tendencias más generalizadas en la teología de hoy coinciden en demandar que la comprensión de la confesión dogmática de Dios Creador se ilumine a la luz de la fe en la salvación. Esto inmediatamente implica la exigencia de un acceso específico al debate intracristiano sobre el reconocimiento de la presencia y actuación de Dios en los orígenes del hombre: no se accedería a ese debate desde el lugar apropiado si se entra en él sin estar uno afectado, al menos imaginativamente, por experiencias comunitarias de salvación. En cuanto a la contextualización apropiada para un debate mantenido hacia afuera de los ámbitos cristianos, si es que esa otra contextualización apropiada existe y no tiene razón Wittgenstein al considerar dudosa la posibilidad de tales intentos, sería una contextualización en la que figurara la trayectoria histórica de la fe en la creación y no meramente los componentes nocionales reificados de ésta.

No me detendré en desentrañar la forma como la actual dogmática de la creación refuerza los vínculos por los que se enlaza la idea de que el mundo está creado por Dios con la clase de experiencia religiosa que es normativa para los cristianos. Porque en defecto normativo es para los cristianos el vivir por sí mismos o asumir por identificación con otros creyentes, una experiencia del mundo que pueda descifrar a Dios como Padre, e invocarle como Padre, en continuidad con Jesús. Desde una tal experiencia del mundo es desde donde obviamente se reconocería que Dios es creador y qué es lo que significa su acción creadora. Pero también es verdad que, desde la conciencia de nuestro deficiente reconocimiento de Dios como Padre de Jesús y nuestro padre, podemos conjeturar cuánto nos separa de comprender bien lo que significa que Dios es nuestro creador y Señor.

Con esto me he situado ya en el último punto que quería tratar a propósito de los desarrollos actuales de la teología de la creación: la forma como este contenido se hace presente en el Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento retoma la fe veterotestamentaria en la creación, a la que se hace referencia por lo menos en 44 ocasiones. De estas referencias, la mayoría, en concreto 36, enlazan la idea de creación con la de una conducción de la historia por Dios. Predomina por tanto muy fuertemente la mentalidad de unir creación con salvación que habíamos hallado ser característica en el Antiguo Testamento. Pero naturalmente lo característico del Nuevo va a ser la reconsideración de toda la obra creadora de Dios a la luz de lo ocurrido con Jesús.



Nos podemos representar la lógica de esta reconsideración escalonándola en cuatro pasos, aunque naturalmente eso no signifique que los primeros creyentes recorrieran esos pasos uno a uno y por separado.

En primer lugar estaría la recepción por las comunidades cristianas del tratamiento de Padre, Abba, con que Jesús se había dirigido a Dios. Es un tratamiento que conjuga en una cercanía tan estrecha como apenas es posible imaginar las representaciones de Dios como cercano, como supremo conductor y fundador de la historia y como absolutamente trascendente. Esos tres aspectos están en las palabras atribuidas a Jesús por el Evangelio según San Mateo en el cap. 11 v. 25:

«Yo te bendigo, Padre, Señor del Cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y las ha revelado a los pequeños.»

El *Sitz im Leben* o contexto de incidencia de este texto ya vemos que implica a una comunidad en la cual se reconoce el señorío trascendente de Dios; pero un señorío tan cercano como el que se hace presente en la palabra Padre, Abba, de Jesús, y en la conciencia de unos creyentes convencidos de que el máximo de la salvación en la historia converge hacia la pequeñez de su iglesia.

Esa cercanía del poder trascendente y creador de Dios se contempla como cercana desde otra perspectiva: desde la fe de la resurrección entendida como garantía del cumplimiento de las promesas del AT. San Pablo lo recuerda de diversas maneras, particularmente en el cap. 4 de la carta a los Romanos: el Dios de las promesas hechas a Abraham y cumplidas en Jesús es el que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean. Aquel poder primordial ha vuelto pues a hacerse presente y a manifestarse especialmente actuante en la resurrección de Jesucristo.

Pero ese poder, reconocido como rector de la historia, se hace más presente aún en la experiencia de fe y salvación de la comunidad cristiana. Con solemnes palabras formula esta experiencia la segunda carta a los Corintios:

«El mismo Dios que dijo desde las tinieblas 'brille la luz', es el que ha hecho brillar la luz en nosotros para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que se manifiesta en Jesucristo.»

La transformación obrada mediante la fe en los ánimos y vida de los creyentes, por el poder de Dios, se tiene en seguida en las jóvenes comunidades por algo tan grande que Pablo no duda en atribuirle el nombre de «creación nueva»<sup>1</sup>. Condensa así una percepción de la cosa que existe en tradiciones tan distintas como las subyacentes a la carta de Santiago, a los escritos de Juan o la redacción de la primera carta de Pedro<sup>2</sup>.

Finalmente ese reencuentro con la altura excelsa del poder creador de Dios que han creído vivir los primeros creyentes por mediación de Jesús, les lleva a situar a Jesús en el origen y centro de la creatividad misma de Dios. No solamente el acercamiento presente de ese poder creativo se mirará como realizado en Cristo: todo obrar salvador y el mismo obrar primordial de los

<sup>1</sup> Galatas 6, 15.

<sup>2</sup> Santiago 1, 18; Juan 1, 12 s.; 1 Pedro 1, 23.

orígenes se reconocerá por las cartas a los Corintios, a los Colosenses, y a los Hebreos, y también por el Evangelio de Juan, como cumplido con vistas a Cristo y por Cristo<sup>3</sup>. Cuando en el tiempo subsiguiente se desarrolle analíticamente una teología de la Trinidad los materiales neotestamentarios estarán disponibles para descifrar en Jesús, acatado como Hijo Eterno de Dios, el ser mismo de aquel en quien culminará un mundo hecho desde el principio por su mediación y que camina hacia El.

Todo esto se ha reactualizado en los últimos 50 años de teología de la creación y resulta curioso apreciar de una parte lo antiguo y tradicional que es, y de otra parte el olvido en que estuvo cuando se discutía con más ardor sobre la compatibilidad entre la fe de la creación y la visión evolucionista de los orígenes del hombre. Sin este olvido, ¿cómo hubiera querido insistirse en una comprensión de la acción creadora de Dios que contrapusiera conflictivamente a ésta con la dinámica causal de las fuerzas terrenas? ¿Y cómo se habría pretendido esclarecer la correcta noción cristiana de creación prescindiendo de la reconstrucción y la refundación religiosa de esta idea que tiene lugar por la recepción de la fe en Jesucristo?

Otras aportaciones de los últimos 50 años de reflexión teológica sobre la creación podríamos recordar aquí, pero pienso que las resumidas son las más importantes. En ellas se esboza una noción de creación mucho más transcendente que la tenida en cuenta cuando las clásicas discusiones habidas entre teólogos tradicionales y partidarios del darwinismo. Pero al atravesar este cambio nocional el dogma de la creación divina amenaza con convertirse en algo sumamente difuso, en algo que los convencimientos religiosos pueden aplicar a cualquier cosa en cualquier momento. Y sin embargo los creyentes que se opusieron al evolucionismo habían sacado a luz diversos materiales de las fuentes de la revelación, según los cuales la aparición del hombre entre los otros seres de la tierra se relacionaba con una especial intervención de Dios.

Esta intervención especial de Dios es la que querían asegurar los que se oponían a una proveniencia evolutiva de la especie humana, a partir de una rama ancestral de antropoides. Dicha intervención de Dios la encontraban básicamente documentada en los detalles con que las narraciones bíblicas de los orígenes diferencian estructuralmente la creación del hombre. En el relato sacerdotal, al que antes nos referimos, marcando una pausa como deliberativa en la acción de la divinidad antes de que ésta se ocupe del hombre, y también designando a éste como imagen y semejanza de Dios. En el realto yahwista, cuyo examen detenido hubimos de omitir por falta de espacio, indicando a propósito de sólo la creación del hombre que Dios insufló en las narices de este espíritu de vida, después de moldearlo con barro de la tierra.

Efectivamente no puede dudarse de que la presencia de estos detalles estructura en los textos bíblicos un mensaje en el cual la existencia humana se presenta como fundada de una manera más especialmente divina que la existente de los demás seres. Por eso se insistió tanto tiempo en mantener una discontinuidad de la aparición del hombre con respecto a cualquier posible línea evolutiva que pudiera vincular a otras especies vivientes. Para concretar esta discontinuidad es por lo que se insistió en que el hombre está directa e inmediatamente creado por Dios, viendo una oposición entre esta

---

<sup>3</sup> 1 Corintios 8, 6; 2 Corintios 3, 17; Colosenses 1, 15-20; Hebreos 1, 2 s.; Juan 1, 3-10.

inmediación de creación y la génesis evolutiva. Pero este razonamiento, tras la reformulación del concepto de creación que hemos considerado, pierde toda su significación. Porque según esa reformulación no hay ni puede haber menos cercanía a la acción divina en los seres que se derivan de ella interviniendo las causas segundas, que en aquellos otros que pudieran derivarse de Dios sin tal intervención.

Otro modo de concretar la especial relación con lo divino que habría distinguido a los orígenes del hombre es el que utilizó Pío XII en su Encíclica *Humani Generis*. Esta ponía en la creación del alma espiritual la singularidad de la acción divina interviniente en los orígenes del hombre. Recogía por tanto la imagen del relato yahwista de la creación, el cual presenta a Dios infundiendo en el barro del hombre un espíritu que le hace vivir.

Digamos marginalmente que ese espíritu o hábito de vida que Dios insufla en el hombre no necesitaría según el vocabulario del texto bíblico original, identificarse con lo que nosotros llamaríamos alma espiritual o espíritu. La palabra con que se designa es *neshamá*, que significa fuerza vital o soplo de Dios capaz de dar vida, pero también de castigar. No es portanto filológicamente correcto leer en el texto bíblico la revelación de que una acción especial de Dios infunde en el organismo humano un alma espiritual, aunque esa lectura pueda concordar muy bien con algunas filosofías del alma (en particular con aquellas según las cuales ésta solamente puede acceder a la existencia por una creación *ex nihilo*, y consecuentemente por una intervención inmediata de Dios).

Una filosofía de esta clase tenía sin duda en su mente Pío XII cuando afirmó en el lugar citado que «la fe católica nos manda sostener que las almas de los hombres son creadas inmediatamente por Dios». Este texto, contra lo que de una lectura excesivamente rápida podría sacarse, no quiere decir que la creación directa de las almas espirituales sea cosa de fe, sino que hay algo, otro contenido de la fe católica, que para su mantenimiento demandaría la creación de las almas. ¿Cuál sería ese contenido?

El contexto parece indicar que se trata de la dignidad humana revelada, singular por comparación con todo el resto de los vivientes de la tierra, caracterizada por una cercanía a Dios cualitativamente diversa de la que podemos reconocer en esos otros vivientes<sup>4</sup>.

Pero según el parecer hoy común y autorizado de muchos teólogos no solamente no demanda ese contenido el sostenimiento de la creación inmediata de las almas por Dios, sino que con tal sostenimiento la singularidad de la relación del hombre con Dios no queda bien fundada ni por la inmediatez de la acción creadora aducida ni por la referencia al alma de esa acción creadora.

Se dice que la pura inmediatez de la creación del alma por una acción divina no justificaría la singularidad especial de la relación del hombre con su hacedor, porque en esa acción no podría ser la cercanía de la divinidad mayor que la que siempre se está dando, primero en la dependencia absoluta con respecto a Dios de todo cuanto existe y segundo en la creación continuada del mundo hoy generalmente afirmada por la dogmática. Tampoco quedaría bien fundada la especial relación Dios-Hombre por el hecho de que el

---

<sup>4</sup> J. Ladaria «Antropología Teológica» (Universidad Comillas y Universidad Gregoriana, Madrid y Roma, 1983), pág. 131-134.

alma o componente espiritual del hombre dejara de estar relacionado con la evolución de los otros vivientes, para conectarse exclusivamente con la creatividad de Dios. Eso se considera que daría preeminencia al alma, no al hombre, y podría llevar a un dualismo craso o a colocar el cuerpo en clara situación de inferioridad.

A lo que en consencuencia viene a inclinarse hoy la enseñanza de la dogmática es a desvincular la cuestión del origen del principio espiritual que nos constituiría, la cual se remite al ámbito filosófico, y la cuestión de la singular religación con el orden divino que las fuentes bíblicas atribuirían a los orígenes mismos de nuestra condición humana. En cuanto a dicha religación lo que se subraya es que, dependiendo absolutamente de Dios todo cuanto existe, siendo todo en este sentido creación de la nada, es Dios quien ha querido que el mundo sea así y que la evolución se haya producido como se ha producido, en orden a llamar al hombre a la comunicación con El. En esto último es donde habría una intervención divina que ni procede ni puede proceder de la evolución y que da cuenta de la religación singular del orden de lo humano con la divinidad. Se trata de una llamada a la participación inmediata en la vida divina la cual presupone indudablemente un ser dotado de determinadas cualidades, pero es esa llamada la que últimamente funda en nosotros dimensiones transcendentales y una posición singular en medio de la totalidad de lo creado.

Esto salvaría la novedad teológicamente significada por las fuentes bíblicas en lo relativo a la aparición del hombre, pero una novedad que a los ojos humanos podría darse sin ruptura, es decir, sin una intervención de Dios que necesitara atravesarse en el decurso de los procesos naturales, como mezclándose con ellos en acciones de un mismo nivel.

Otro capítulo de la dogmática que se relaciona con el tema de los orígenes del hombre es el del llamado pecado original. No puedo extenderme mucho en recordar la centralidad que dicho pecado original había venido adquiriendo en la comprensión de lo cristiano; desde el bautismo hasta la salvación y redención por Jesucristo; desde las imágenes de la devoción mariana hasta la comprensión de los terribles males y limitaciones que encontramos en el mundo —para no hablar de lo mucho que contribuyó a marcar las diferencias entre católicos y protestantes. Lo cierto es que el pecado original había venido a convertirse en un dogma enormemente importante, a pesar de que ni todas las partes del AT cuenta por igual con él, ni se refirieron directamente a él los evangelistas cuando compendieron lo que les parecía más importante referir acerca de lo sucedido con Jesús.

VV. saben que uno de los problemas teológicos suscitados por la concepción evolucionista de los orígenes del hombre fue la incompatibilidad que se encontraba entre aquella y los desarrollos dogmáticos relativos al pecado original. Las intrincadas ramificaciones de esos desarrollos todo a lo largo de la tradición cristiana fundada en lo irrenunciable de esas doctrinas, reconsideración que por lo demás venía haciéndose desde muchas otras perspectivas y no solamente desde los cuestionamientos planteados por el evolucionismo.

Las controversias sobre el asunto no han escaseado y todavía duran, pero hoy se puede decir que para la mayoría de los enseñantes en España se ha llegado en esto a unas conclusiones, en relación con las cuales las posiciones evolucionistas no constituyen problema. Conforme a dichas conclusio-

nes y supuesta la lectura de los pasajes bíblicos sobre los orígenes a que más arriba nos hemos referido, el núcleo de lo revelado sobre el pecado original sería la enseñanza de que el mal moral de los humanos y todos los otros males que con él podrían relacionarse no proceden de la naturaleza ni por supuesto del Creador, sino de una deformidad muy primordial en que habían incurrido culpablemente con su conducta unos seres humanos primitivos; por razón de esa conducta la estructura misma de los estilos humanos de interacción habría quedado desde entonces viciada. En esa estructura nos enredaríamos posteriormente sus sucesores sin poder evitarlo, y así nos afectaría aquel mal moral inicial a todos sin excepción, por el mero hecho de venir a la vida en el sistema de relaciones establecido desde entonces. De aquí que no raras veces se hable en la actualidad de pecado estructural en vez de hablarse de pecado original.

No pertenece a este contexto el bajar a más detalles sobre el asunto y termino por tanto esta parte, referente a la enseñanza actual de los contenidos dogmáticos que se relacionan con los orígenes del hombre. Tomándola en conjunto resalta el grado de desactivación de los antiguos conflictos al que se ha llegado en el tratamiento teológico de los temas. Paso pues a la siguiente parte de mi conferencia, en que quería ocuparme de la valoración no del todo positiva de esos resultados que empieza a hacerse sentir en el campo de las relaciones teología-ciencia.

### III

Es cierto que la mayoría de los teólogos nos sentimos satisfechos de que la teología haya sido capaz de superar unos estilos de cerrazón e intolerancia que no podían sino dañarla. Pero sin querer volver de ninguna manera a esa cerrazón intolerante, no han dejado de levantarse voces que se preguntan si la teología, al tratar de los orígenes, no está incurriendo en cierta abdicación de responsabilidades o abandono de un campo que estaría en el deber de trabajar.

Representativos de este cuestionamiento serían, por el lado de la historia de la ciencia, Toulmin, y por el lado de la dedicación teológica Pannenberg.

A Toulmin es la consideración de la historia de la ciencia lo que le lleva a deplorar la dispersión desequilibrada y amoral del desarrollo contemporáneo del saber, en el cual ve un hecho perjudicial para la sociedad y para las ciencias mismas. En orden a remediarlo considera que es necesaria una visión de conjunto mediante la cual podamos concebir el lugar donde estamos con respecto al todo, cómo situarnos activamente frente al orden de las cosas y qué posibilidades tenemos de encontrar sentido en el conjunto de nuestros saberes.

Aquí es donde encuentra él que la teología debe tomar sus responsabilidades. De hecho constata que cuando ha existido un orden unitario en los saberes ha sido gracias a una captación compartida del universo como totalidad, derivada de ideas religiosas y está convencido que esto no puede aportar ninguna superciencia, porque ella, por lo mismo de ser ciencia, sería una especialización más aunque quisiera tratar del todo. Por otra parte mantiene también que la separación conflictiva entre teología y ciencias fue en occidente una incidencia no-necesaria, cuyas causas han desaparecido, y que

ha llegado la hora de volver a un diálogo inspirador y beneficioso para ambas partes.

Si hubiera lugar resultaría de mucho interés pormenorizar los análisis históricos de Toulmin, cuyos hitos más salientes se refieren a:

1. la casual relevancia que tuvo la astronomía en la elaboración inicial de la moderna imagen científica del mundo;
2. el lugar sistemático que ocupó el principio cartesiano y newtoniano de inercia para la intauración de un mecanicismo duro;
3. la ilusión epistemológica de que el científico podía ser un observador desimplicado de aquello que observaba.

Desaparecidos estos obstáculos no tendrían razón de ser las viejas suspicacias y la nueva colaboración entre la investigación científica y alguna nueva forma de cosmología religiosa estaría más que recomendada por las razones arriba referidas<sup>5</sup>.

Pannenberg por su parte, desde su dedicación teológica, se opone a un estilo de teología que acepte la irrelevancia de la religión para la ciencia y de la ciencia para la religión. Le parece que eso se corresponde con una privatización indebida de lo cristiano, con la aceptación de que puede haber dos campos incomunicados de verdades y con una disociación esquizofrénica de la mente y los hombres. Con Toulmin, cuyos análisis en buena parte retoma, coincide en atribuir gran importancia a la historia de la ciencia para despejar las sospechas que podría aún suscitar una teología decidida a hacer presentes los convencimientos religiosos en el campo científico<sup>6</sup>.

En cuanto a los orígenes del universo y del hombre Pannenberg cree que los creyentes ante todo debemos intentar valernos de conceptos y términos científicamente significativos, los cuales incidirían sobre la imagen del mundo latente y transmitida al hablar de esos orígenes. Entonces es cuando podría llegarse en el tema a un debate fructífero.

Clave para él es sobrepasar la neutralización de los actuales pronunciamientos teológicos y reconocer que afirmar la creación del mundo implica científicamente aceptar la contingencia del inicio del universo, así como de los procesos de la historia, tanto natural como social y humana.

En relación con ello desarrolla cuidadosamente las dimensiones global, local y nomológica del tema científico de la contingencia cuyo reconocimiento y elaboración se demandaría a las ciencias por la visión creyente del mundo, particularmente a las ciencias relacionadas con los orígenes del hombre y del universo.

Efectivamente pienso que esto es así. Por mucho que se neutralice la posibilidad de encontrar conflictos entre la acción de Dios y los procesos del mundo, la fe en la soberanía y cercanía de Dios se convierte en una vaciedad si dichos procesos no sólo funcionan a nuestros ojos como si Dios no existiera, sino que cierran todo intersticio por donde pudieran hacerse presentes la libertad y la bondad de Dios.

En cuanto a la contingencia global del mundo el teólogo Robert Russell, profesor en Berkeley, ha subrayado en continuidad con Pannenberg la conve-

<sup>5</sup> Sobre todo este asunto puede consultarse D. Grant: «Science and Natural Theology Rewed» en ENCOUNTER (Indianapolis) 47 (1986), pág. 99-107.

<sup>6</sup> Sobre los puntos de vista de Pannenberg en estas cuestiones ver su artículo «The Doctrine of Creation and Modern Science» en ZYGON (Journal of Religion and Science) 23 (1988) pág. 3-21.

niencia de hacer científicamente operante el reconocimiento de que la posibilidad de aparición de la vida y del hombre suponen en nuestro sistema planetario una convergencia muy afinada de las constantes físicas más básicas: el reconocer la contingencia de ese afinamiento podría hoy canalizar lo que últimamente se nos transmite en la fe de la creación, tanto en el orden teórico como en el práctico. A saber: que el ser del hombre ni tiene un suelo definitivamente firme en las cosas del mundo, ni puede obrar sin atenerse a lo que en el mundo se ha vuelto historia por eventos contingentes<sup>7</sup>.

Pannenberg mismo ha creído necesario hacer valer en la imagen científica del mundo lo que en la fe cristiana significa que la salvación se realiza en la historia por libre disposición de Dios. Ultimamente esa convicción de la fe, según piensa Pannenberg, implica una lectura del devenir que se hace como tomando de través las zonas de claridad que se producen en nuestra comprensión de los hechos del mundo al constatar que el decurso de éstos se atiene a las leyes causales. Esa «lectura atravesada» se haría defendible si se hiciera valer que las leyes científicas describen uniformidades en los objetos a que se aplican, pero siempre contando con que el objeto al que hipotéticamente se aplican esas leyes está contingentemente dado con respecto a ellas. También haciendo valer que la aplicación de normas científicas a la explicación de procesos de la naturaleza requiere condiciones iniciales y marginales que son contingentes con respecto a las uniformidades normadas. Las explicaciones científicas aunque reconocen esas contingencias no se ocupan de ellas y precisamente el atender a ellas sería la clase de «lectura atravesada» a que antes me refería, necesaria al objeto de abrir espacio para pensar las iniciativas de Dios, y más concretamente la posibilidad de una salvación que podamos atribuirle y deberle a El, esto es, a su bondad, libertad y poder.

En mi apreciación personal estas aportaciones de Pannenberg remiten al principio epistemológico recordado por Toulmin, según el cual el sujeto que hace ciencia nunca es un observador neutral y desvinculado. Tiene su sitio en la cultura y desde ese sitio piensa. Pannenberg lo hace desde una posición cultural afectada por su cristianismo y reclama para los que comparten esa posición unas determinadas líneas de indagación sobre la forma en que se manifestarían la creaturidad y la historicidad de la existencia.

Yo creo también conveniente recordar el principio epistemológico relativo a la no neutralidad del observador científico porque dicho principio remite a una manera de situarnos hoy ante la ciencia que es diferente de la del siglo XIX. Según este principio resultaría hoy desde luego deslegitimado quien pretendiera devaluar por razones de método el compromiso creyente de aquellos que se esfuerzan por hallar espacio en los orígenes del mundo para una acción creadora de Dios. Pero todavía más: aquellas actitudes científicas que quisieran proceder enclaustradas en el ámbito de su especialidad, pretendiendo no inspirarse en ideas globales sobre el mundo, sobre la ciencia, sobre la sociedad y sobre los valores, vendrían a aparecer como mutiladas y erróneas.

De otra manera lo ha expresado J. Vidal, en un trabajo que dedica a la inescapable apertura que vincula a lo científico con lo mítico. Lo que él re-

<sup>7</sup> Ver R.J. Russell «Contingency in Physics and Cosmology», en la misma entrega de la revista antes citada, pág. 23-43.

calca es que la ciencia como elaboración intelectual, pero sobre todo como actividad social en la que intervienen factores económicos, políticos y éticos, se desintegraría con gran rapidez si sus objetivaciones rigurosas y duras no se «encamaran» en otras objetivaciones blandas, acientíficas desde luego aunque nada irracionales, que le aportan al científico un sitio en el mundo, una motivación y valoración de su quehacer, una referencia externa para sus creaciones y un repertorio de imágenes y esquemas acerca de lo posible y lo razonable<sup>8</sup>.

El afinamiento estético, pero también las concepciones metafísicas inadvertidas y desde luego las creencias religiosas están estrechamente relacionadas con este substrato de objetivaciones blandas que hacen posibles las creaciones intuitivas y la recepción social de la ciencia. Lo que hoy estaría epistemológicamente fuera de lugar serían aquellos complejos de timidez de los creyentes de hace unos años, que querían discurrir como si lo de Dios no les importara.

En este sentido y por mucho que la teología de los últimos 50 años parezca haberse neutralizado a sí misma en lo referente al debate sobre el origen del hombre, pienso que en el fondo ella no es ni puede ser neutral y que la autoneutralización constatada representa más bien una fase transitoria de autocorrección que un definitivo abandono del campo. Autocorrección en cuanto a un pasado de intervencionismo excesivo y desenfocado, pero no abandono del empeño de plantear sus preocupaciones para hacer operativa a la fe en la lectura teórica y práctica del mundo.

#### IV

Esta manera de concebir las relaciones entre la teología y el saber o saberes de los orígenes me lleva al último de los capítulos que pensaba tratar. En pocas palabras puede formularse así:

«Dado que las innovaciones de la comprensión de la biblia y de la explicación de los dogmas a que nos hemos referido, tienen poco que ver con las aportaciones histórico-antropológicas de herencia darwiniana, ¿cómo explicar que las cosas hayan sucedido así? ¿qué podría decirse con respecto a ello?»

LLamo aportaciones histórico-antropológicas de herencia darwiniana a los esbozos de la historia primitiva de los hombres que se han derivado del último siglo de trabajos de la paleontología, la arqueología prehistórica y las antropologías física, cultural y social. A mi entender lo más relevante para la teología serían en estos esbozos 4 puntos:

1. Que la existencia de la humanidad se remonta a unos tiempos incomparables más lejanos de lo que normalmente somos capaces de imaginar. Eso quiere decir que la historia de los hombres a los que podríamos llamar razonables, en el sentido actual de este término, quizá no alcanza a ser la cienmilsésima parte de la historia de la humanidad.

2. Que la aparición de la especie en la tierra, en el estado actual de nuestros conocimientos, no podemos pensarla como un acontecimiento único, si-

---

<sup>8</sup> Expone J. Vidal sus ideas, inspiradas en publicaciones francesas recientes de teoría de la ciencia, en «Aspectos d'une Mythique», publicado en H. Limet y J. Ries (eds.) «Le Mythe, son Langage et son Message» (Louvain La Neuve 1983) pág. 35-63.



no sólo como un larguísimo proceso, y un proceso de ramificaciones distancias y reencuentros marcado por mecanismos ecológicos, biológicos y quizá psicológicos poco escrutables; tal vez también por una muy especial cercanía a la muerte y al matar.

3. Que en todo caso muchísimos de los siglos de existencia de los hombres han sido tiempos de una miseria y precariedad que no podemos representarnos sino con una atroz sensación de congoja.

4. Que el acceso de la humanidad al lenguaje, a objetivaciones y símbolos, el cual sigue siendo para nosotros un enigma, debió producirse de una manera casual respecto de lo que llamamos razón, más bien marcada por mecanismos sociobiológicos que poco tienen que ver con lo que corrientemente llamamos verdad; y las huellas de ese acceso torcido a la inteligencia estarían aún hoy marcadas en nosotros.

A mi entender estos rasgos de la historia primitiva de los hombres afectan gravemente a las representaciones de Dios y de la humanidad con que se construye la comprensión del cristianismo. Este ante todo piensa en un Dios que se inclina bondadoso ante los hombres y les llama a una comunión con él por la cual se ennoblecen y dignifican. ¿Cómo compaginar estas creencias con una historia de la humanidad cuya porción inmensamente más larga apenas muestra un mínimo de posibilidades razonables de dignidad?

Pero además la gestación de los humanos en un proceso largo y múltiple de núcleos separados por distancias incommunicables, ¿no parece incoherente con la idea de una humanidad hermanada en su historia, en la cual el lugar central de Jesús responde a una unidad inicial de ser y de destino? Por mucho que la doctrina del pecado original se haya armonizado con la posibilidad del poligenismo, ¿no resulta esta armonización una solución solamente verbal cuando se la mira sobre el fondo de una dispersión de los orígenes que rompe los antiguos marcos del pensamiento?

No hace falta recalcar lo que significa pensar los miles de siglos de situación miserable en que vegetó la humanidad, cuando se quiere creer en la bondad providente de un diseñador del mundo. Y en cuanto al enraizamiento de la capacidad humana de simbolización en mecanismos sociobiológicos, uno que recuerda cómo Wilson funda en él la irrenunciabilidad de las religiones y cómo la antropología se encuentra por todas partes con el principio del relativismo cultural, apenas puede evitar el preguntarse hasta qué punto todas nuestras ideas sobre la realidad y sobre la verdad de la fe no son efectivamente sino el delirio de la mosca de que hablaba Nietzsche, que prendada de sí misma se creía el centro del universo.

Todas estas cuestiones apenas han venido a debatirse en la teología del presente siglo y no es ocioso preguntarse por qué habrá sucedido así y cómo nos situaríamos ante ellas.

Para lo primero la respuesta no es excesivamente difícil, según creo. La explicación de esta ausencia puede hallarse en la historia de la teología del último siglo y medio. En esa historia se muestra que ya antes de Darwin y por influjo de Kant y Hegel la teología se veía arrastrada a poner en su centro los problemas del hombre como los estaba poniendo la filosofía. Esto paso a paso llevó a que muchos teólogos reclamaran después que la teología se hiciera antropología. Pero la clase de preocupación antropológica en que se fundaba esta tendencia era la de la ilustración y el idealismo alemán: el debate sobre la autonomía de la razón y la ética de la libertad y del progreso.

Por eso lo que llevó a muchos teólogos a querer concebir la teología como antropología fue la reivindicación de la dimensión autónomamente humana de los problemas religiosos de mayor consideración. Este enfoque se ha mantenido hasta hoy matizándose con las aportaciones de la fenomenología y el existencialismo y prolongándose en discusiones sobre los humanismos marxistas y anti-marxistas, mientras quedaba en la sombra y como en los márgenes de la teología la tarea de repensar los cuestionamientos provenientes de la paleontología y las antropologías cultural y social, más alineadas con la herencia darwiniana.

La teología al proceder así no ha hecho sino reproducir con algún retraso el proceder que tomó forma en los medios filosóficos contemporáneos de Darwin. Porque entre éstos, mientras los teólogos habían recibido las tesis del evolucionismo con el escándalo y repulsa que conocemos, había sido prácticamente universal una excelente acogida. Y sin embargo esa acogida se mostró en seguida neutralizadora y elusiva para con los grandes retos que significaban, frente a las filosofías de la original dignidad e igual racionalidad de los sujetos humanos, las críticas implicadas en la emergencia azarosa, paulatina y dispersa de éstos, constantemente puesta en cuestión por la predominancia de los resortes biológicos y ecológicos del devenir. Los problemas derivados de ello resultaron enseguida confinados dentro de provincias alejadas de los espacios filosóficos en que se situaban los debates antropológicamente más relevantes, de modo que se prosiguió la discusión sobre la libertad, la razón, la ética y la historia como si Darwin no hubiera existido.

Este es el esquema hacia el que se encaminó la teología después de los rechazos y escándalos iniciales desencadenados a propósito de las competencias creacionistas por la aparición del evolucionismo. Ahora, cuando el evolucionismo como hemos visto ya no se rechaza, sino que incluso se acepta muy bien, casi nunca se le toma en consideración fuera de espacios restringidos y como cerrados en los cuales está tratándose filosóficamente de ciertos dogmas. No se trabaja por lo tanto demasiado en esclarecer las graves cuestiones de conjunto que el nuevo pensar de los orígenes plantearía en cuanto a la teología de la historia, la relación entre historia y teología de la salvación y la noción misma de un Dios Padre y Salvador que se compagine con los cientos de miles de años oscuros y miserables de la humanidad primitiva.

Esta es a mi entender la asignatura pendiente de la teología en relación con el estudio de los orígenes del hombre. Y como el hecho de que algo parecido ocurra con la filosofía no podría ser la última respuesta al asunto quiero añadir unas reflexiones acerca de todo ello.

Empezaré por el tema de la racionalidad de la razón porque todo lo demás que pueda decir depende naturalmente de esto. Y empezaré pronunciándome de una manera que puede resultar algo chocante.

Dicho muy brevemente, creo que hoy debemos considerar a la razón o a las razones humanas como a una planta o a una flor de interiores. Mediante esta imagen quiero decir que me parece necesario pensar en la razón como en algo que funciona legítima y correctamente en el contexto de ciertos espacios o formas de vida, ricos cada uno en sus respectivos juegos de lenguaje, pero que sólo actúa bien ahí. Con esta formulación dejo ver que mis apreciaciones sobre la razón se derivan más bien de la inspiración de Wittgenstein que de las argumentaciones de la sociobiología, las cuales por lo demás no acaban de convencerme del todo.

Considerar a la razón como planta de interiores no excluye que ella quizás pueda ser mucho más, pero pienso que el deber y la necesidad de tomarla metodológicamente desde esa consideración restrictiva se sigue de la actual situación histórica y teórica, sobre la cual aquí no puedo extenderme.

Entiendo que consideramos a la razón como planta de interiores si la damos todo su valor en los contextos en los que actual y efectivamente discutimos, y no más allá de ellos. En contextos definidos podemos saber lo que decimos y exigir y exigirnos coherencia, pero no sabemos exactamente cuánto se extienden esos contextos ni con qué derecho podríamos pronunciarlos desde ellos sobre otros contextos.

Para cada uno se trata pues de jugar bien su juego, pero no da lo mismo jugar un juego que otro y las reglas de uno, si es limitado, difícilmente sirven para escoger entre todos los juegos posibles. Pertenece pues a un uso correcto de las reglas del juego de la razón el saber que quizás no lo sabemos todo, y esto también cuando la razón trabaja en el interior de la fe. Por eso cuando un creyente se pronuncia sobre lo absoluto, sobre verdades últimas o sobre el todo, su fe sabe que actúa así porque es fe, no porque él esté asistido por una razón universal. Ante su Dios reconocerá el creyente que no sabe del todo lo que dice cuando dice todas las cosas de su religión que exceden de la relatividad y limitación de los contextos finitos en que vive y piensa. Pero sin embargo las dirá desde aquella confianza en Dios que en su particular contexto ha concebido, es decir, respetando humilde y sobriamente lo que puede ofrecérseles a otros en sus contextos de vida. Wittgenstein reconocía que al hablar con los creyentes su dominio del lenguaje le abandonaba, y era consecuente con lo que decía. Los creyentes habríamos de saber pronunciarlos a la inversa de forma parecida.

Esto sería lo que la razón creyente tendría que saber pensar cuando asume su insondable pretensión de verdad, y desde esa perspectiva las sospechas que arrojan las antropologías de raíz darwinista sobre las capacidades de la razón estaría básicamente atendida.

Con este espíritu tendría que abrirse paso la teología hacia una concepción de la bondad de Dios que resultara coherente con los cientos de miles de años de miseria que hubo de atravesar la humanidad. Naturalmente que aquí tendría su lugar la fe relativa al pecado de los orígenes, pero no sólo ella. En la tradición cristiana se pensó durante siglos que Jesús se había presentado «en la tarde de la historia de la humanidad»: «ad vitae vesperum». Esta concepción iba unida a la creencia de que hasta venido Jesucristo la bondad de Dios ni se había manifestado aún de veras ni había hecho presentes sus iniciativas importantes de salvación. Los que así pensaban creían en una bondad de Dios inmensa, pero teniéndola por revelada en Jesús y no al margen de El. La confesión de Jesucristo era para ellos condición del reconocimiento de la bondad de Dios, que no daban por comprensible en función del resto de la historia. Creo que la teología de hoy tendría que meditar más a fondo y expresar con menos reservas lo que esto puede significar. Me parece que algo tenía que ver con esto el que la carta a los Corintios hablara tan profusamente de la locura de lo cristiano.

Esa locura afecta a la manera de estar en la historia que se imprimiría en los creyentes por el ejercicio de la fe. El escándalo que hoy tiende a producirnos la representación de una historia a la cual queremos seguir llamando historia de salvación a pesar de sus inicios de casi inacabable estancamien-

to y de una dispersión poco menos que caótica tendría que ver, me parece, con la mitologización rosa de la historia de la humanidad que se operó en la ilustración y con la antropomorfización consiguiente de la imagen de Dios que entonces se produjo. Dios si existía para los ilustrados tenía que hacerse claro en la historia. Pero el antiguo cristianismo no había creído eso, sino más bien que un Dios no aceptado y anteriormente mal entendido se hacía presente en la cruz, y de una manera terrible a la vez que bondadosa y salvadora. Otro tema pendiente de la teología sería repensar esa distancia de Dios, y cómo la bondad inescrutable de ese distante, a través de la desolación de la cruz, se hace presente por la acogida en fe de la resurrección: la resurrección de aquel que murió llamándole a pesar de todo Padre.

Sobre ésto no sabría decir sino estas breves indicaciones, esbozos de mis problemas y no posturas tomadas reflexivamente por la comunidad teológica. La teología ha realizado grandes progresos en la comprensión de lo que se refiere a la visión contemporánea de los orígenes del hombre, pero ven VV. que en mi opinión tiene aún que trabajar sobre grandes cuestiones.

## QABBALA, SUFISMO Y MISTICA CRISTIANA

Por Joaquín Lomba Fuentes

Conferencia pronunciada en la  
Fundación Universitaria Española el día 20 de febrero de 1991.

El centenario de San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola y Fray Luis de León nos da la oportunidad de que hablemos de la ascética y de la mística española bajo una perspectiva que creo esencial para entender nuestra historia y nuestra propia idiosincrasia intelectual. Me refiero al hecho de que los tres se hallan insertos en una larga e ininterrumpida tradición de ocho siglos de misticismo, protagonizado igualmente por cristianos, judíos y musulmanes, todos los cuales, además, ofrecen unas características tan similares, y aún muchas veces tan idénticas, que no dejan por menos de inquietar y desconcertar al investigador que se acerca a este inmenso y rico arsenal.

Por otra parte, Helmut Hatzfeld<sup>1</sup> ha señalado que la mística cristiana de nuestro Siglo de Oro constituye, sin duda, el modelo y paradigma de todo tipo de mística. Y ello, por tres razones principalmente: primera, por haber unido en un solo bloque tanto la mística como la ascética, siendo ésta el camino ineludible para aquella; segundo, por haber adoptado una filosofía y teología (concretamente la aristotélico-tomista) para explicar los fenómenos místicos; y tercero, por tener un vocabulario extremadamente preciso y apurado con el que presentar una terminología definitiva tanto del mundo ascético como del místico.

Pues bien, con respecto a la segunda de estas tres características, la referente a la filosofía empleada para explicar metafísicamente el misticismo, hay que decir que el judaísmo y el islam si bien no aplicaron la filosofía aristotélica, al menos al comienzo hasta el s. XII y XIII, sí echaron mano de otras, como es la neoplatónica, con igual precisión y eficacia que lo hizo la mística cristiana con el tomismo y aristotelismo. Por lo demás, la primera y tercera notas señaladas por Hatzfeld son perfecta e íntegramente aplicables a las tres religiones por igual. No sólo eso, sino que antes de que se hallasen en la mística cristiana, se encuentran ya de modo evidente en la musulmana y judía: la imbricación entre ascética y mística, constituyendo ambas un solo camino espiritual y la terminología y simbología en que se expresan, se encuentran con muchos siglos de anterioridad a San Juan de la Cruz, Santa Teresa, San Ignacio, en la ascética y en la mística judía y musulmana oriental, pero, sobre todo, en la española.

Este hecho plantea numerosos interrogantes. Uno de ellos, el del por qué de tales coincidencias e identidades. El camino de los influjos mutuos, pare-

---

<sup>1</sup> Hatzfeld, H., *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, 1955.

ce el más obvio y directo, a la vez que sumamente necesario y fecundo. Sin embargo, hoy y en este caso muy concreto, prefiero no entrar por él. Por un lado, las discusiones sobre la primariedad de las fuentes de la mística (cristiana, judía o musulmana) no han cesado todavía. Ciertas lagunas documentales, unidas al componente ideológico de los investigadores, hacen que en este embrollado y complejo problema de las fuentes todavía no se haya llegado, ni remotamente, a un acuerdo. Es que, a veces, la búsqueda de los orígenes y de las fuentes, en el fondo, se convierte en una lucha ideológica en la que sólo se busca la prepotencia de una cultura, de unas ideas, religiones o filosofías sobre otras. Y en el caso de la mística islámica, judía y cristiana, esa lucha casi equivale a una auténtica nueva «Cruzada» o «Guerra Santa», por razones desgraciadamente tan obvias hoy como seculares en el pasado. Por eso, voy a emprender otro camino de explicación, sin excluir la posibilidad de influjos materiales y efectivos de una a otra área de la mística y cultura cristiana, judía y musulmana en el medievo hispánico y que permite la posibilidad de que haya influjos reales y efectivos, en el caso de que los hubiera. Malamente podrá una idea, una filosofía, una cultura, influir en otra, si no hay una base común, un fondo único que haga posible el trasvase, que haga lógico, viable, o por lo menos no absurdo, el paso de un ámbito a otro. Y eso es lo que quisiera buscar: la base y fondo común.

Por otra parte, en esta disertación quisiera exponer los términos de la cuestión lo más esquemáticamente posible, en un tema que, a pesar de haber sido nuestro, español, durante ocho intensos siglos de nuestra historia, apenas si es conocido. Así pues, expondré en primer lugar y brevemente las corrientes místicas y ascéticas del islam y del judaísmo. Pasaré a continuación a señalar algunos pocos puntos (de entre los muchísimos que se podrían exponer) de coincidencia entre ellas y la mística y ascética cristiana. Al final, expondré la tesis explicativa de Asín Palacios, la clásica y primera sobre el tema, junto con algunas de las críticas que se le han hecho, para terminar con un breve esbozo de mi propio punto de vista sobre el problema.

Las líneas ascético-místicas islámicas y judías que recorren los siete siglos de dominación musulmana (del 711 a 1492) y durante el s. XV y XVI hasta empalmar con la gran mística cristiana son: el *şūfismo*, algunos pocos elementos de *şīismo* y el *şādilismo* (por la parte musulmana) y la *qabbala* (por la parte judía).

El *şūfismo* adopta el nombre seguramente del hecho de que sus adeptos iniciales en Oriente, durante el s. VII-VIII, vestían ropajes ásperos de lana (en árabe *şūf*) para distinguirse de los demás; si bien otros piensan, con menor fundamento, que se trata de una arabización de la palabra griega *σφια*. De este término, *şūf*, surgirá el consagrado para designar a la mística musulmana, a la práctica de la misma: *taşawwuf*, palabra que deriva de la raíz *şawafa* que significa «profesar el *şūfismo*». Escriturariamente se basa el *şūfismo* en la aleya primera de la *şūra* diez y siete del Corán, donde se describe muy brevemente el viaje del Profeta a Jerusalén, a partir de cuyo templo y ciudad se opera la subida al cielo (*mí'rāy*): «Alabado sea quien hizo viajar a su siervo, por la noche, desde la Mezquita sagrada [la Meca] hasta la Mezquita más remota [Jerusalén], aquella a la que hemos bendecido su alrededor, para hacerle ver parte de nuestras aleyas [o secretos]. Cierto: El es el Oyente, el Clarividente». Este pasaje y su interpretación posterior dio lugar a la tradición de que Mahoma fue entonces iniciado en los secretos divinos.

Es interesante constatar el hecho de que esta tradición islámica del mi'rāy haya sido profusamente traducida al latín y a las lenguas romances en el medioevo, de modo que haya podido llegar hasta Dante el cual supone Asín Palacios vertió en su *Divina Comedia*. De este modo, aparece dicha tradición musulmana en el capítulo quinto de la *Historia arabum* del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, en la *Crónica General* de Alfonso el Sabio, en la *Impunación de la seta de Mahoma*, de San Pedro Pascual y en otras muchas más obras latinas y romances. Por lo demás, es curioso que esta ascensión tiene su paralelo en el judaísmo, con la *merkabah* o escala de Jacob, a la que luego se aludirá.

El sentido último del şūfismo estriba en el deseo de llegar al corazón, al interior, a lo oculto, al espíritu de la şarī'a o ley coránica, a la ḥaqīqa o verdad religiosa del islam, para que, superado el puro cultualismo, ritualismo, formalismo y legalismo externos, entre el hombre en contacto con la divinidad, de forma directa y por medios místicos. Para ello, el şūfí traza una metodología, unos caminos, řarīqa, a través de los cuales llega a esta meta. Condición imprescindible para dicho itinerario místico es la vía ascética, la purificación de la conducta, el alejamiento de lo material y mundano. Este camino ascético-místico, va ligado además, en ocasiones, a una especie de metafísica, normalmente neoplatónica, hermética, llamada 'irřfān. El conocimiento místico şūfí suele llamarse ma'řifa, y al que sabe, al sabio şūfí, 'ārif. Digo que suele ir ligado «en ocasiones» a ese tipo de filosofía, porque podemos distinguir entre un şūfismo práctico, popular incluso, y un şūfismo culto, intelectualizado, como puede ser el de Ibn al-'Arīf o Ibn 'Arabī. Es importante subrayarlo porque el şūfismo suele surgir no sólo como reacción, superación e incluso protesta contra el legalismo religioso, sino incluso contra el islam oficial de la teología (kalām) y del derecho (fiqh). Y sin embargo, a pesar de esa enemiga antiintelectual de origen, adopta también la forma culta, teórica y filosófica que acabo de indicar. Es un fenómeno muy común (el de la intelectualización de movimientos antiintelectuales) en otras áreas de la cultura, sociedad y pensamiento. Esta actitud, es obvio, le trajo al şūfismo muchas incompensaciones e incluso persecuciones, pese a que fue generalmente aceptado por el islam oficial sunní. Por otra parte, esta actitud interiorista y de búsqueda de la verdad oculta, hará que el şūfismo entre en contacto, bastante problemático por lo demás, con el řī'ismo, del que hablaré en seguida.

Uno de los primeros şūfies de que se tiene noticia es Abū Yazīd Bastāmī, persa muerto en el 874; y tras él, ilustres personalidades como al-Yunayd, Ḥākim Tirmidī, y el más importante de todos al-Ḥallāy, todos ellos del s. IX. La lista podría ser interminable, pero sólo aludiré a Aḥmad a-Gazzālī, hermano del conocido filósofo al-Gazzālī (el Algacel de los cristianos), muerto en 1126, conocido por haber consagrado la línea de los llamados «fieles del amor», para los cuales el último secreto de Dios y la única vía de acceso a El es el amor. Este, al-Nahra'yūrī y el ilustre Ḍū-l-Nūn al Miřrī, del s. IX, influirán poderosamente en el şūfismo andalusí. En cualquier caso, la figura cumbre del şūfismo oriental es el persa Suhrawardī, del s. XII, autor de obras como *El destierro occidental*, *Libro de la sabiduría luminosa* y otras muchas más en las cuales propugna una metafísica de la luz, fundamento de su mística iluminista, superadora de las tinieblas de la simple y escueta racionalidad científico-lógica.

En al-Andalus, el primer místico ṣūfí es el insigne y crucial Ibn Masarra nacido en Córdoba en el 883 y muerto en el 931. Su pensamiento fue reconstruido por Asín Palacios a través de los testimonios de Ibn'Arabī, Ibn Ḥazm e In Sā'id, pues de sus obras, que se daban entonces por definitivamente perdidas, sólo se conocían los títulos: *Kitāb al-ḥurūf* (*El libro de las letras*) y el *Kitāb al-tabsīra* (*El libro de la explicación perspicaz*). Sin embargo, en 1972, fueron descubiertos los manuscritos, con lo cual podemos hoy disponer del pensamiento íntegro de tan esencial figura del pensamiento y espiritualidad española. Pues, ciertamente, tal como Asín Palacios lo asentó, Ibn Masarra es el padre de toda la mística posterior, no sólo islámica sino también judía y cristiana. En efecto, inspirado en la filosofía neplatónica y en la del Pseudo-Empédocles (conjunto de escritos apócrifos del filósofo de Agrigento, Empédocles) presenta un mundo en el que la diferencia fundamental entre Dios y lo creado es que éste está compuesto de una Materia Universal, mientras que el Creador es puro espíritu, carente de toda materialidad: es la forma filosófica de distinguir radicalmente a Dios del mundo y de asentar teóricamente la transcendencia del Creador. Esta Materia Universal pasará también del Pseudo-Empédocles y del pensamiento islámico a la filosofía y mística judía, como veremos luego al hablar de la qabbala y especialmente de Ibn Gabirol y de su libro *La fuente de la vida*, libro que, a su vez, fue traducido al latín, ejerciendo así un influjo extraordinario en el mundo latino europeo y cristiano medieval, hasta San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

La escuela masarrí tuvo una total vigencia hasta el final de la historia de al-Andalus, funcionando unas veces bajo la protección de los poderes públicos y, otras, en la clandestinidad, en las escuelas místicas de Almería y Córdoba, aparte de algunos focos más en los Algarbes de Portugal. En cualquier caso, de entre los muchísimos místicos ṣūfíes que se podrían citar, merecen ser nombrados especialmente dos: el almeriense Ibn al-'Arif y el murciano unversalemtne conocido Ibn'Arabī, ambos del s. XII. Podemos decir, sin lugar a dudas, que los dos grandes maestros de la mística islámica son el citado persa Suhrawardi y el español Ibn Arabī. Y es precisamente en este último, en quien Asín Palacios, concretamente en su obra *El Islam cristianizado*, centra más su atención, a la hora de establecer sus paralelos con la mística cristiana del siglo de Oro y, en especial, de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa. Recuérdese que el título completo de la citada obra es: *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*.

Fruto de esta magnífica escuela mística española, o al menos su continuación, es la escuela ṣāḍilī, cuyos orígenes se remontan al maestro de Ibn'Arabī, Abū Madyan, perteneciente a la escuela masarrí de Almería.

Però quien realmente dio nombre a la escuela fue el magrebí Abū-l-Ḥasan al-Ṣāḍilī nacido en 1196 y muerto en 1258 y sus representantes más significados son Abū-l-'Abbās de Murcia, muerto en 1287 en Alejandría, donde todavía hoy se venera su tumba en una de las mezquitas más bellas de la ciudad, e Ibn 'Abbād de Ronda, del s. XIV. La escuela ṣāḍilī prolonga la mística de Ibn Masarra y de Ibn 'Arabī, aunque con menos talante metafísico y más sentido práctico de búsqueda efectiva de Dios y de unión inmediata con El, en el cual se confía y entrega el místico de tal manera que llega a renunciar a los mismos carismas propios del estado de éxtasis y de unión con Dios. También Asín Palacios ha estudiado a fondo esta corriente, haciéndola pre-



cursora, junto con Ibn 'Arabī y el masarrismo, de la gran mística cristiana de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa, además de convertirse luego, dentro del ámbito cristiano, en el misticismo de los alumbrados y de Miguel de Molinos, entre otros. Hay que mencionar a este propósito la obra inacabada de Asín Palacios, *Šādīlīs y alumbrados*, que ha visto la luz en la editorial Hiperion (que ya ha publicado varias obras de Asín Palacios), hace poco, el año pasado, acompañada por un estudio introductorio de la Profesora Luce López-Baralt de la Universidad de Puerto Rico<sup>2</sup>.

La otra veta mística del islam es el šī'ismo. Hablar aquí de este complejo movimiento que tiene repercusiones hasta hoy día, rebasaría con mucho los límites de esta exposición. Por ello, y porque su incidencia en España no es tan importante, me limitaré a dar sólo alguna nota esencial del mismo.

Šī'a significa en árabe «partido», es decir: el partido que surgió ante el problema de la sucesión del Profeta. Tras la muerte del tercer califa, 'Uṭmān, se planteó el tema de quién debía sucederle: unos pensaron que debía ser elegido por votación, dentro de la inmensa familia de los Qurayš, la del Profeta. Estos eran los que habrían de llamarse sunnīs. Otros, en cambio, los šī'ies, querían que el sucesor llegara al poder por rigurosa herencia, con lo cual su único candidato era el descendiente varón más próximo a Mahoma, a saber: 'Alī, su primo y yerno a la vez. Triunfaron los sunnīs al subir al poder los Omeyas (a los cuales sucederían después, en el 750, los 'Abbāsīs), para lo cual asesinaron a 'Alī: de este modo, pasó este candidato a un mundo de ocultamiento espiritual, con lo cual los šī'ies quedaron a la espera de la venida del Imān oculto, al-mahdī, al final de los tiempos. Por otro lado, los šī'ies, al correr del tiempo, se dividieron en múltiples subsectas, entre las cuales destacan tres: los ismā'ilīes o septimanos, los duodecimanos y los de Alamūt.

Esta opción, a primera vista meramente política, lleva consigo toda una concepción filosófica del mundo, de la historia, del hombre y de Dios, extraordinariamente compleja e interesante. Hoy conocemos muy bien este movimiento minoritario del islam, centrado sobre todo en Irán, gracias a los estudios de Henry Corbin<sup>3</sup>. A modo de síntesis, podemos decir que el pensamiento šī'ī se centra en dos cuestiones que, como veremos, lo aproximan (no identifican) al šūfismo. Una es la del binomio zāhir y bāṭin (lo aparente y lo oculto) y otra la del concepto de walāya, o amistad (se entiende: con Dios). Según la primera (compartida por el šūfismo) todo (la realidad, la historia, la revelación) tiene un aspecto visible, aparente, tras el cual se esconde un sentido oculto, esotérico, misterioso. A ese sentido oculto se le llama haqīqa (verdad) término que veíamos empleaba el šūfismo y que se superpone, como en éste, a la šarī'a o ley puramente externa, a la cual completa y supera. Ese sentido oculto es conocido por los imānes (que son los equivalentes a los califas sunnitas) los cuales disfrutaban de la amistad con Dios (walāya), estando místicamente, misteriosamente unidos a El. Estos imānes conocen los divinos secretos que van comunicando a los hombres, con lo cual, la reve-

<sup>2</sup> Asín Palacios, M., *Šādīlīs y alumbrados, Estudio introductorio de Luce López-Baralt*, Madrid, 1990.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo: Corbin, H., *Face de Dieu, face de l'homme. Hérmeneutique et soufisme*, París, 1983 y también *Histoire de la philosophie islamique*, París, 1974, además de otras obras del mismo autor.

lación no queda cerrada por completo con Mahoma. El imamãto es la institución gracias a la cual se va conociendo más y más de lo que había de oculto en la revelación de Mahoma. Este complejo de ideas, mucho más intrincado y matizado de lo que aquí he apuntado, lleva consigo o conduce, como puede verse, a una mística, similar a la şūfi, aunque de una manera distinta. La filosofía y mística şī'í lleva implícita una concepción cosmológica, política, social e histórica del mundo de lo oculto y de lo esotérico que hay en ambas corrientes. Sin embargo, se da el mismo espíritu de búsqueda de lo oculto y de unión mística con el Absoluto, con Dios.

El şī'ismo apenas si entró en España, pues ésta, lo mismo que luego cuando sea cristiana, profesará el islam más ortodoxo de todo el panorama religioso musulmán. Al-Andalus será sunnita cien por cien, y se adscribirá al mālikismo, una de las escuelas más ortodoxas y rigoristas del derecho islámico. Es interesante oír a Asín Palacios a este respecto: «Realmente puede decirse que la España musulmana fue, durante su larga historia, la tierra más ortodoxa de todas las islámicas, por lo mismo que era la más lejana del centro de la fe. Aunque su cultura literaria y teológica era un fiel trasunto de la oriental, sin embargo, las herejías innumerables del Oriente no encontraban aquí más que un eco casi imperceptible, El clero ortodoxo mālikī comprendió quizá instintivamente que la vida política del islam español estirbaba en su crieterio tradicionalista y antifilosófico, consiguió apagar todos los conatos de innovación con la intolerancia más violenta. El Estado, sobre todo en los primeros tiempos, apoyó con su autoridad moral y con medidas represivas esta política del clero ortodoxo»<sup>4</sup>. A pesar de todo lo dicho (y lo reconoce el propio Asín Palacios), penetran en la Península elementos sueltos de şī'ismo, en forma de filosofías llamadas por Asín bāṭinies o esotéricas, inspiradas en la şī'a. Pero, sobre todo, entra la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, que tendrá un influjo insospechado en el pensamiento no sólo musulmán sino judío<sup>5</sup>. Y el impacto se dejará notar, sobre todo, en los autores místicos y ascéticos, como pueden ser dentro del judaísmo Ibn Paqūda e Ibn Gabirol. Hay que subrayar la gran carga que contiene esta Enciclopedia de interpretación alegórica y simbólica de los números, las letras, los astros, la naturaleza entera, lo cual, por un lado, la acercará al *Sefer Yesirá* y al *Zohar* de la qabbala judía y, por otro, fomentará, junto con la misma qabbala, todo el mundo de la astrología tan vigoroso en el Medievo y en el Renacimiento.

Así pues, resumiendo: la gran escuela mística española comienza en el s. IX con Ibn Masarra para seguir ininterrumpidamente desarrollándose hasta su climax: Ibn 'Arabi, en el s. XII. Esta escuela mística, heredera del más rancio şūfismo oriental, se ve reforzada por los retazos de filosofías esotéricas bāṭinies, şī'itas. Posteriormente, esta escuela mística andalusí, se convierte en el şādilismo que se extiende hasta el XIV y XV. Y todo este conjunto şūfí-şādilí, se ve estrechamente emparentado con la mística cristiana posterior al s. XV, hasta 1600 aproximadamente y, sobre todo, con las grandes figuras de San Juan de la Cruz y Santa Teresa.

<sup>4</sup> Asín Palacios, M., *Ibn Masarra y su escuela*, en *Obras escogidas*, Madrid, 1946, t. I, p. 24.

<sup>5</sup> Puede verse: Marquet, Y., *La philosophie des Ithwāu al-safā*, Argelia-Lille, 1973; Bausani, A., *L'Enciclopedia dei Fratelli della purità*, Nápoles, 1978; *Convegno sugli Ikhwān as-safā*, Roma, 1981. Y para su impacto en la filosofía hispano-musulmana. Lomba, J., *La filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza, 2ª ed., 1990.

El judaísmo español de Sefarad también ofrece su dimensión mística, no menos importante que la musulmana y estrechamente emparentada con ésta y la cristiana. Ya hemos visto, a propósito del şūfismo y del şī'ismo, que los encuentros con el judaísmo eran inevitables.

Concretamente el nombre de la mística judía es el de qabbala, término que en hebrero significa «recepción» y, por tanto «tradición». La *Enciclopedia Judáica* define así la qabbala: «Sistema místico de interpretación de las Sagradas Escrituras, transmitido desde la época talmúdica, como tradición esotérica, y desarrollado desde el s. XIII en combinación de elementos filosóficos». Y George Vajda, la describe de este modo: «Lo que se entiende actualmente por qabbala es un producto que supone, además del antiguo esoterismo judío y el cuerpo íntegro de los escritos talmúdicos y midrášicos, la casi totalidad de las especulaciones teológico-filosóficas del período judeo-árabe»<sup>6</sup>.

La mística y esoterismo qabbalísticos sitúan su origen más antiguo en el florecimiento cultural y religioso posterior al exilio babilónico (s. III y II a. C.), tomando como núcleo especulativo el relato de la creación en el Génesis, en las visiones de Ezequiel y de su escala, merkabah, (recuérdese el paralelo antes hecho con el mi'rāy del Profeta Mahora en el şūfismo) y en ciertos pasajes del libro de Esdras. La historia es larga y compleja. Pero, a manera de esquema sumamente resumido, diremos lo siguiente:

Cuando la qabbala empieza a tomar cuerpo definitivo en Oriente es con la aparición del libro fundamental de la misma: el *Sefer Yesirá* o *Libro de la Creación*. Es el libro filosófico-místico más antiguo en hebrero y fue compuesto tal vez hacia el s. VIII, por un autor anónimo aunque se atribuye a veces a Rabbí Akkiba. Sa'adia Gaón lo tradujo al árabe en el s. IX.

En este libro aparece todo el conjunto de los sefirōt o emanaciones divinas con las cuales se constituye el mundo, a las cuales va asociada toda una compleja trama de símbolos de letras y números, y por los cuales se descubre lo oculto, lo bāṭin, que late tras lo aparente, zāhir, de la realidad, para, al final, unirse místicamente a la Verdad Suprema, al Creador. A partir del *Sefer Yesira*, el misticismo oriental se traspasa a Occidente, concretamente a España, sobre todo, y a Francia, Italia y Alemania.

La aparición y apoteosis de la qabbala corresponde a España, a Sefarad, en primer lugar. Ante todo, porque hay toda una pléyade de autores ascéticos y místicos que preparan este apogeo, entre los cuales hay que señalar, de acuerdo con la opinión de Vajda, a los tudelanos Abraham ben Ezra y a Yehūda ha-Levi, al barcelonés Abraham bar Hiyya, pero sobre todo, a mi entender, a otros dos: al zaragonzano Ibn Paqūda y al malagueño educado y vecindado en Zaragoza Ibn Gabirol. La importancia de estos dos últimos reside en que el primero, Ibn Paqūda, en su libro *Los deberes de los corazones*<sup>7</sup>, expone una maravillosa y magnífica adaptación de la ascética mu-

<sup>6</sup> Un breve resumen del pensamiento judío, de la qabbala y de los influjos posteriores en el pensamiento puede hallarse en Vajda, G., *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947 y en Sirat, C., *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, 1985. También puede consultarse para ver el pensamiento judío en el Norte de Sefarad y el influjo de la filosofía islámica en el judaísmo mi libro: *La filosofía judía en Zaragoza*, Zaragoza, 1988.

<sup>7</sup> Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba. En prensa.

sulmana oriental y andalusí al judaísmo, terminando su proceso purgativo en el último capítulo del amor divino, que si no es esencial y formalmente místico, al menos abre de par en par las puertas a la mística. Ibn Paqūda, por lo dicho, es una pieza, a mi entender fundamental, pues refleja a la perfección tanto la ascética musulmana como la judía, que, por otra parte, coincide de manera sorprendente con lo más serio de la ascética cristiana del Siglo de Oro español. En cuanto al segundo, Ibn Gabirol, tal como se dijo antes, transmite con su *Fons vitae, La fuente de la vida*, traducida del árabe al hebreo por Sem Tob Falaquera y también del árabe al latín por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo, toda la tradición neoplatónica anterior, griega y musulmana. Pero especialmente, las enseñanzas del Pseudo-Empédocles (concretamente con su teoría de la Materia Universal) y, por tanto, de Ibn Masarra. Como consecuencia, Ibn Gabirol culmina su sistema filosófico con una apoteosis mística, de corte şūfí pero adaptada al judaísmo, que habrá de ejercer un fuerte influjo entre cristianos y judíos.

Por fin, en el s. XIII aparece en Castilla la obra cumbre de la mística y qabbala judía: el *Zohar*, cuya autoría suele atribuirse, no con plena seguridad, a Moisés de León. Este libro, junto con el *Sefer Yesirá*, constituirá el eje y punto de referencia obligado para toda la qabbala posterior española y europea. No quiero dejar pasar la ocasión de subrayar un hecho, importante: el *Zohar* aparece en Castilla, precisamente en esa Castilla, cuna de la gran mística cristiana de Juan de la Cruz, de Teresa de Jesús, de Luis de León y de tantos más y a la que el propio Unamuno atribuye ese talante tan hispano, tan místico, tan sublime, propio y esencial de nuestra historia.

Esta es a grandes rasgos la historia de la qabbala sefardí. El impacto de la misma en el mundo cristiano será muy profundo. Por ejemplo, en Raimundo Lulio, el cual, a su vez, también muestra profundas huellas şūfíes y musulmanas (parece que solamente sabía árabe y catalán). Y, a través de Lulio, sobre todo, pero también de otros conductos, la qabbala llegará a afectar muy seriamente a Pico de la Mirándola, a Juan Reuchlin, a Enrique Cornelio Agripa, a Paracelso y a otros muchos más, aparte de los propios judíos españoles que la defendieron y profesaron.

Tras este breve y rápido recorrido, podemos concluir que nuestro suelo hispánico, desde el año 800 hasta 1600 fue la cuna de los más grandes movimientos místicos mundiales: el şūfismo con Ibn Masarra y el ingente Ibn'Arabi, el şāđilismo, la qabbala y el *Zohar*, y todas las escuelas ascéticas y místicas españolas de carmelitas, franciscanos, dominicos, jesuitas, con representantes como Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola, Fray Luis de León, Alonso de Orozco, autor del *Vergel de oración* y del *Monte de contemplación*, y cuyo centenario de su muerte también se conmemora precisamente este año de 1991, Francisco de Osuna, San Pedro de Alcántara, Juan de Avila, Pedro Malón de Chaide, Diego de Estella, Juan de los Angeles, además de los llamados «heterodoxos», por Sainz Rodríguez, tales como Juan de Valdés, Miguel de Molinos, Miguel Servet y los alumbrados del s. XVI, herederos directos de los şāđilíes musulmanes.

Exponer los paralelos, coincidencias e identidades de terminología, contenidos, símbolos y actitudes entre todos estos autores y escuelas, rebasaría los límites de una exposición sinóptica como ésta. Por lo demás, ahí está la obra de Miguel Asín Palacios y de tantos otros que, siguiendo sus huellas, han enriquecido este sugestivo, fecundo y apasionante campo de investiga-

ción. Me limitaré a dar unas brevísimas pinceladas de algún pequeño aspecto de la cuestión.

Ante todo, resulta curioso observar, por ejemplo, el mismo espíritu de concienciación de lo religioso en el judío zaragozano Ibn Paqūda en su libro *Los deberes de los corazones* y en San Ignacio de Loyola, en sus *Ejercicio Espirituales*. Ambos ponen la más férrea lógica deductiva y racional al servicio de la interiorización de la fe, de la ascética y de la vida religiosa en general. Y así, partiendo del «Principio y Fundamento» de la existencia de un Dios creador, concluyen en el deber que el hombre tiene contraído de entregarse por entero a El, con un acto de fe interior, sincera y pura, y con la práctica de una vida de ascesis que comprende virtudes tan fundamentales como son el abandono incondicional en El, la pureza de intención, la humildad, el arrepentimiento, la penitencia y el abandono de los placeres y bienes mundanos, para culminar, al final, en el puro amor a Dios como réplica al amor que El tiene al hombre. La šemā' Yisraēl judía resuena continuamente en las páginas de Ibn Paqūda, con la misma fuerza que en la obra de Ignacio de Loyola: «Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con todo el alma, con todas las fuerzas» (Duteronomio, 6, 4-6). Este esquema racional, este sistema ascético, esta culminación apasionadamente amorosa, se repite literalmente en San Juan de la Cruz, en Santa Teresa y en cualquier asceta y místico cristiano. Por su parte, Ibn Paqūda es, además, heredero indudable de la más antigua tradición del sufismo islámico oriental: su obra pone de relieve a través de todas sus páginas, la extraordinaria información y las abundantes lecturas šī'ies de su autor. Por otro lado, el libro de *Los deberes de los corazones* tiene, a mi entender, varios aspectos dignos de subrayar.

Uno de ellos es el del Examen de Conciencia, expuesto por Ibn Paqūda en el capítulo octavo de su libro y que se halla profusamente en toda la obra de San Ignacio de Loyola y en San Juan de la Cruz. Ahora bien, este examen de conciencia, no lo dirige Ibn Paqūda sólo y fundamentalmente a la corrección de los defectos y pecados y a la eliminación de lo negativo de la vida moral, sino, como dice él mismo, de dicho examen «se derivarán para el espíritu consecuencias sublimes, elevadas, que nos ayudarán a lograr todas las virtudes y a conseguir todas las cualidades excelentes. Este sublime estado consistirá en la purificación de lo más precioso de tu alma, quedando esta limpia de las tinieblas de la ignorancia y en el descenso de la luz de la certeza que expulsará de tu corazón las sombras de la duda». Es decir, el objetivo del examen es lograr la pureza interior, tal como dice San Juan de la Cruz en *Dichos de luz y de amor*: «el alma que a menudo examinare sus pensamientos, palabras y obras [...] obrando por amor de Dios todas las cosas, tendrá muy claro su cabello y mirarle ha el Esposo su cuello y quedará preso en él y lligado en uno de sus ojos que es la pureza de intención con que obra todas las cosas [...] todas las obras se han de comenzar desde lo más alto del amor de Dios si quieres que sean puras y claras». Amor y mística, unidos al examen de conciencia en San Juan de la Cruz, que en Ibn Paqūda también lo están proque dedica el capítulo décimo de *Los deberes de los corazones*, al amor divino, y porque en el mismo lugar citado sobre el examen de conciencia, compara a ésta, a la conciencia, tras el examen, a un espejo que ha quedado limpio y en el cual se refleja la sabiduría y amor de Dios. Y bien es sabido que el espejo es un símil muy recurrido en la mística cristiana, concretamente de San Juan y de Santa Teresa.

Pero aún hay más: Ibn Paqūda, consagra el largo artículo tercero del capítulo octavo, a analizar las nada menos que treinta maneras que propone de examinar la conciencia. Y nos encontramos con que en ellas, casi lo menos importante es el recuerdo de las faltas cometidas: sin excluir este aspecto, donde más se detiene es en la consideración de los dones recibidos de Dios, en lo mucho que el hombre debe al Creador, en lo que debe hacer por El, en el amor y servicio que le debe. En resumidas cuentas, se trata más bien de los distintos modos de meditación y de oración interna tan profusamente expuestos por nuestros grandes místicos y ascetas, en particular por San Ignacio de Loyola. A este propósito, Ibn Paqūda propone un sistema de oración, según el cual hay que proceder lentamente paladeando las palabras, las plegarias, y el mismo nombre del Señor, a la manera como el ūfismo dice que hay que orar recordando el nombre de Dios, el *ḍikr Allāh*, y como Ignacio de Loyola habla de la «oración por anhélitos».

Volviendo al examen de conciencia, lo que se pretende con él, y con las meditaciones que implica, es la pureza de intención que Ibn Paqūda define así en el capítulo quinto de *Los deberes*: «La pureza en el obrar ante Dios consiste en tener en las acciones la intención, tanto en lo exterior como en lo interior, de someterse a Dios por El mismo, deseando únicamente complacerlo, sin querer agradar a los hombres». Paralelamente, San Juan de la Cruz, en *La noche oscura del alma*<sup>8</sup> dice: «Debe pues, gozarse el cristiano, no en sí hace buenas obras y sigue buenas costumbres, sino en si las hace por amor de Dios sólo, sin otro respecto alguno». Y San Ignacio, en las *Constituciones*<sup>9</sup>, por tomar un ejemplo al azar: «Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aún de todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí misma y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios». Es el tema del *ijlāṣ* o purificación interior ante Dios, tan usado por toda la ascética y mística musulmana y judía.

Es de notar que Ibn Paqūda repite constantemente en su libro esta idea del servicio desinteresado de Dios, omnipresente tanto en el ūfismo musulmán como en la ascética judía. Así, Ibn Paqūda cita a este propósito multitud de veces aquel texto del *Abodah Zarah*<sup>10</sup> que dice: «No seas, pues, como los siervos que sirven al señor para recibir un salario, sino como los esclavos que trabajan sin recibir un jornal». Este principio tiene su versión prototípica y lapidaria en el *ṣāḍilī* Ibn 'Abbād y en Santa Teresa en aquel: «Quien a Dios tiene nada le falta, todo le sobra», dicho con idénticas palabras en ambos.

Para llegar a esta pureza y desinterés interiores ante Dios, el camino es claro en la mística cristiana, musulmana y judía: la ascesis o privación del mundo, de lo material, que en el islam adopta el término consagrado de *zuhd* y que contiene idénticos pasos, procedimientos y virtudes en las tres formas de mística. Recordemos, para abreviar, la síntesis que hace Asín Palacios a este respecto: estudiando a Ibn Masarra, descubre (a través de su biógrafo al-Faraḍī) el origen de su ascética y mística en dos sūfies orientales: *Ḍū-l-Nūn al-Miṣri* (el cual enlaza la tradición hermética, la neoplatónica y la cris-

<sup>8</sup> San Juan de la Cruz, *La noche oscura del alma*, 3, 27, 4.

<sup>9</sup> San Ignacio de Loyola, *Constituciones*, n.º 288.

<sup>10</sup> *Abodah Zarah*, 19 a 12.

tiana de Egipto, con el islam, inspirándose su ascética en los *Verba Seniorum* de los solitarios de la Tebaida) y al-Nahraŷūrī (influido por el panteísmo persa y con caracteres muy similares a los de Ḍū-l-Nūn). Pues bien, Asín Palacios hace una descripción del plan ascético místico de estos dos musulmanes orientales, subrayando la identidad de tratamiento que tiene en Ibn Masarra. Por nuestra parte, la reproducción del texto de Asín, nos traerá a la memoria, casi literalmente, multitud de pasajes de nuestros místicos hispanos, que, por brevedad y por su evidencia, no hará falta que los transcriba. Dice el ilustre arabista aragonés: «En las sentencias dispersas que de ambos ŷūfíes se conservan, recomiéndase un método de disciplina ascética, basado: en la mortificación corporal, mediante el ayuno, para reprimir la gula y la lujuria; en la pobreza voluntaria, contra el vicio de la avaricia; en el silencio, contra la murmuración. Exígese después adquirir las virtudes y cumplir hasta los consejos evangélicos: evitar la tibieza o negligencia en el servicio de Dios y la vanidad espiritual; practicar la humildad, el amor de los enemigos y la paciencia, ejercitar la penitencia y aspirar al don de lágrimas, guardando el justo equilibrio entre el temor y la esperanza. La intuición extática es la meta de todo este camino: en ella el alma del ŷūfí no experimenta en sí misma otra sensación y representación que la de Dios»<sup>11</sup>.

Tras la purificación interior y entrega desinteresada al Creador, el primer paso para entrar en contacto con Dios y unirse a El es el acto de presencia. Este acto implica dos aspectos: uno, el de la toma de conciencia por parte del hombre de que está ante Dios, en su presencia, arrojando de sí todo lo que no sea El y asumiendo la poquedad del hombre ante la divinidad; y otro, el acto por el cual Dios se hace presente al hombre, se ofrece y aparece ante él. Ambos adoptan en árabe el mismo término: ḥadra o ḥudūr. En cuanto al primer aspecto de la cuestión, hay que decir que es una constante, expresada con idénticos términos, en Ibn Paqūda, Ibn 'Arabī, San Ignacio, Santa Teresa, San Juan de la Cruz. Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente. Así, la expresión teresiana de que el alma debe «hacer cuenta de que no hay en la tierra sino Dios y ella» y la de San Juan de que «Vive en este mundo como si no hubiera más en él que Dios y tu alma» tienen paralelos exactos en la literatura islámica y judía citadas. Ibn Paqūda, por su parte, al igual que los místicos y ascetas cristianos, insiste constantemente en el hecho de que debemos ser conscientes de que Dios conoce tanto lo exterior de nuestros actos, como lo más secreto, oculto y escondido de nuestra intimidad; por ello, el hombre debe actualizar continuamente su presencia en desnudez integral ante el Señor. Un texto elegido al azar, de entre los muchos que hay, referente a la pureza que hay que tener ante Dios, por el hecho de que El lo sabe todo: «Pero los deberes de los corazones, no es posible que, quien los hace, los realice por amor a la consideración y elogios de los demás, puesto que los otros hombres no conocen el interior. El que los lleva a cabo, únicamente busca a aquel que puede conocerlos; y éste es únicamente Dios, ensalzado sea, como dice el Libro: «Yo, el Señor, penetro el corazón, sondeo las entrañas» (Jeremías, 17, 10) y «Lo oculto es del Señor, nuestro Dios; lo patente es nuestro y de nuestros hijos» (Deuteronomio, 29, 28)<sup>12</sup>.

Pero la presencia de Dios, en cuanto manifestación de Este al hombre, no

<sup>11</sup> Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela*, en *Obras escogidas*, Madrid, 1946, t. I, p. 105-106.

<sup>12</sup> Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, capítulo quinto, artículo cuarto.

sólo tiene el sentido de parousía o epifanía divina, sino también del de los nombres divinos. En este sentido, se trata de una tradición de posible origen hermético y que arranca del Pseudo-Dionisio y de su obra *De divinis nominibus*. Ciertos detalles y el hecho de que el número de esos nombres divinos sea el de noventa y nueve, además de otro, el centésimo que, como tal, es el más misterioso de todos y que, incluso, está dotado de poderes ocultos y especiales, es de tradición musulmana, que vendría ya del egipció Dū-l-Nūn. De él pasaría a Ibn Masarra y, sobre todo a Ibn 'Arabī, para terminar, finalmente en las *dignitates* de Raimundo Lulio, en el libro de éste *Els cent noms de Deus*, y en *Los nombres divinos* de Fray Luis de León, sin olvidar todo lo que la mística de Santa Teresa y San Juan de la Cruz encierra sobre el tema de los nombres divinos. Recordemos que la recitación de los noventa y nueve nombres de Dios constituye una de las oraciones preferidas del musulmán y que, en el orden teológico, gran parte de las diferencias de escuela estriba en el sentido literal, simbólico o esotérico de los nombres que el Corán da a Dios.

Por otra lado, es curioso observar el paralelismo terminológico tan exacto que hay entre las *dignitates* de Lulio y los nombres divinos o hadrāt de Ibn 'Arabī. Ha sido Asín Palacios quien en su *Ibn Masarra y su Escuela*<sup>13</sup> ha hecho una tabla de tales correspondencias. Por otro lado, las *dignitates* lullianas, así como los hadrāt de Ibn 'Arabī, simbolizan o representan, sin duda alguna, los modelos o paradigmas platónicos y neoplatónicos del mundo, sólo que en forma de atributos-nombres divinos que, tras la palabra oída y leída en el Libro Santo, esconden un sentido oculto y misterioso, bāṭin, que sólo se puede alcanzar con la intuición mística y con el amor.

Este paralelismo entre Ibn 'Arabī y Raimundo Lulio nos lleva a otro orden de similitudes. Decía el Prof. Gómez Nogales (y pongamos en suspenso la palabra «influjo» en la lectura del texto que voy a citar) las siguientes palabras, por sí mismas elocuentes: «Pero es que no solamente en la cultura árabe se puede continuar esta línea mística hasta nuestros días, sino que en el mismo centro de Europa nos encontramos con una repercusión curiosa de la mística musulmana. En la mística renana hay un paralelismo extraordinario con la mística árabe. Hasta ahora no se había descubierto el puente que unía a esas dos místicas. Se conocían algunos de los anillos de la cadena: Ibn 'Arabī, o místicos árabes anteriores, Ramón Llull, Nicolás de Cusa y, finalmente, toda la mística renana. Pero ¿cómo se podía unir a Ramón Llull con Nicolás de Cusa? He aquí un interrogante sin solución hasta muy recientemente, y cuyo enigma ha sido descifrado en nuestros días por un profesor español [Eusebi Colomer]. Esta tesis doctoral nos permite hoy afirmar que la mística renana está influenciada por la mística árabe»<sup>14</sup>.

No resisto la tentación de aludir brevemente, para empezar a cerrar este sintético y selectivo elenco de paralelos, al del vacío interior, renuncia e indiferencia ante todo lo creado y al de la renuncia de los carismas. Oigamos una vez más a Asín Palacios hablando del šāḍilī Ibn 'Abbās<sup>15</sup> «Esta renuncia

<sup>13</sup> Asín Palacios, M., *Ibn Masarra y su Escuela*, en *Obras Escogidas*, t. I, p. 208.

<sup>14</sup> Gómez Nogales, S., *Sabiduría oriental y filosofía árabe*, en *Estudios sobre Filosofía en al-Andalus*, Edición dirigida por Andrés Martínez Lorca, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 148.

<sup>15</sup> Asín Palacios, M., *Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz*, en *Obras Escogidas*, t. I, p. 258.



aparece ejemplificada bajo símbolos diversos, que se reflejan en un tecnicismo estrechamente emparentado con el de San Juan de la Cruz. Junto al término de la ascética tradicional «purgación», Ibn 'Abbād emplea estos otros que son típicos de la escuela carmelitana: «vacío», «desnudez» y «libertad»: el alma debe vaciarse, desnudarse y libertarse de todo apetito sensual, de todo egoísmo, de toda inclinación y apoyo en las criaturas; debe salir de las cosas, para ir a Dios; debe matar toda iniciativa, toda autonomía de su albedrío, para encontrar el sosiego, la quietud espiritual, la soledad con Dios, que consiste en el anonadamiento, en la negación de sí misma y en el total abandono o dejamiento». Y en la misma obra<sup>16</sup> establece un paralelo terminológico entre los šāḍilíes y San Juan de la Cruz, cuyos hitos principales son en San Juan de la Cruz: desnudez, libertad, vacío, salir de las cosas. Y en los šāḍilíes (en las sentencias de Ibn 'Atā Allāh comentadas por Ibn 'Abbād): taḡrīd, desnudez; ḡurriyya, libertad; tafrīg, vacío; al-jurūy min al-asbāb, salirse de las cosas. Todo este paralelismo lo acompaña Asín Palacios de una serie de sentencias de ambos autores que se corresponden casi literalmente. Al final de este vaciamiento, renuncia y desnudez, se llega a la nada del yo, al fanā' o desvanecimiento y aniquilación de la propia personalidad, y con ella, a la de todas las cosas múltiples; con lo cual se consigue una paz absoluta que termina en la unidad (de forma muy parecida al zen), tras la cual sobreviene el baqā' o permanencia, es decir, el quedarse sumergido en Dios, en cuyo seno se recupera de nuevo el yo, pero transformado en el interior de la unidad divina. Fanā' y baqā' son, pues, los términos consagrados del proceso místico musulmán que tienen sus paralelos también en la mística cristiana.

Aniquilación y permanencia, apretura y expansión, noche y día son también términos repetidos constantemente en la mística islámica y cristiana. Como indica Asín Palacios, las palabras empleadas por los šāḍilíes y por San Juan de la Cruz son enormemente parecidas: en la mística musulmana, qabd, se deriva de qabaḍa, que significa coger sujetar, apretar, tomar, contraerse, sentir disgusto, estar triste, experimentar angustia, apretarse el corazón. San Juan de la Cruz, por su parte, en *La Noche Oscura del Alma* utiliza los términos correspondientes y paralelos a los anteriores de: aprieto, apretura, prisión, oprimir, poner en estrecho, tortura, angustia, pena. Y el baṣṭ islámico significa: extender, ensanchar, dilatar, abrir la mano y metafóricamente: alegrarse, estar cómodo, regocijarse, sentir bienestar, estar contento, equivaliendo a la «anchura» de San Juan de la Cruz. Ibn Paqūda, por su parte, no habla de apertura, angostura, pero sí de quiebra y fractura del alma, en el mismo o parecido sentido: «cuando le sobrevienen al hombre desgracias y calamidades, entonces quebranta su espíritu y se humilla»<sup>17</sup>, expresión que repite a cada momento, incluso acudiendo a pasajes de la Biblia, como es por ejemplo al Salmo 51, 19: «Sacrificio para Dios es un espíritu quebrantado, un corazón quebrantado y humillado, Tú, Dios, no los despreciarás».

Una vez vaciado, despojado, liberado, desnudado el corazón, el alma queda indiferente ante todo lo creado, ante todo lo que no sea Dios. Permítaseme hacer una comparación entre Ibn 'Abbād, Ibn Paqūda, San Juan de la Cruz

<sup>16</sup> Ibid. p. 273.

<sup>17</sup> Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, capítulo 6, art. 3.

y San Ignacio de Loyola, con algunos textos. El pensamiento de Ibn 'Abbad lo expondré a través del testimonio de Asín Palacios<sup>18</sup>: «Ibn 'Abbād formula una especie de tabla de preferencias, que el alma debe adoptar, en la cual se agotan las categorías de la prosperidad y adversidad. El que aspire a la perfección debe preferir la pobreza a la riqueza, el hambre a la hartura, lo bajo a lo alto, al vileza a la nobleza, la humillación a la honra, la tristeza a la alegría, la enfermedad a la salud y la muerte a la vida. La coincidencia es tan sorprendente, que hasta el número de las categorías afecta, si bien son las de Ibn 'Abbād más precisas e irreductibles entre sí que las de San Juan de la Cruz». El texto del propio Ibn Paqūda es el siguiente: «Son también signos de estar en este elevado rango (de perfección): el preferir la muerte estando sometidos a Dios, a la vida de insumisión; el elegir la pobreza sobre la riqueza, la enfermedad a la salud, la desgracia al bienestar; el entregarse totalmente a los decretos de Dios, contentándose con lo que El quiere»<sup>19</sup>. El texto de San Juan de la Cruz es como sigue: «Procure siempre inclinarse, no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso. No a lo más sabroso, sino a lo más desabrido. No a lo más gustoso, sino a lo que no da gusto. No a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo. No a lo que es descanso, sino a lo trabajoso. No a lo más, sino a lo menos, No a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado. No a lo que es querer algo, sino a no querer nada». Y, por fin, el de San Ignacio de Loyola en «El Principio y Fundamento» de sus *Ejercicios Espirituales*: «Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados». Creo que sobra cualquier comentario ante tan patente paralelismo de ideas y, a veces, aún de expresiones.

Sería demasiado prolijo, e inútil por lo obvio, establecer paralelos entre la unión mística profesada por los musulmanes, por los judíos y por los cristianos. Este tema, así como otros muchos relativos al mismo, está suficientemente estudiado hasta el momento por Asín Palacios, Ricard, Sainz Rodríguez, Gallegos Rocafull, Hatzfeld, Allison Peers, Andres Martin, Cilveti, Rousset, Swietlicki, López-Balart, Fetón, Chanan Matt y otros.

Solamente diré que la culminación mística viene expresada por el término árabe *ittiḥād* que se corresponde a la unión extática con Dios en el cristianismo, teniendo los mismos caracteres en una y en otra. Hay una diferencia: que el islam, usa dos términos: *Ittiḥād* e *ittisāl*. El segundo, significa lo mismo, solo que únicamente lo utilizan los filósofos. La unión extática en el islam, a diferencia del cristianismo, se puede lograr por medio de la mística propiamente tal y por la filosofía. A esta diferencia, que estimo de suma importancia, volveremos al final de mi exposición.

Pero, además de esta identidad de nombres que significan la unión mística, ocurre que también se da un paralelismo casi exacto entre los términos que designan los estados espirituales (*ḥāl*), las moradas (*makām*) los pelda-

<sup>18</sup> Asín Palacios, M., *Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz*, en *Obras Escogidas*, t. I., p. 264-265.

<sup>19</sup> Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, Capítulo 4, artículo 4.

ños o grados de perfección (manzīl) y los carismas (karāma), así como las distintas clases en que cada uno de estos grupos se subdividen. Incluso hay un paralelismo casi literal entre Ibn 'Arabi, San Juan de la Cruz, Santa Teresa y San Ignacio de Loyola en las reglas que cada uno de ellos dan para discernir espíritus y para distinguir entre los verdaderos y los que sólo son fruto de la propia imaginación o de las sugerencias del maligno. Cualquiera que lea el *Kitāb al-mawāqī'* (*Libro del descenso de los astros*), la *Risāla al-amr al-muḥkam* (*Tratado del precepto taxativo*) o la *Risāla al-anwār* (*Tratado de las luces*) de Ibn 'Arabī, recordará casi al pie de la letra aquellos avisos de San Juan de la Cruz que como éste, por ejemplo, de la *Subida al monte Carmelo* dice: «El alma que apetece revelaciones de Dios va disminuyendo la perfección... y abre la puerta al demonio para que la engañe en otras semejantes, que él sabe bien disfrazar para que le parezcan buenas...». Por lo demás, las *Reglas para la discreción de espíritus*, ignacianas, pueden hallar su paralelo casi idéntico en cualquier asceta y místico tanto musulmán como judío.

En la simbología empleada para expresar la apoteosis de la unión extática con Dios, de la relación más íntima y radical con la divinidad, hay también un paralelismo sorprendente, en el que no es preciso me detenga, por lo obvio y en honor a la brevedad que imponen los límites de esta exposición. Pero hay una imagen concreta que simboliza de una manera general la situación de Dios en el alma que ha llamado la atención de una manera muy particular a los especialistas. Me refiero a la imagen de los siete castillos concéntricos del alma empleada por Santa Teresa y que se encuentra con muchísima frecuencia en la literatura mística musulmana. Así Palacios sospechó que este símbolo estaba ya en la más antigua literatura ṣūfī y ṣāḍilī. Sólo que las pruebas documentales fueron halladas poco después de la muerte del insigne arabista. La primera, la encontrada por Enrico Cerulli y José Miguel Muñoz Sendino, consistente en una traducción del *Mi'rāy* o *Ascensión de Mahoma*, que era precisamente el documento que Así Palacios necesitó para probar que Dante pudo tener acceso a la literatura escatológica islámica en Florencia. El Segundo, las *Maqāmāt al-qulūb* o *Moradas de los corazones* de Abū-l-Ḥasan al-Nūrī de Badad del s. IX, halladas y editadas por Paul Nuwyia, en las que aparece dicho símbolo de los siete castillos. Más aún, Catherine Swietlicki opina que también se halla en la más antigua tradición hebrea, concretamente qabbalística, cosa que Así Palacios rechazó, o al menos, o no admitió o no vio.

Otros muchos más ejemplos podrían aducirse de coincidencias entre la ascética y mística islámica y la cristiana. Concretamente, López-Baralt subraya que a veces es tal la coincidencia entre la terminología de San Juan de la Cruz y el islam que parece haber tenido éste acceso a un lenguaje místico tan especializado que los ṣūfīes llegaron a considerarlo «secreto» no pudiendo, por tanto, ser empleado sino únicamente por los iniciados, lo cual no deja de sorprender sobremanera<sup>20</sup>

Estos, pues, son los datos reales: la existencia de tres corrientes místicas (la islámica, la judía y la musulmana) y la coincidencia plena, total a veces, de planteamientos, soluciones, términos, símbolos, procedimientos. Pero ¿cuál es la explicación de este asombroso e inquietante fenómeno, que sólo, y solamente solo, se da en la Península Ibérica, en esa España que luego fue católi-

<sup>20</sup> López-Baralt, L., *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, 1990.

ca por antonomasia y controlada, según se dice, por la más estricta y severa Inquisición antimusulmana y antijudía? España no se da cuenta de este maravilloso tesoro histórico que posee, único en el mundo. Lamentablemente, y para vergüenza de nuestra investigación hispana y de nuestra conciencia histórica, unos pocos años de krausismo, algunos otros de dudosa ilustración, un poco de tiempo positivismo o neopositivismo, interesan muchísimo más que ochocientos años de un intenso y brillante judaísmo e islam que, entre otros frutos científicos, filosóficos, literarios, dieron esa mística y ascética tan espectaculares.

Toda la actual investigación histórica vuelve los ojos en este punto al ilustre arabista español Miguel Asín Palacios, centro de referencia obligado aún hoy día en que algunas de sus tesis han sido superadas. La postura del maestro aragonés es, en resumen, la siguiente: los primeros musulmanes orientales estuvieron en contacto con los textos cristianos de los primeros siglos y con los monjes y anacoretas de la Tebaida, de Egipto, de Palestina y de la misma Arabia. En consecuencia, Asín, piensa que el *şūfismo* y la mística islámica, en general, tienen su origen en el cristianismo. De este modo su interpretación se diferencia claramente de las tesis, por ejemplo de von Kremer y Max Norten que atribuyen el nacimiento del *şūfismo* al pensamiento indú; de Izutzu, para quien el taoísmo y confucianismo fueron quienes lo desencadenaron; de Henry Corbin que se centra en la sabiduría persa y maniqueísmo; de Nicholson y Marechal para quienes el *şūfismo* nace del neoplatonismo; y de Massignon y la mayor parte de los orientalistas actuales, que piensan que es mismo islam tiene en sí la suficiente fuerza y riqueza interiores como para dar lugar a un movimiento como es el que nos ocupa ahora. Personalmente me adscribo a la tesis de Massignon y estoy convencido de que el Islam tiene en sí los suficientes recursos y riqueza espiritual como para dar lugar a un movimiento místico como es el *şūfismo*, aún habida cuenta de que haya podido recibir múltiples influjos posteriores, como los reciben todos los movimientos de ideas, culturales, religiosos, filosóficos.

Siguiendo con la tesis de Asín Palacios, tras este arranque desde el cristianismo oriental, el *şūfismo* vendría a España, enriquecido con el neoplatonismo y, concretamente, con los textos del Pseudo-Emédocles, de la teología mu'tazilí y de ciertos elementos *bāṭiníes* del *şī'ismo*. De esta manera se constituiría la gran mística *şūfí* andalusí de Ibn Masarra, de Ibn al-'Arif, del *şādilismo*, de Ibn 'Abbād de Murcia (sin contar con la *qabbala* e Ibn Gabirol que sufrirían el mismo impacto). Estas son las tesis que sostiene Asín Palacios, en particular en su obra *El Islam cristianizado* y en *Ibn Masarra y su escuela*. De aquí, de al-Andalus, la gran mística musulmana tomaría dos direcciones: una, la cristiana y occidental, dando lugar a la mística del siglo de Oro (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, sobre todo), al pensamiento de Raimundo Lulio, a toda la mística europea y a una buena parte de Dante, tal como trató de demostrarlo en su polémico libro *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*. La otra dirección sería la oriental: la gran mística andalusí volvería al oriente musulmán de donde vino, para revitalizar el *şūfismo* y la mística. Hay, pues, dos movimientos de retorno: del cristianismo al cristianismo (pasando por el islam) y de oriente a oriente (pasando por al-Andalus). La situación la resume de esta manera: «La cadena hermética quedaba, pues, reanudada por completo: arrancando de este famoso teurgo de Egipto [Dū-l-Nūn al Mişrī], engarzándose mediante Ibn Masarra con los *bāṭi-*

nies españoles, y a través de los masarries y de la escuela şūfī almeriense, retornaba cuatro siglos después, con los libros de Ibn 'Arabī al Oriente, de donde salió. Porque bien sabido es el espléndido y ruidoso triunfo que las obras de Ibn 'Arabi obtuvieron en el mundo oriental»<sup>21</sup>.

El mérito indiscutible de Asín Palacios estriba en que fue el gran descubridor de multitud de autores y documentos que sin él yacerían en el olvido y en que ha sido el impulsor de nuevas investigaciones sobre la filosofía, la mística y la ascética musulmana. Por otra parte, Asín Palacios ha sido quien ha detectado multitud de importantes paralelismos entre la mística cristiana y la musulmana que hasta entonces habían pasado por despercebidos, a pesar de lo importantes y claros que eran. Por eso es, como he dicho, el punto obligado de referencia en las investigaciones islamológicas, y por esto también es repetado y querido aún por sus detractores, que, en algunos puntos no son pocos. En todo caso, yo resumiría en los siguientes puntos, aquellos aspectos de las tesis de Asín Palacios que hoy han sido superados o que requieren ser matizados o aún puestos entre interrogantes:

En primer lugar su afán de reducir a cristianismo toda explicación sobre los orígenes de la mística islámica. El propio dominico egipcio Anawati y su compañero de investigaciones Gardet, aún admitiendo el intercambio que hubo entre el islam primitivo y el mundo cristiano, subrayan este partidismo de Don Miguel. Claude Addas, una de las últimas que han escrito sobre Ibn 'Arabī lo dice, a la vez que lo excusa respetuosamente: admitiendo que es el pionero de este tipo de estudios y subrayando su mérito indiscutible, dice de la visión que Asín tiene de Ibn 'Arabī: «Conviene subrayar que la *Vida de Abenarabi* es tanto menos fiable cuanto que está profundamente marcada y en ocasiones deformada por los prejuicios religiosos del autor que los anuncia, ciertamente, en el título mismo de su obra: *El Islam Cristianizado*» y más adelante dice la misma autora: «Está en su derecho y tal reacción es perfectamente comprensible, viniendo como viene de un piadoso eclesiástico formado en un seminario de la Península Ibérica en el s. XIX»<sup>22</sup>.

A propósito de esta cristianización del islam por parte de Asín Palacios quisiera también proponer la cuestión que él da por segura (y que incide en su manera de ver la cultura hispano musulmana) de la base y esencia cristiana de la España romana y visigótica, lo cual explicaría, para él, que el şūfismo (de origen así mismo cristiano) cuajase de una manera muy especial y con mayor fuerza, en esa España supuestamente cristiana en sus orígenes. Así se expresa el propio Asín Palacios<sup>23</sup>: «El fenómeno de asimilación de la cultura oriental que entre los musulmanes españoles se realizaba, no quebranta la ley eterna de la continuidad del pensamiento ibérico. Si los pensadores independientes iban a buscar, fuera de la patria satisfacción a los anhelos ideales de sus espíritus, era cabalmente porque en este espíritu circulaban todavía, por debajo de la superficie postiza y artificiosa de la religión nueva, los instintos, las tendencias, las aptitudes étnicas de un pueblo que, antes de someterse al islam, había pensado y sentido otros dogmas, similares en el fondo, pero de un contenido emocional más rico y de un desarrollo filosófico más pleno. La intensa huella neoplatónica de la teología cristiana,

<sup>21</sup> Asín Palacios, M. *Ibn Masarra y su Escuela*, en *Obras Escogidas*, t. I., p. 150.

<sup>22</sup> Addas, C., *Ibn 'Arabi ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard, París, 1990, p. 19 y 278.

<sup>23</sup> Asín Palacios, M., *Ibn Masarra y su Escuela*, en *Obras Escogidas*, t. I., p. 38-39.

las tradiciones neopitagóricas y gnósticas del priscianismo, habían echado hondas raíces en las almas. Y esta psicología étnica, conservada tras el umbral de la conciencia, es la que sobrevive y la que reanuda la vida del pensamiento español con los mismos caracteres de misticismo y austeridad, en lo emocional, y de patenismo naturalista en lo especulativo. Síntoma de esta herencia psicológica es la raza de algunos de aquellos pensadores independientes, unidos con el parentesco legal de la clientela a familias árabes o berberiscas, pero en cuyas venas circulaba sangre española, como ocurre con el linaje del filósofo Ibn Masarra, el más célebre entre los más antiguos de aquellos pensadores». Más todavía: Asín Palacios liga el nacimiento del šūfismo español, no sólo al cristianismo sino al priscilianismo reinante en algunos sectores de nuestra sociedad visigoda. Sin embargo, a modo de comentario, me pregunto: ¿se puede hoy sostener la base cristiana de la España visigoda, con la fuerza con que lo hace Asín Palacios? ¿basta la presencia islámica en la Península y su imposición de tributos para explicar la masiva, rápida y decidida conversión al islam de los españoles? ¿el pequeño, inculto y desorganizado ejército de Tarīq y de Mūsa son suficientes para explicar semejante cambio religioso en la totalidad de la Península? Tal vez las convicciones religiosas cristianas de la España romana y visigótica no fueran tan profundas y sinceras como Asín Palacios imagina.

En segundo lugar, este mismo escoramiento por parte de Asín Palacios hacia el cristianismo, hizo que, en ocasiones, deformase un tanto su interpretación de ciertas actitudes y estados de ánimo de ilustres šūfíes musulmanes, particularmente de Ibn 'Arabī, al que, califica en algunos momentos de «psicópata» y a cuyas manifestaciones y expresiones místicas llama «extravagancias» o efectos de la «patología» y de la «histeria», sin darse cuenta que cualquier manifestación mística, en cualquier religión, se presta a este tipo de lecturas, sin que sea privativo del islam o de Ibn 'Arabī.

En tercer lugar, y ésto no sólo por su perspectiva cristiana sino también por los actuales avances en la hermenéutica: hoy día se sabe que ciertos términos no se pueden traducir tal cual se presentan sino según el nivel significativo y de sentido en que se dicen o escriben. Así, Anawati dice que<sup>24</sup> no se puede traducir alegremente *luṭf* por «gracia santificante», *umma* por «iglesia», *imān* por «Soberano Pontífice», *'ulamā'* por «clérigos» etc... y termina con este comentario: «Es la tentación, se puede decir, de los mejores islamólogos occidentales, especialmente si son cristianos. Estamos pensando aquí en ciertos pasajes de obras de tan gran valor como las de Miguel Asín Palacios, por ejemplo». Más aún: ciertas expresiones que contienen términos opuestos correlativos, en árabe y en hebreo, y en particular en el uso lingüístico šūfí y, más en concreto, šāḍilī, no aluden al significado aislado de cada uno de los polos por separado, sino a la estructura total de esos contrarios, que el árabe llama precisamente *muqābala*, opuestos. Es el caso, por ejemplo de los binomios noche-día, expansión-opresión (*baṣṭ-qabḍ*) que significan algo más que la simple noche y el simple día o la mera expansión del ánimo o la angustia, por separado: se trata más bien de una dialéctica interna con resonancias significativas muy distintas, más totalizadoras, en que la noche significa algo en tanto en cuanto está al lado del día (ocuriéndole lo mismo al término día) y la expansión alude a algo que sólo surge en

<sup>24</sup> Gardet-Anawati, *Mystique musulmane*, París 1986, p. 14.

su contraposición a la opresión (y a la inversa). A todo lo dicho, añadiría personalmente que es un error el traducir literalmente, por ejemplo, kalām por teología, o imān, i'tiqād y šahāda por fe, así como otros muchos términos usuales en el islam, pues, ciertamente el concepto tanto de teología como de fe son muy distintos en el islam y en el cristianismo.

En cuarto lugar, Asín Palacios no tuvo a la mano muchos documentos fundamentales que han ido apareciendo después de su muerte, ocurrido en 1944. Así, por ejemplo, desconocía las obras de Ibn Masarra: *Kitāb al-ḥurūf* y *Kitāb al-i'tibār* (conocido éste como el *Kitāb al-tabṣīra*) descubiertas en 1972, por el Dr. Kamāl Ibrāhīm Ja'far y que el maestro zaragozano daba por perdidas. Tampoco poseía los datos que hoy tenemos, sobre todo la *Historie et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī* de O. Yahia, ni los estudios sobre el ṣūfismo que hoy tenemos, como son los de Fritz Meier y Henry Corbin<sup>25</sup>, por ejemplo. Y, sin embargo es curioso, por otra parte, que algunas de las interpretaciones que presenta como meras hipótesis sin apoyar documentalmente hoy día se han podido confirmar.

En quinto lugar, como él mismo dice y otros después de él lo corroboran: semejanza y aún identidad de ideas, expresiones y símbolos, no significan necesariamente la existencia real de influjos materiales, sobre todo cuando no hay constancia de ellos. Esto que él tiene muy claro, a veces no lo aplica del todo. Y, precisamente, ésta será la base de mi visión de los acontecimientos: la identidad y paralelismo de textos pueden apuntar a otras explicaciones ajenas por completo a las de las influencias materiales y efectivas.

Por fin, en sexto lugar: hay detalles de apreciación discutibles y discutidos, como es, por ejemplo, el que a Ibn Masarra se le califique como de filósofo bāṭinī neoplatónico o el que la nota única del ṣūfismo posterior a Ibn 'Arabī sea el monismo existencial, o la poca importancia que da el impacto qabbalístico y judío sobre determinados puntos de la mística musulmana, entre otras afirmaciones que se han encargado de rebatir Stern, Gardet, Corbin, Swietlicki, Massignon y otros.

Respetando la labor y tesis de Asín Palacios, me atrevería a hacer las siguientes sugerencias para una posible explicación de las coincidencias y paralelos que acabamos de detectar, de acuerdo con la actitud que expuse al comienzo de esta exposición: no me voy a centrar en los influjos materiales del islam y judaísmo sobre el cristianismo (que, como dije, puede ocultar en el fondo una auténtica guerra ideológica), sino en aquel fondo o raíz última que hace posible cualquier influjo, se de éste real y efectivamente o no.

Antes de nada, como todos investigadores reconocen (incluido el propio Asín), faltan todavía muchísimos papeles por revolver, cantidades enormes de documentos por descubrir, leer estudiar y publicar, que podrían, desde dar un giro de ciento ochenta grados a las actuales investigaciones, hasta dejarlas tal como están confirmando o matizando algunos que otros puntos. Pero, sea lo que sea de esta tarea documental, que exige muchos años, muchas personas y mucha paciencia, lo cierto es que, y sea este mi primer punto a considerar para explicar las coincidencias, las tres místicas parten de una misma y común raíz: el mismo concepto de Dios y de Revelación y el mismo libro-punto de partida, la Biblia. Judaísmo cristianismo e islam se

<sup>25</sup> Véase, por ejemplo, Corbin, H., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, París, 1958.

presentan como variaciones sobre un mismo tema, a saber, la revelación mosaica, plasmada en unos libros que, en el fondo, tienen un espíritu parecido: un Dios único, absolutamente único, transcendente, misterioso y desconocido, creador del mundo, clemente, misericordioso, justo, donador de un código de conducta y remunerador en la otra vida. Judaísmo, cristianismo e islam son tres religiones de base semita que se abren las puertas la una a la otra: el judaísmo presenta una serie de profetas que van perfeccionando la revelación a través de los tiempos y que espera la venida de uno definitivo, el Mesías; el cristianismo, sin abolir la ley antigua, se presenta perfeccionando a ésta y ofreciendo el Mesías esperado; y el islam, por su parte, es la religión predicada por otro profeta, el último, Mahoma, el cual, asumiendo todo lo anterior, va a la esencia de lo religioso bíblico y cristiano: al monoteísmo más estricto. Para el islam, judíos y cristianos son llamados «la gente del libro», es decir, del libro revelado por Dios (Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Corán); judíos y cristianos son considerados por el Corán como los hermanos más cercanos del islam, frente a los infieles (ateos y politeístas). Supuesta, pues, esta base religiosa común, es lógico que se desencadene en las tres religiones un intento de acceso al Dios desconocido y misterioso, por una vía mística que, lógicamente, habrá de ser sumamente similar en los procedimientos en la temática y en la terminología.

Vienen muy a cuento las palabras del Profesor Gómez Nogales que sigue en esto la opinión del insigne islamólogo Corbin; este texto, por muy sorprendente que sea, no deja de ser una incitación para abordar el tema de las tres religiones, concretamente del islam, de una manera totalmente distinta. Dice Gómez Nogales: «La conclusión a la que llega Corbin es su *Histoire de la Philosophie Islamique*, después de haber estudiado a los *šī'ies*, los místicos persas, es que *el Islam es una teoría general de la historia de las religiones*. En el mensaje religioso de cada uno de los profetas anteriores a Muhammad del Antiguo Testamento e incluso del mismo Jesús, han sabido reconocer los musulmanes una parte de la luz de la revelación de Dios a los hombres, Dios sigue irradiando esa misma luz a través de los libros sagrados. Y, al decir de los libros sagrados, no me refiero sólo al Corán, sino también a la Biblia, incluido el Nuevo Testamento. Sigue hablando Dios también a través de la dialéctica del *tawhīd*, es decir, de la unificación. Esta dialéctica les lleva a descubrir la unidad, no sólo en todas las cosas, sino también a través de todas las religiones. En todas ellas sabe descubrir la mística árabe lo fundamental del mensaje divino. La práctica del *fanā'*, del desvanecimiento, aplicada a las religiones, le lleva al sabio árabe a reducir a la nada las diferenciaciones, para, por medio del *baqā'*, descubrir la Luz permanente, que es la fuente y raíz de todas las religiones. Se podrían aducir para confirmarlo infinidad de pasajes de distintos autores místicos árabes»<sup>26</sup>.

Aparte de esta cuestión, hoy estamos partiendo de un concepto de mística y de filosofía que, válido desgraciadamente para nuestros días, no lo era así para la antigüedad griega, para la Edad Media cristiana, para el Islam y para el judaísmo: Filosofía y mística no son, en realidad, dos campos distintos, heterogéneos y aún opuestos sino que son sencillamente idénticos. La filosofía, entendida como amor al saber, a la sabiduría total, engloba no sólo

<sup>26</sup> Gómez Nogales, S., *Sabiduría oriental y sabiduría árabe*, en *Estudios de filosofía en al-Andalus*, Op. cit., p. 162.



lo teórico sino también lo práctico, y no únicamente lo teórico racional sino también aquello a lo que la razón científica no alcanza, como es lo misterioso, lo oculto, lo meta, supra, extra o pararracional, es decir, la mística. Un texto del Pseudo-Empédocles tan citado aquí a propósito de los orígenes del sufismo y de la qabbala: «El estudio de la filosofía es de tan noble condición y de tan sublime e importante rango, que todo el que a tal estudio se dedique debe poseer: un espíritu puro, sincero, una sutil estimativa, capaz de adivinar por indicios, y, además, muy pocas preocupaciones de las cosas de este mundo. La excelencia y noble rango de la filosofía es tanta, que ella misma lo demuestra por su propia esencia y definición. La filosofía, en efecto, ilumina al entendimiento con la sublime luz divina para que el entendimiento la busque. La filosofía inspira, además, el anhelo de emigrar de este mundo a aquel otro mundo [supremo], y mueve a la inteligencia y al alma a que renuncie a las cosas de este mundo. Ahora bien, no cabe grado de perfección mayor que estos tres grados»<sup>27</sup>.

Ya hemos visto, por lo demás, que la cima de la filosofía era precisamente el ittiṣāl, o unión mística, término idéntico al de ittiḥād o unión mística religiosa. Y ahí está toda la tradición de la filosofía oriental de al-Fārābī y Avicena. Y, por la parte occidental y la oriental, el judío bn Gabirol, que sostiene la existencia de una Materia Universal, a la manera del Pseudo-Empédocles, la cual es la diferencia a Dios de las criaturas y cuyo desasimiento, por tanto, noético y moral, nos sitúa ascética y místicamente en el Absoluto; o el musulmán zaragonano Avempace, cuya filosofía, en otros lugares, he calificado como de intelectualismo místico o de mística intelectualista, para quien también la moral, la razón científica y la unión mística con el Intelecto Agente constituyen el único camino de llegar al hombre en solitario a la Verdad, tal como lo expone en *El Régimen del solitario*<sup>28</sup>; o el musulmán Ibn Ṭufayl cuyo Robinson Ḥayy Ibn Yaqzān de su *Filósofo autodidacto*, llega por sí solo a la ciencia racional y a la unión mística; o Ibn Paqūda, tantas veces aludido en esta exposición; o, incluso los aristotélicos Averroes y Maimónides, para quienes la cima del filosofar era la unión mística con el Incongnoscible, con el Absoluto, con el Uno, con Dios. Porque ese neoplatonismo filosófico, ese Pseudo-Empédocles, ese bāṭinismo, mu'tazilismo, filonismo filosófico-teológico-místico, penetra en forma de una sola pieza toda la especulación y pensamiento judío, musulmán y cristiano. Hacer distinciones dentro de ese bloque unitario entre filosofía y mística, entre pensamiento racional y religión, es proyectar burdamente prejuicios ideológicos del mundo actual en una época en que la vida humana era de una sola pieza y tenía un solo sentido: vivir felices en esta vida esperando en la otra a la cual se podría acceder luego tras la muerte, o ahora por la mística.

Por otra parte, no es preciso que ahora haga aquí una lección de historia para demostrar algo tan obvio y evidente (aunque hoy, por prejuicios ideológicos y fanatizados de Occidente y de España no lo queramos ver) como es la convivencia, tolerancia e interpenetración que hubo, cuando fuimos musulmanes, entre cristianos, judíos y musulmanes. Hay tres hechos muy cla-

<sup>27</sup> Citado por Asín Palacios en *Ibn Masarra y su Escuela*, en *Obras Escogidas*, t. 1., p. 58.

<sup>28</sup> Lomba, J. *Avempace*, Zaragoza, 1989. Ver también del mismo autor, *La filosofía islámica en Zaragoza*, Op. cit.

ros: uno, lo expondré a través de un texto de Miguel Asín<sup>29</sup>: «Los historiadores de la Escolástica han explicado en estos últimos años los orígenes de esta transfusión de las ideas musulmanas y hebreas al mundo cristiano, realizada a través de dos focos principales de comunicación: la escuela de traductores toledanos y la escuela de Sicilia. Pero tengo para mí que todavía resta por explicar otro influjo, callado, esporádico, realizado sin sistema ni plan preconcebidos a través de canales ocultos hasta la fecha; porque es evidente que la empresa colectiva iniciada por el arzobispo de Toledo, Raimundo, no podía ocurrírsele a éste de un modo espontáneo, sin que hubiesen desde mucho tiempo antes, ocurrido casos aislados de traductores, y sin que la necesidad de proporcionarse traducciones completas se hubiese ya hecho sentir en toda Europa por la noticia fragmentaria, vaga e imperfecta que de las obras árabes y hebreas llegase a los medios escolásticos en siglos anteriores al XII. Ni se explica razonablemente que abandonasen su patria, desde los más remotos países de Europa, hombres como Adelardo de Bath, Herman el Dálmata, Alfredo de Morlay, Gerardo de Cremona, Miguel Escoto y Herman el Alemán, para venir a España a procurarse versiones de los libros árabes, si desde mucho antes no han llegado a aquellos países, desde España, las ideas de algunos de esos libros, excitando en los escolásticos la curiosidad y con ella el deseo de poseerlos completos. Por eso yo sospecho que un examen atento de algunos sistemas panteístas de la escolástica anterior a Santo Tomás, comparados con el *şūfismo* heterodoxo, acabaría por revelar el nexo de unión a que me he referido».

En efecto: movimientos de traducción como los de Toledo, Santa María de Ripoll, Barcelona, viajes de extranjeros a España como son los que cita Asín y otros más, no surgen por imposición ilustrada de los gobernantes, sino por una previa presión vivida y real de convivencia social, profunda y sincera. Como tampoco se explica sin una vida efectiva de intercambio lo que el mismo Asín sigue diciendo en la misma obra, un poco más adelante: «Lulismo y Escotismo son, pues, los dos últimos ecos cristianos del pensamiento de Ibn Masarra. La Italia del renacimiento clásico es el escenario postrero de sus triunfos... En Florencia, en la brillante corte de Lorenzo el Magnífico, hombres como Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino y el judío Johanán Alemanno, comunican, estudian y discuten sobre temas filosóficos y religiosos, utilizando a Empédocles y a Avicbrón, al lado del fabuloso Hermes, aceptando un sentido *bāṭinī* o esotérico en la Sagrada Escritura, abusando de la cábala, de la magia y de las ciencias ocultas». Y si hay condenas, prohibiciones, excomuniones, procesos inquisitoriales contra la Universidad de París, contra docentes universitarios por enseñar la filosofía de Averroes es porque había una pasión y demanda por aquel nuevo saber que lo hacía aparecer como la *nouvelle vague* del momento. Igual se diga del brusco final de la llamada «reconquista» y de la expulsión de los judíos en 1492 por los Reyes Católicos, y de los procesos inquisitoriales contra falsos conversos, contra sospechosos de seguir ideas y creencias de judíos y musulmanes. La realidad medieval hasta aquel aciago 1492 fue la de un sólo pensamiento y una sola sociedad que dio como fruto, lógicamente, una sola actitud: la mística que adopta las formas de cristiana, judía y musulmana, de acuerdo con la idiosincrasia natural de cada una de las tres religiones.

<sup>29</sup> Asín Palacios, M., *Ibn Masarra y su Escuela*, en *Obras Escogidas*, t. I., p. 155-156.

Es, por lo demás, ilustrativo y elocuente el texto de Asín Palacios ya citado más arriba, en que enjuicia la ortodoxia y rigorismo del islam de al-Andalus que se desarrolló dentro del más estricto as'arismo y málirismo. Es decir: aparte de razones históricas hemos sido los mismos españoles los que durante ocho siglos profesamos la religión musulmana y los que luego nos convertimos al cristianismo. No fue una guerra de «reconquista» sino una «guerra civil» entre dos grupos de españoles: los del norte cristianos y los del sur musulmanes. Pero el espíritu, la sangre, la forma de ver el mundo era la misma, sólo que en dos versiones: la islámica y la católica. Ello explica que la reacción interiorista, mística y ascética de la religión fuera también idéntica, sobre todo, teniendo en cuenta que las tres religiones: cristiana, judía y musulmana, como he dicho antes, bebían en la misma fuente, la Biblia, y que las tres habían echado mano de la misma filosofía, la neoplatónica, para explicar metafísicamente sus actitudes.

Entonces, identidad de sangre y de pueblos, identidad de fuente religiosa (la Biblia y la Revelación), identidad de elementos filosóficos (neoplatonismo, pseudo-empedoclisto, aristotelismo), identidad entre filosofía y mística, identidad o comunicación estrecha entre las tres religiones, dieron por resultado esquemas, textos, símbolos, términos estrictamente paralelos y aún iguales, aparte y por debajo de influjos reales y efectivos. Se trataría entonces de una simple y necesaria coincidencia que, dadas las circunstancias dichas, de no haberse dado, hubiera sido extraño y sorprendente, la divergencia. Digamos que no es precisa explicación causal alguna para el hecho que hemos considerado; cuando hubiera hecho falta explicación es en el caso de no haberse dado tales identidades.

Si además de lo dicho tenemos en cuenta el movimiento de traducciones, la transmisión oral y popular, el trasvase realizado por los conversos tanto del islam como del judaísmo, el cuadro estará totalmente completo. No olvidemos la tradición de que tanto San Juan de la Cruz como Santa Teresa provenían de familias conversas del judaísmo. Esto había que callarlo, así como también había que callar las lecturas musulmanas y judías que se hacían, que quemar o esconder los libros no cristianos que se tenían: la Inquisición, la intrasigencia del clero español (antes musulmán y luego cristiano), la intolerancia que llevaba consigo la unidad religiosa española (parecida la de los Reyes Católicos a la de los Almohades y Almorávides) hicieron que los documentos que habrían de demostrar los influjos reales y efectivos, hayan desaparecido.

Por fin, dígame lo que se diga, y como ya insinué más arriba a propósito del castellano *Zohar*, esta mística fue sostenida y practicada por un mismo pueblo hoy llamado España. Mucho se ha discutido sobre la existencia o no de filosofía y filósofos en nuestro suelo; mucho se ha discurredo y elucubrado sobre el concepto de filosofía que en España haya podido haber. Lo cierto es que la manera de ver el mundo de España y de los españoles a través de toda la historia, salvo excepciones, es fundamentalmente mística, poética, estética, más que estrictamente racional, al modo francés, inglés o alemán. Entonces, lo mismo da que ese pueblo sea cristiano, judío o musulmán, ante el hombre y ante Dios. Si a esa comunidad de reacción, se unen los elementos antes dichos de identidad de fuentes religiosas y filosóficas, más todo el ambiente de convivencia que existió, no es raro todo el cúmulo de coincidencias que hemos apuntado. Es algo parecido a lo que ocurre en el seno

de una misma familia, en el cual, por muy distintos que sean sus miembros, siempre habrá un conjunto de reacciones y expresiones similares, sin que para explicarles sea preciso acudir a influjos del padre, de la madre o de cualquiera de los hermanos.

Posteriormente, el tiempo, los siglos, la historia, las luchas, las persecuciones, las guerras, han fraccionado aquella unidad originaria, aquella interimbricación entre judíos, musulmanes y cristianos, hasta estallar hoy en ese odio e incomprensión en que vivimos. Tenemos muy lejos aquello del gran maestro *şūfī* Ibn 'Arabī que, nunca como ahora convendría repetir, meditar y, sobre todo, vivir: «Hubo un tiempo en que yo reprochaba a mi prójimo si su religión no estaba cercana a la mía. Pero mi corazón es capaz de convertirse en todas las formas religiosas: es una pradera para las gacelas, el claustro de un monje cristiano, un templo para los ídolos, las talbas de la Ley mosaica, el libro del Corán. Yo profeso la religión del amor. Y sea cual fuere la dirección que tome la cabalgadura, el amor es mi credo y mi fe».

## POLITICA CULTURAL DE FELIPE II Y CORRIENTES ESPIRITUALES DEL SIGLO XVI

Por *F. Javier Campos y Fernández de Sevilla*  
Conferencia pronunciada en la  
Fundación Universitaria Española el día 13 de febrero de 1991.

### 1. INTRODUCCION

Excmo. Sr. Presidente, Ilmos. Patronos, Señoras y señores:

«España es un país que en su relación con Europa tiene una línea de choque y de separación, y a la vez de convivencia... En la época de nuestro predominio histórico —como dicen ahora los historiadores: el predominio español, no el Imperio—, España tuvo una enorme literatura polémica. Todo los imperio que en el mundo han sido, han provocado siempre una resistencia militar o política y una polémica cultural». Estas palabras fueron pronunciadas en el ya lejano 24-XI-1974, por D. Pedro Sainz Rodríguez, con motivo del acto de presentación del Centro de Cooperación Hispanista, vinculado a esta Casa<sup>1</sup>.

Ellas son el mejor análisis, lema y resumen para el desarrollo de la lección de hoy, como tema introductorio al ciclo que la Fundación Universitaria Española dedica al «Pensamiento Español del siglo XVI», a propósito de la celebración del IV Centenario de tres enormes personajes de la historia española: Iñigo de Loyola, Juan de la Cruz, Luis de León.

Polémica inherente a la complejidad de factores que configuran el Quiñientos español y a la subsiguiente pluralidad de enfoques analíticos, diversidad de criterios metodológicos y variedad de presupuestos ideológicos desde los que se parta para realizar el estudio de la centuria<sup>2</sup>. Sólo podemos aproximarnos al fenómeno intentando abocetar la descripción, no del hecho en sí, sino de algunos aspectos que puedan servirnos de modelo para comprender el sentir y el actuar de entonces; sólo son pindeladas, auténticas, que pretenden reflejar la fisonomía de esos hechos, y por ellas, tratar de imagi-

---

<sup>1</sup> «Presentación», en *El hispanismo y los problemas de la Historia de la Espiritualidad española*, de M. Bataillon, Madrid 1977, pp. 9-10.

<sup>2</sup> Ya ha prevenido el profesor M. Avilés la complejidad historiográfica y la subsiguiente dificultad de analizar, hoy, la cultura española del XVI, hasta que no se pongan marcos y se establezcan delimitaciones cronológicas, conceptuales, metodológicas. Cfr. «El siglo XVI en España: Cultura», en *Actas del Congreso Nacional Jerónimo Zurita. Su época y su escuela*, Zaragoza, pp. 107-126.

nar con ciertas garantías de verosimilitud la imagen real. En una palabra, nos quedamos en aprendices de los paisajes del Greco y dejamos para otra oportunidad aproximarnos a la perfección formal de un rostro de Sánchez Coello, o a los encajes y brocados de Pantoja de la Cruz.

## 2. POLITICA CULTURAL DE FELIPE II

### 2.1. *Política libraria*

Existen pocos aspectos tan seguros para estudiar el reflejo cultural de una época histórica, como aproximarse al intrincado mundo del libro, tanto desde las circunstancias personales del alumbramiento y del tipo de ideas en él reflejadas, por parte del creador, como las del consumidor de la obra terminada, pasando por la tarea de la gestación editorial —aprobación, licencias, censura, tasa, impresión, encuadernación, distribución— y terminando en las bibliotecas. De ahí que el tema librario sea para nosotros un termómetro seguro donde observar la temperatura cultural de un momento histórico concreto.

Desde el inicio de su monarquía, Felipe II adopta una postura nítida acerca de los libros —autores, editoriales, lectores— que mantiene de forma invariable durante todo su reinado, y que se inscribe dentro de una política, restrictiva, anteponiendo criterios de índole moral (catolicismo hispano), intereses de gobierno (unidad religiosa, unidad del Estado) y razones personales de formación, mentalidad y respeto filial (fidelidad a su conciencia).

En esta línea se incluyen una serie de medidas legislativas consecutivas que oscurecen el horizonte del libro hasta hacerlo tenebroso:

2.1.1. Real Pragmática de 7-XI-1558, por la que se prohíbe: 1.º la entrada de libros en los diferentes reinos sin licencia firmada y los libreros que ya los tengan deberán presentarlos para proveerse de ella antes de venderlos; 2.º la impresión de todo tipo de libro sin licencia escrita; 3.º para evitar alteración en el texto, se rubricarán todas y cada una de las hojas del original examinado, y después de impreso se entregarán uno o dos ejemplares para cotejar, haciendo constar en ellos que poseen licencia, tasa y privilegio —si lo tiene—, el nombre del autor, del impresor y el lugar donde se imprimió; 4.º se exceptúan los libros litúrgicos, las cartillas para enseñar las primeras letras, las Flos Sanctorum, las gramáticas, los vocabularios y otros libros de latinidad ya impresos anteriormente en estos reinos. Las obras y papeles del Sto. Oficio se imprimirán con licencia del Inquisidor General; 5.º también necesitan permiso de impresión las obras manuscritas que circulan, porque «de cuya lectura y comunicación se han seguido inconvenientes y daños»; 6.º para que se cumpla lo anterior, se revisarán los fondos que poseen los libreros y mercaderes, las personas seglares y los religiosos; lo mismo hay que hacer con las librerías de las Universidades y con las bibliotecas conventuales y monásticas. Los preladados, claustros universitarios, superiores religiosos y justicias civiles, son responsables del estricto cumplimiento de esta pragmática<sup>3</sup>.

2.1.2. El mismo 7-IX-1558 se dictaba, también en Valladolid, otra Real Pragmática por la que se prohibía introducir, poseer o vender, alguno de los libros prohibidos por la Inquisición. Reconociendo en ella que la pragmática de los Reyes Católicos de 8-V-1502, en este aspecto, no había surtido mucho efecto, ya que «hay en estos reynos muchos libros, así impresos en ellos como traídos de fuera, en latín y en romance y otras lenguas, en que hay heregías, errores y falsas doctrinas sospechosas y escandalosas, y de muchas novedades contra nuestra Santa Fe Católica y Religión... y de materia vanas, deshonestas y de mal exemplo, de cuya lectura y uso se siguen grandes y notables inconvenientes»<sup>4</sup>. Para facilitar la tarea y evitar confusiones, se imprimirá el catálogo de libros prohibidos, y los libreros y mercaderes de libros lo tendrán a la vista del público.

2.1.3. El 9-X-1558 una Real Cédula ordena que se visiten e inspeccionen las imprentas cada cuatro meses y que los libros importados deberán ser vistos por miembros del Sto. Oficio antes de poder retirarlos de las aduanas<sup>5</sup>.

El tiempo y la pereza administrativa hizo caer en la rutina, por la apatía de los funcionarios que demoraban la inspección, con el consiguiente deterioro de la mercancía —libros y pliegos impresos— y llueven las quejas al Consejo pidiendo que las balas no se revisen en los puertos de llegada sino en los lugares de destino; otro de los motivos de laxitud en el cumplimiento de la norma, fue la aceptación implícita de soborno a través de disfrutar de una buena merienda a bordo de las naves recién llegadas y de poner guardas de confianza y a sueldo del capitán del barco<sup>6</sup>.

Resultado de todo esto fue un cierto aumento y facilidad en el contrabando, ya entonces sofisticado, por medio de dobles fondos en botas o pellejos de vino y cerveza, en fardos o balas de paños, entre los efectos personales de la marinería...; de vez en cuando se denuncian estos sistemas de camuflaje y se endurecen los controles<sup>7</sup>.

No bastaba con controlar y perseguir las entradas y ediciones de libros prohibidos, también se buscaban las conexiones que los mercaderes tenían en el extranjero, las rutas seguidas, las formas de ocultación y los días de arribada a los puertos. Para ello había agentes que informaban, delatores ocasionales y los mismos reos en un intento de reducir sus castigos<sup>8</sup>.

Por motivos de estudio, y contando con una buena formación intelectual, solidez religiosa y recia virtud, se concedía algún que otro permiso para consultar tal o cual libro prohibido; indirectamente la licencia se esgrimía como garantía de probada ortodoxia, por parte del beneficiario, y no era difícil que despertase los deseos de otros posibles candidatos a obtener el privilegio. Cuando alguno se apoyaba en el permiso concedido a uno para solicitar el suyo, suele negarse el segundo y retirarse el primero<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> *Novísima Recopilación*, VIII, 16, 3. La licencia de impresión sin permiso a los libros litúrgicos fue suprimida por Real Cédula de 27-III-1569.

<sup>4</sup> *Novísima Recopilación*, VIII, 18, 1.

<sup>5</sup> Archivo Histórico Nacional, Inquisición, lib. 248, f. 88. En adelante, A.H.N.

<sup>6</sup> A.H.N., Inq., lib. 1233, f. 223.

<sup>7</sup> A.H.N., Inq., lib. 1233, f. 209.

<sup>8</sup> Archivo General de Simancas, Estado, K 1502-1518, 1503, 1505-1520, 1509, 1510 y 1514. En adelante, A.G.S.

<sup>9</sup> Es lo que les ocurre al jesuita P. Juan de Mariana y al agustino Fr. Diego de Zúñiga. Cfr. A.H.N., Inq. lib. 328, ff. 213v, 225v., respectivamente.

2.1.4. A comienzos de 1559 se extrema el rigor de leer libros prohibidos, sin excepción. Los Breves pontificios de Pablo IV al Inquisidor Valdés, de 4 y 5 de Enero, significan una cancelación total de licencias, ya que «ninguna persona de cualquier estado, dignidad, orden y calidad que sea, obispo ni arzobispo, puede leer ni tener dichos libros reprobados y sospechosos»<sup>10</sup>. Como en otras materias y ocasiones, el paso del tiempo hacía que se aflojase el rigor; no es difícil encontrarse con nuevos Breves insistiendo en lo mismo<sup>11</sup>. Casi de forma rutinaria y para controlar las licencias concedidas, aprovechando la publicación de un nuevo catálogo de libros prohibidos, se revocaba los permisos otorgados y se abría un nuevo período de peticiones<sup>12</sup>.

Uno de los momentos más críticos, desde el punto de vista de la censura libraria, es el de 1559-1583, originado con la publicación del Caálogo de Fernando Valdés, prototipo histórico de censura inquisitorial y control ideológico<sup>13</sup>.

2.1.5. El proceso incoado al libro es más que la persecución y castigo al autor por las ideas vertidas en él; se trata de querer controlar en su totalidad el fenómeno cultural en sí: autor-editor-impresor-librero-lector. Se vive en una constante inseguridad; en cualquier momento de su elaboración material, el libro puede ser delatado y detenido el proceso editorial. Una vez editado, el librero y la biblioteca pueden ser visitados o denunciados, y sufrir, no sin temor fundado, la revisión de los fondos existentes. Esto ocasionará una desconfianza por parte del usuario, que rechaza adquirir y se niega a difundir nuevos conocimientos; se cierra tanto a leer como a cualquier nueva aventura intelectual. Al tiempo que el miedo cercena todo tipo de deseo innovador, se atrofia el desarrollo crítico como motor de análisis de la realidad en que se vive. La renuncia a esta evolución significa repetir las ideas y los modelos antiguos, seguros, pero que paralizan la mente y empobrecen el espíritu. Es el triunfo de la rutina y la ignorancia<sup>14</sup>.

Aunque conocido, no me resisto a transcribir el escrutinio de libros habi-

<sup>10</sup> A.H.N., Inq. lib. 323, f. 137.

<sup>11</sup> 24-III-1664. A.H.N., Inq. lib. 1299, f. 17.

<sup>12</sup> A.H.N., Inq. leg. 4475, exp. 6.

<sup>13</sup> Texto, en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. García-Villoslada. Madrid 1980, t. III-2, pp. 696-717.

<sup>14</sup> «Los tiempos eran vidriados y hombres doctos recataron sus novedades y pensamientos y siguieron la senda trillada, no muy gloriosa pero en la que se podía andar tranquilamente, a cubierto de escrúpulos y asechanzas...». Zarco, J., «El proceso inquisitorial del P. Fr. José de Sigüenza (1591-1592)», en *Religión y Cultura* (Madrid), 1 (1928) 56-57. «La Inquisición española tiene su tanto de responsabilidad objetiva en nuestra decadencia... ella llegó, sin querer, a contribuir algún tanto a la decadencia del pensamiento en España». Marín Vélez, P., *Observaciones al libro de A.F.G. Bell sobre Fray Luis de León. Contribución a la biografía del teólogo-poeta y a la historia del Renacimiento y de la Inquisición española*, El Escorial 1931, p. 41. «La esencia del espíritu crítico extiéndese en el país de la intransigencia contra toda nueva experiencia intelectual, rechazadas muchas veces por los mediocres en nombre de la ortodoxia, cuando no contaba para nada la rebeldía antidogmática, sino exclusivamente la ignorancia y la rutina, es decir, la muerte de la verdadera tradición... Es la mediocridad 'consagrada' que se alió, como en todas las épocas, con el terrible vicio ibérico: la envidia, que en este caso se enfrentaba contra la cultura y el talento». Pinta, M., de *La Inquisición Española y los problemas de la cultura y de la tolerancia*, Madrid 1958, t. II, pp. 24 y 32, respectivamente. Cfr. Pinto, V., *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid 1983, pp. 65-66.



dos en casa de D. Alonso Quijano, contemporáneo a lo que hoy tratamos en espacio, tiempo y mentalidad:

El cura «pidió las llaves a la Sobrina del aposento donde estaban los libros autores del daño, y ella se las dio de muy buena gana. Entraron dentro todos, y la Ama con ellos, y hallaron más de cien cuerpos de libros grandes, muy bien encuadernados, y otros pequeños; y así como el Ama los vio, volvióse a salir del aposento con una gran priesa, y tornó luego con una escudilla de agua bendita y un hisopo y dijo:

—Tome vuestra merced, señor Licenciado; rocíe este aposento, no esté aquí algún encantador de los muchos que tienen estos libros, y nos encanten, en pena de la que les queremos dar echándolos del mundo. Causó risa al Licenciado la simplicidad del Ama, y mandó al Barbero que le fuese dando de aquellos libros uno a uno, para ver de qué trataban, pues podía ser hallar algunos que no mereciesen castigo de fuego.

—No —dijo la Sobrina—; no hay para qué perdonar a ninguno, porque todos han sido los dañadores; mejor será arrojarlos por las ventanas al patio, y hacer un rintero dellos y pegarles fuego, y si no, llevarlos al corral, y allí se hará la hoguera, y no ofenderá el humo.

Lo mismo dijo el Ama: tal era la gana que las dos tenían de la muerte de aquellos inocentes; mas el Cura no vino en ello sin primero leer siquiera los títulos»<sup>15</sup>.

## 2.2. *La Real Pragmática de Aranjuez, 22-XI-1559*<sup>16</sup>

Posiblemente ayude a entender la política filipina sobre el libro y los estudios el consejo paterno —sagrado, condicionante y decisivo en todo el reinado de Felipe II— que el emperador le deja por escrito en el Condículo testamentario de Yuste, de 9-IX-1559. Quizás el César siente con dolor la espina clavada en Augsburgo cuando, para conseguir la paz, tuvo que ceder y reconocer la Confesión de 1530, equiparada junto a la católica en el derecho imperial. Ahora quiere que su hijo mantenga el rigor que él no pudo sostener y

«le ruego y encargo, con toda la instancia y vehemencia que puedo y devo, y mando como padre, que tanto le quiere y ama, por la obediencia que me deve, tenga desto grandísimo y special cuydado como de cosa más principal y en que tanto le va, para que los ereges sean perseguidos y castigados con toda demostración y rigor, conforme a sus culpas, y esto sin excepción de persona alguna, ni admitir ruego, ni tener respecto a nadie, y que para effecto dello favorezca y mande favorecer el santo Officio de la Inquisición, por los muchos y grandes daños que por ella se quitan y castigan, como por mi testamento se lo dexo encargado»<sup>17</sup>.

A la vuelta del viaje por sus territorios de Europa, último de su vida aunque tenga recién estrenado el reinado, publica una pragmática por la que prohíbe a los súbditos de sus reinos de España salir a estudiar y enseñar a universidades extranjeras, excepto los que lo hacen en el colegio español de Bo-

<sup>15</sup> *Don Quijote de la Mancha*, I, 6.

<sup>16</sup> *Novísima Recopilación*, VIII, 4, 1.

<sup>17</sup> *Testamento de Carlos V*. Edición facsímil, introducción y notas, de M. Fernández Álvarez. Madrid 1982, p. 97.

lonia y en Roma, Nápoles y Coimbra; asimismo, todos los que residen en centros europeos, deberán retornar a España —en pleno curso— en el plazo de cuatro meses. Los contraventores perderán todos los bienes y propiedades, serán desterrados, considerados como extranjeros y no se les reconocerán los títulos obtenidos. Ruega a los superiores religiosos que hagan venir a los súbditos afectados por esta pragmática, y que en adelante no den licencia a ningún religioso para salir a estudiar fuera de España<sup>18</sup>.

Se trata de una decisión muy dura y de contenido complejo. Estamos ante un texto legal con el que se pretende defender un sistema escolar y un contenido docente concreto; este tipo de proteccionismo no era nuevo, y así nos encontramos:

— 1224: Federico II de Sicilia lo adopta en defensa de la Universidad de Nápoles.

— 13-IX-1302: Jaime II lo utiliza en defena de la Universidad de Lérida.

— 21-II-1572: el Virrey de Cerdeña lo pondrá en práctica vetando a las Universidades Italianas.

Por su significado y trascendencia ha sido estudiado por diferentes autores y con criterios distintos:

Menéndez Pidal insiste en dos motivos: el primero es por el mal estado en que se encontraban las Universidades españolas, que genera el absentismo escolar —efecto, por lo tanto, no causa de la pragmática—; el segundo, por los peligrosos que se ocasionarían en la comunicación con los extranjeros<sup>19</sup>.

El profesor Antonio Marongiu insiste en que la pragmática se inscribe dentro de un interés proteccionista con precedentes históricos; en el fondo, lo que el rey desea es evitar la contaminación de los jóvenes estudiantes hispanos con las ideas políticas distintas y hasta contrarias a las sostenidas por Felipe II<sup>20</sup>.

Ignacio Tellechea descubre en la pragmática una drástica medida contra la Compañía de Jesús. Al parecer todo había surgido por el informe secreto presentado al Consejo de la Inquisición por el dominico Fr. Baltasar Pérez, en el que se acusaba de heterodoxia a grupos de jóvenes españoles residentes en Lovaina, pidiendo que se les hiciese regresar y encareciendo la prohibición de salir a otros. En su visita a España, el P. Nadal está invitando, de parte del P. Laínez, para que salgan algunos buenos jesuitas a los recién fundados colegios de Roma y Alemania. Ya lo han hecho algunos y Francisco de Borja desde Portugal marchará a Roma, en momentos que ha tenido algún roce con el Sto. Oficio. Enterado el arzobispo de Sevilla, e Inquisidor General, intenta impedir estos traslados, aunque no lo consigue. Según esto, los jesuitas, ven que la pragmática es «una revancha regia en contra de la Compañía»<sup>21</sup>.

Gabriel del Estal insiste, como razón primaria, que en la mente regia pe-

<sup>18</sup> *Recopilación*, Alcalá 1569, I, 7, 25.

<sup>19</sup> *Historia de España. España Primitiva*, Madrid 1975, t. I-1, Introducción, pp. LXXXI y LXXXV.

<sup>20</sup> «El proteccionismo escolástico de Felipe II», en *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), 238-240 (1969) 600-601.

<sup>21</sup> *Tiempos Recios. Inquisición y Heterodoxia*, Salamanca 1977, pp. 268-269. Cfr. Idem., «Los jesuitas y la real pragmática de Felipe II de 1559», en *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma), 35 (1965) 79-85.

sa el peligro de contaminación protestante en el que se encuentran los estudiantes y súbditos hispanos del monarca; el decrecimiento de la población universitaria, que es un hecho, sería el segundo motivo, y, como tercer factor, estaría el económico: la salida continua de dinero del reino que va con los estudiantes. Concluye que con la pragmática «España se cierra en la interioridad de su espíritu», en sentido agustiniano de hombre interior, y no en la versión de Ganivet de «en el interior del hombre», trasmutado luego por «interior de España»<sup>22</sup>.

Según todo lo anterior, no creemos que las pragmáticas y cédulas de 1558 y 1559 sean coincidencia. Ni por talante personal de Felipe de Habsburgo, ni por la responsabilidad histórica de su misión regia, ni por el control en la administración del gobierno; es de sobra conocido que el monarca español no confía nada a la improvisación. No hay, pues, nada de azar; todo es causalidad, y creemos que, en un orden de prioridades, habría que destacar como factor desencadenante el miedo a la penetración del protestantismo, que tantos sufrimientos y desgarros estaba ocasionado en el imperio, y que su padre le acababa de encomendar tan encarecidamente; las otras razones ayudan a reafirmar y justificar la decisión, pero no son la causa<sup>23</sup>. Y, por supuesto, creemos fuera de duda que esta pragmática —junto con las otras— cerraron el horizonte de Europa a los Españoles, en unos momentos cruciales de alumbramiento de una nueva forma de ser y entender el mundo, el hombre y la existencia<sup>24</sup>.

### 2.3. *La Real Biblioteca de El Escorial*

Por investigador de El Escorial nos han inquietado siempre la existencia y calidad de su Biblioteca, tan estratégicamente situada. El P. Sigüenza, al describirnos la ubicación nos da pie para interpretar sus palabras, ya que dos dependencias —biblioteca e iglesia— están entre el Colegio y el Convento, y es lugar común de encuentro para sus moradores: «Estas dos piezas adunan todo el edificio y ellas mismas lo dividen. Hacen, poniéndose por medio, que los unos no estorben a los otros y que cuando fuere menester, como moradores de una casa, se comuniquen y concurran en uno»<sup>25</sup>. Ya es afirmar que nunca las tareas eclesiásticas y las intelectuales deben interferirse, ni molestarse los que se dedican a unas u otras. Las dos ocupaciones son buenas y necesarias.

Cuando describe las ventajas de la pieza mayor, advierte que no está en disonancia con el consejo de Vitruvio: «...teniendo la luz de la mañana, tan importante al estudio, y la de la tarde cuando ya se puede tornar a los libros,

<sup>22</sup> «Nuevo Escorial Universitario», en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo de El Escorial), 198 (1985) 464-465.

<sup>23</sup> Poco después, 17-VII-1568 ampliaría la prohibición a que ningún natural de Francia pudiese enseñar en los principados y condados catalanes, de cualquier condición que fuese. Cfr. Regla, J., «La época de los primeros Austrias», en *Historia de España*, dirigida por J. Vicens Vives. Barcelona 1971, t. III, p. 119.

<sup>24</sup> Pinto, V., *Inquisición y control ideológico*, o.c., p. 196. El texto completo de esta pragmática de Aranjuez fue incluida íntegramente en la Colección Oficial de las Leyes Españolas compilada por orden de S.M. Carlos IV, en 1805.

<sup>25</sup> *Fundación del Monasterio de El Escorial*, Madrid 1963, p. 278.

gastada la comida, que estorba»<sup>26</sup>. Luego la tarea intelectual del monje en la biblioteca, si a ellos estaba dedicada, es ocupación continua y prolongada, mañana y tarde, sin desfallecer; tan sagrada y necesaria como el rezo del oficio que se distribuye a través de la jornada. Y termina: «De suerte que desde que el sol sale hasta que se pone, la alumbra por una o por otra parte, excepto en las horas de mediodía, que no ha menester»<sup>27</sup>. el programa es completo y perfecto: a Dios se llega por el rezo y por el estudio; el sentimiento y la voluntad le poseen sometiendo el cuerpo y levantando el corazón por las divinas alabanzas; unión afectiva. La razón y la inteligencia llegan a la luz de la Verdad por el sacrificio y la tenacidad del estudio; unión intelectual. Los dos caminos son válidos, las dos vías son necesarias. Recorrer sólo uno de los senderos es peligroso. Que se otorgue legitimidad al estudio, y que se lo equipare a una tarea digna y ocupación tan necesaria y útil como el rezo, aquí y entonces, no deja de ser una prueba contundente en favor de la dignidad del estudio.

Felipe II comprendió la necesidad de dotar a su Escorial de una biblioteca en consonancia y a la medida de sus dimensiones. ¿Cumplió las funciones más elementales de su ser y de su destino? Para el jesuíta P. Mariana la biblioteca parece ser que no está bien, ni totalmente utilizada: «...se convengan muchos libros manuscritos, principalmente griegos, la mayor parte de una respetable antigüedad. Joyas más preciosas que el oro, libros todos dignos de ser leídos y estudiados, que convendría que los reyes facilitasen mucho más a los hombres eruditos. ¿Qué provecho podemos sacar de libros que están, por decirlo así, cautivos y sujetos?»<sup>28</sup>.

Según el testimonio del prior Alaejos, la biblioteca cumple sobradamente con su destino: «Y quisiera saber quién les quita a los hombres eruditos de España que no revuelvan estos libros... porque aquí nunca negamos los códices para copiarlos... cada día tenemos huéspedes eruditos, cada día extranjeros curiosos... los veranos, todos, a todo el mundo... a todos se abre la puerta, a nadie se niega el libro que pide y si no sabe pedir se le enseña...»<sup>29</sup>.

La respuesta del P. Alaejos se comprende desde el orgullo de monje laurentino en defensa de su casa, pero sin mucha razón. El P. Alabiano le había escrito a Felipe II como general de la Orden, y le decía: «veo que como los monesterios sean escuela de amistad, Religión, Sancticidad, penitencia... por lo qual no dexa de ser algún inconveniente aver en los monesterios de nuestra orden estudio por muchas razones que callo por no ser molesto a V. M.»<sup>30</sup>. En la misma línea está Sigüenza cuando afirma que institucionalmente nunca se apreciaron los títulos académicos: «Ni entonces, ni agora se permitió en esta religión, que alguno se graduase estando en ella; y de allí a algunos años se mandó, que ni tampoco usassen destes titulos y grados los que habían ingresado con ellos»<sup>31</sup>.

La idea de lejanía y exilio de esta biblioteca respecto de un núcleo urbano o vía importante de comunicación es la censura más utilizada por los

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>28</sup> «Del Rey y la Institución Real», en *Obras del Padre Juan de Mariana*, Madrid 1854, t. II, p. 553.

<sup>29</sup> *El Reyno de Christo*. Real Biblioteca del Monasterio del Escorial, Ms. &-III-7, f. 972.

<sup>30</sup> Carta del 28-II-1565. A.G.S., Casas y Sitios Reales, leg. 258-2, f. 119.

<sup>31</sup> *Segunda Parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo*, Madrid 1907, p. 305.

críticos; Fray Luis de León tampoco vio con buenos ojos la sede de esta importante biblioteca, y se quejó a Antonio Pérez: «ally en San Lorenzo, aunque sea grandeza de librería real, serán aquellos libros thesoro escondido debajo de tierra»<sup>32</sup>.

La investigación moderna también ha resaltado este aspecto negativo. Para Don Elías Tormo, la oportunidad de la librería real es un fracaso, apoyado en el seco calificativo de panteón de libros con el que la designaron los Bollandistas en el siglo XVIII<sup>33</sup>. El agustino y bibliotecario P. Zarco se queda a mitad de camino entre la condena de los jerónimos y la absolución de la orden. Basa la censura a la religión jerónima en el hecho reiterado de que su fin institucional es la oración y la liturgia<sup>34</sup>, y censura a los monjes escorialenses el desamor que mostraron al trabajo intelectual<sup>35</sup>. En la misma línea de reprobación se inscribe la opinión de Américo Castro, para quien los jerónimos «descuidaron, en general, el cultivo de la sabiduría», sobre todo al principio<sup>36</sup>.

Ultimamente se está justificando la existencia de la librería real de El Escorial como un ejemplo más de la afición filipense al coleccionismo, sin más hondas motivaciones que el juntar, por juntar, obras de arte, digno complemento —como tapices, reliquias o pintura— del magno edificio al que hay que vestir por dentro con la munificencia y la grandiosidad que muestra por fuera. Así opina A. Tovar<sup>37</sup>, y más recientemente Jonathan Brown, que ha acuñado el término de «megacoleccionista» para designar esta tendencia de Felipe II<sup>38</sup>.

Que el Patrón y Fundador del monasterio lo dote de unos fondos bibliográficos tan importantes en cantidad, calidad y contenido, es una prueba de su aprecio por la cultura, de su estima por el saber y de su interés por atesorarla. Teniendo en cuenta lo apartado de El Escorial —y su difícil acceso—, que sus guardianes los jerónimos no destacan por una especial dedicación al mundo intelectual, y que hay más libros de los conoientes para el sostenimiento de las necesidades de la Comunidad, Colegio y Seminario, por una parte, y, por otra, del lugar que ocupa en el edificio y de cómo está concebida, cabe pensar que se pretendía que fuese algo más que un almacén ordena-

<sup>32</sup> «Cartas de Antonio Pérez», en *Epistolario Español*, Madrid 1856, t. I, p. 502.

<sup>33</sup> *Los Jerónimos*. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción de Madrid 1919, p. 43. Cfr. pp. 40 y 42.

<sup>34</sup> «La Orden de San Jerónimo no se había fundado para los estudios, sino para cantar los loores divinos con pausa y solemnidad. ¿Por qué, pues, se les exige que aparecieran letras?». *Los Jerónimos en San Lorenzo El Real de El Escorial*. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia en la recepción de San Lorenzo de El Escorial 1930, p. 41.

<sup>35</sup> «Entre los jerónimos de San Lorenzo no faltaron buenos teólogos y excelentes escolásticos; pero a la masa no aquejó la noble emulación y el ansia del verdadero y profundo saber. Asfixia mortalmente a las almas, aún las más generosas y bien curtidadas el ambiente, y el de San Lorenzo El Real fue poco propicio para el estudio». *Catálogo de los manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1924, t. I, p. XXXIX.

<sup>36</sup> *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid 1970, p. 67.

<sup>37</sup> «Felipe II se empeñaba en coleccionar los libros alrededor de su tumba en El Escorial, sin darse cuenta de que la orden de los jerónimos... no estaba en condiciones de sacar ningún provecho de aquellos tesoros. Ni la misma influencia de Arias Montano sirvió de mucho. Si se exceptúa al P. Sigüenza, los jerónimos no se quemaron las cejas sobre los libros de las bibliotecas, ni sobre ningún otro». «Aventura de unos manuscritos griegos en España», en *Revista de Occidente* (Madrid), Epoca 2, núm. 18 (IX-1964) 302.

<sup>38</sup> *Diario ABC* (Madrid), 11-XI-1990, p. 75.

do de tesoros librarios. Estructura y decoración se hermanan más allá de lo fortuito para explicarse desde el hermetismo y justificarse con otras razones. Existe un plan cuidadosamente preparado donde todo se articula y encadena; la plasmación de una idea, y su desarrollo, para alcanzar un fin. Algo más que sólo estética, aunque la belleza y la armonía sean su reflejo. En esa descodificación no debe estar ausente la sospecha de que el conocimiento y aprecio de las ciencias ocultas estuvo de alguna forma presente<sup>39</sup>.

#### 2.4. *Archivo de Simancas*

Un hecho de indudable valor político y jurídico, con trascendencia cultural de primer rango, es la creación de un Archivo para la Corona de Castilla, donde se conserve la memoria histórica de su tierra y de sus hombres; algo similar a lo que Pedro IV el Ceremonioso había hecho para los documentos de la Corona de Aragón. En su idea originaria habría que remontarse a 1509 cuando, siendo regente Fernando el Católico, trata de organizar la documentación del Estado castellano, según la Real Provisión de 23 de junio, pensando que un buen lugar era en «Valladolid en la Casa de audiencia e Chancillería»<sup>40</sup>.

Definitivamente se pensó en Simancas por la fortaleza, garantía de seguridad, y por ser su alcaide D. Francisco de los Cobos, secretario de S.M.<sup>41</sup>. Así se comienzan a juntar documentos, privilegios, escrituras, testamentos, etc. —algunos ya copiados por duplicado para depositar un ejemplar en la Real Chancillería de Granada y el otro tenerlo en la corte— que es la tarea asignada al bachiller Diego Salmerón, con un salario de 100.000 maravedís, además de trasladar los papeles acumulados en la Chancillería de Valladolid (1540), en el castillo de la Mota (1543) y en el monasterio de San Benito de Valladolid (1544). El 25 de agosto de 1545, el príncipe Felipe escribe una serie de cédulas al Presidente del Consejo Real, a las Chancillerías, al Gobernador y Alcalde Mayores de Galicia, a los Contadores Mayores de Hacienda y Cuentas, a los Corregidores, etc. para que entreguen los documentos que tuvieren en sus respectivas dependencias referentes al Patrimonio y Corona real y los que tuviesen interés para ésta<sup>42</sup>.

El nombramiento de tenedor del Archivo al Licenciado Antonio Catalán, el 5-V-1545, por el emperador, y su inesperado fallecimiento —1547— supone que apenas deja iniciadas las tareas de distribución y reparto de los fondos recibidos. El regreso de Felipe II a España, en 1559, significa que el Archivo va a iniciar una vida fecunda. El monarca nombra a dos personas: una que

<sup>39</sup> Remitimos a los últimos estudios que analizan el edificio y la biblioteca en este sentido. Cfr. Taylor, R., «Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la «idea» de El Escorial», en *Traza y Baza. Cuadernos Hispánicos de Simbología, Arte y Literatura* (Barcelona), 6 (1976) 5-62. Osten, C., von der, *El Escorial. Estudio iconológico*, Madrid 1984. Sebastián, S., «La versión iconográfica del paraíso en el patio de los Evangelistas» (del Escorial), en *Fragmentos* (Madrid), 4-5 (1985) 64-73. Gajate, J., «Los frescos de la Biblioteca Escorialense: La Retórica», en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo de El Escorial), 201 (1988) 637-677. Idem, «Precedente iconográfico de las Artes Liberales de la Biblioteca laurentina: sepulcro de Cisneros en Alcalá», en *La Ciudad de Dios*, 203 (1990) 41-68.

<sup>40</sup> A.G.S., Quitaciones de Corte, leg. 12.

<sup>41</sup> A.G.S., Secretaría, leg. 7, f. 325.

<sup>42</sup> A.G.P., Cédulas, t. I, ff. 2 y ss.

tenga práctica y experiencia en escrituras y negocios, y la otra, de letras, recayendo el nombramiento en el licenciado Sancí y Diego de Ayala, en 1561.

Cuando Diego de Ayala se hace cargo del Archivo es todavía reducido de extensión y escaso en fondos. Ocupa dos salas de la torre del noreste, que durante esa centuria se la conoce como «torre o cubo del Archivo», y posteriormente como «cubo de Obras y Bosques», porque allí se depositó esta sección<sup>43</sup>. A partir de ahora comienzan las obras de ampliación —1574—, selección e inventarios de los fondos, así como la política real que de toda la documentación relacionada con la Corona se hagan dos ejemplares, uno para el interesado y el otro se deposite en Simancas<sup>44</sup>.

## 2.5. Otras obras

2.5.1. Entre otras empresas culturales de primer rango —también relacionadas con los libros— hay que destacar la edición de la Biblia Regia, patrocinada por Felipe II, dirigida por Arias Montano, e impresa por Plantino, en Amberes, entre 1568 y 1572; escrita en hebreo, caldeo, griego y latín, según el modelo de la cisneriana a quien supera por la inclusión del texto siríaco, por la ampliación del targum y por la cuidada revisión que se hace del texto complutense. Ni esta obra se pudo salvar de recelos judaizantes; el opositor y compañero en el claustro salmantino de Fray Luis, León de Castro, con otros integristas, denunciaron a Montano intentado vetar la impresión de la Biblia. A petición de la Inquisición, el P. Mariana tuvo que redactar un informe refutando las denuncias de Castro, mientras que Arias marchaba a Roma a defender su causa no muy bien vista por Pío V; habrá que esperar al nuevo pontífice Gregorio XIII para que se autorice la publicación del texto sagrado<sup>45</sup>.

2.5.2. Se conoce con el nombre de «Relaciones Topográficas» al vasto plan para estudiar la compleja realidad histórica y situación presente de la España del momento, sus regiones, sus pueblos y sus gentes, proyectado por la administración de Felipe II y comenzado a realizar en el último cuarto del siglo XVI. El motivo o causa final que desencadena esta empresa es para honra y gloria de España y de estos reinos, según repiten machaconamente los corregidores al enviar a las ciudades el memorial y el interrogatorio al que los respectivos concejos —reunidos a campana tañida— debían responder con verdad y brevedad.

Que en unas fechas tan tempranas, muy lejos de la cuantificación y de la estadística, un monarca acosado por problemas de Estado de alarmante

<sup>43</sup> Cfr. Plaza, A. de la, *Archivo General de Simancas. Guía del Investigador*, Madrid 1986, pp. 23-32.

<sup>44</sup> Para el caso de El Escorial así se dispone en la Primera Cédula Real de ampliación de la Carta de Fundación y Dotación del monasterio escorialense, en Zarco, J., *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo El Real de El Escorial*, Madrid 1917, t. I, p. 155, núm. 33.

<sup>45</sup> Escolar, H., *Historia del libro*, Salamanca 1988, pp. 408-412, Dahl, S., *Historia del libro*, Madrid 1987, pp. 155-157; Pérez Castro, F., *La «Biblia Regia» de Arias Montano monumento de ecumenismo humanista en la España del siglo XVI*, Voet, T., *La Biblia Políglota de Amberes y Benito Arias Montano. La Historia de la mayor empresa escripturaria y tipográfica del siglo XVI*, Madrid, 1973.

magnitud, y unos servidores espoleados por atender una agobiante burocracia rutinaria, con precisión y minuciosidad oriental, se ocupen y preocupen por una empresa de talante científico y serial, realizada de forma íntegra, sobre el origen y desarrollo de los pueblos y ciudades, de la dedicación y actividad de la población, de los recursos y medios económicos, de las glorias histórico-artísticas, de los usos, costumbres y tradiciones, de las manifestaciones religiosas, de la producción, abundancia o carencia de productos, de los accidentes geográficos; clima y calidad de la tierra, etc., de un país, aunque sólo sea con fines de orgullo nacional, no es conocido en ninguna parte de la Europa del siglo XVI. Se inician de esta forma, aquí y entonces, unos estudios históricos y geográficos desde la estadística, pero en un estadio preestadístico.

Dice mucho una obra de esta embergadura —aunque sólo sea un aspecto concreto y limitado de tan vasta monarquía— en favor del desarrollo mental y madurez de espíritu por parte de los cronistas que concibieron la idea y del monarca que la acepta y le presta la fuerza de su decisión, su estímulo y el peso de su autoridad<sup>46</sup>.

Lamentablemente como en tantas otras ocasiones sólo una parte de los territorios de la Corona —Castilla La Nueva— acató y cumplió la orden. Los manuscritos se encuentran hoy en estado deficiente por haberse utilizado papel de baja calidad y diversidad de tintas, que han abrasado el soporte; los diferentes tipos de letras y grafía de los escribanos —cortesana y procesal encadenada— hacen difícil su lectura. Sencillez, pues, en su apariencia externa. Son todo y sólo contenido; es la voz de La Mancha en primera persona a través de más de 700 pueblos y casi 4.500 folios. Auténticas joyas de la biblioteca laurentina<sup>47</sup>.

### 3. *Corrientes espirituales del siglo XVI*

En un estudio monográfico habría que dar a este apartado toda la importancia que tiene, y es mucha, porque no se puede entender ni explicar esa centuria de historia española sin contar con el pensamiento religioso y sus modos vivenciales, según el grupo sociológico y religioso al que pertenezca una determinada persona.

En el presente ciclo quedan recogidas las principales tendencias por ilus-

<sup>46</sup> Campos, F.-J., «Las Relaciones Topográficas de Felipe II: estructura y análisis de estas fuentes», y «Las Relaciones Topográficas de Felipe II: claves para un estudio de la mentalidad Castellano-Manchega a fines del siglo XVI», en *Actas de I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real 1988, t. I, pp. 209-224. Idem, *La Mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI. Religión, Economía y Sociedad, según las «Relaciones Topográficas» de Felipe II*, San Lorenzo de El Escorial 1986, pp. 1-152.

<sup>47</sup> Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, Mss. J-I-12 a 18 y L-II-4. Transcripción paleográfica: Catalina, J., «Relaciones topográficas de España. Relaciones de pueblos que pertenecen hoy a la provincia de Guadalajara», en *Memorial Histórico Español* (Madrid), XLI-XLIII (1903-1905). Catalina, J.- Pérez Villamil, M., *Ibid.*, XLV (1912). Pérez Villamil, M., *Ibid.*, XLVI-XLVII (1914-1915). Zarco, J., *Relaciones de Pueblos del Obispado de Cuenca hechas por orden de Felipe II*, Cuenca 1927, 2 t.; 1983, 1 t. Viñas, C.- Paz, R., *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II*. Madrid, Madrid 1949. Toledo, Madrid 1951-1963, 3 t. Ciudad Real, Madrid 1971.



tres especialistas; por lo tanto, nosotros quedamos eximidos de todo análisis y nos conformamos con aproximarnos a un sólo aspecto.

No se puede separar una corriente espiritual de la familia religiosa de la que ha nacido, porque la sigue nutriendo. El pensamiento del fundador la configura; la memoria histórica forma el talante de la institución. Ideal y tiempo forman la mentalidad colectiva. Por este cauce discurre las manifestaciones externas de su ser natural. En el caso de una reciente reforma—observancia, recolección, decalcez— la fuerza renovada del espíritu se impondrá marcadamente, quizás desfigurando algo, sobre la imagen original, y haciendo resaltar los aspectos de recogimiento, oración y ascesis, que sólo se explican como reacción en tiempos recios y borrascosos.

A un rey español por vocación y elección entre sus amplios territorios—Felipe II— le corresponde una orden religiosa exclusivamente ibérica, con una peculiar espiritualidad, junto a una acentuada vivencia personal del monacato, y que llenó de importantes monasterios el territorio peninsular durante el gran siglo del imperio hispánico. Se trata de los jerónimos, hijos espirituales de San Jerónimo, congregados en 1373 bajo la regla de San Agustín<sup>48</sup>, viviendo con intensidad y fervor la oración individual y la lectio divina<sup>49</sup>, el esplendor del culto y la liturgia<sup>50</sup>, completando su entrega con el trabajo manual, que dignifica al hombre<sup>51</sup>, un poco alejados del estudio y el mundo intelectual, que ensoberbece la mente y enfría el corazón<sup>52</sup>. Una orden, en fin, que

«tiene determinado desde sus principios, ser pequeña, humilde, escondida y recogida, llevar a sus hijos por una senda estrecha, tratando dentro de sus paredes de la salud de sus almas, ocupándose continuamente en las alabanzas divinas, recompensa de las ofrendas que por otra parte se hacen: orando cantando, y llorando, servir a la Yglesia, y aplacar la yra de Dios, contra los pecados del mundo»<sup>53</sup>.

Espiritualmente era una orden que buscaba la *Imitatio Christi* dentro de la vida cenobítica ortodoxa, pero vivida con independencia y libertad personal, que evita caer en radicalismos afectivos y místicos, y que acepta el tra-

<sup>48</sup> Madrid, I. de, «La Bula fundacional de la Orden de San Jerónimo», en *Studia Hieronymiana*, Madrid 1973, t. I, pp. 57-74.

<sup>49</sup> Sigüenza, J. de, *Segunda Parte*, o.c., p. 355. Madrid, I. de, «Teoría y práctica de la lectura espiritual en la Orden de San Jerónimo», en *Studia Hieronymiana*, o.c., t. I., pp. 139-161. Cfr. nota 52.

<sup>50</sup> «En lo que es el culto eclesiástico, los cantos y loores de Dios, la policía y ornato de la iglesia, la compostura del coro, sagrarios, altares, misas, ninguna religión ha igualado (a la de San Jerónimo), y a todos sin agravio ha excedido». Sigüenza, J. de, *Segunda Parte*, o.c., p. 37.

<sup>51</sup> Sigüenza reitera el ejemplo de monjes que destacaron por su dedicación a los trabajos manuales y que fueron grandes artífices. Cfr. *Segunda Parte*, o.c., pp. 91, 94, 241, 242, 243, 250, 251, etc.

<sup>52</sup> «Así no conviene que haya exceso en haber muchos letrados como los hay en la Orden de Santo Domingo y en otras partes, porque comunmente los letrados se excusan del coro y ocio divino, que es nuestro principal y primer instituto, y habiendo muchedumbre de letrados dejaríamos nuestro principal intento y tomaríamos el accesorio por principal, lo cual sería grande inconveniente y vendría la Orden a hacer su oficio como las otras distraídas en letras y caería mucho de la mortificación, modestia y recogimiento que ahora tiene». Carta del general, P. Alabiano a Felipe II, 22-VIII-1564. A.G.S., Casas y Sitios Reales, leg. 258-2, f. 117.

<sup>53</sup> Sigüenza, J. de, *Segunda Parte*, o.c., p. 355. Cfr. p. 254. Además de la oración y el culto divino, Sigüenza destaca otras virtudes fundamentales en la vida del jerónimo: «Dos cosas son las que han sustentado hoy en pie, y en su primera figura esta religión, misericordia y justicia, que son, como David canta, el adorno del tribunal divino». *Ibid.*, p. 393.

bajo manual para no ser mendicantes; teniendo seguridad económica son libres para dedicarse a la oración en el retiro<sup>54</sup>.

La estrecha unión con la realeza será su corona y su cruz —Guadalupe, Yuste, El Escorial—; la vinculación a la nobleza ocasionará el esplendor y la decandencia. Fueron mimados con exceso y protegidos con interés; ellos lo permitieron con vanidad y lo mantuvieron como distinción. A los monasterios jerónimos se vincularon pingües mandas testamentarias, capellanías y obras pías<sup>55</sup>. La organización y administración de sus haciendas les hizo expertos gestores y despertó la envidia de algunos nobles, haciendo nacer la fama popular de su riqueza<sup>56</sup> que, en espiral sin fin, atraen más donaciones, nuevas vocaciones de personas que ingresan con buenas dotes personales, títulos académicos y bibliotecas particulares, borrando, poco a poco, el carisma fundacional de la Bula «Sane petittio», de Gregorio XIII<sup>57</sup>.

La reforma de Lope de Olmedo, gracias a la amistad personal de éste con el Papa Martín V, hizo posible que se realizara sin rupturas. En 1435 comienzan la nueva aventura, desde dentro, en el monasterio sevillano de Santiponce, cedido por el conde de Niebla a los «isidros»<sup>58</sup>. El espiritualismo personal, vivido tan individualmente, el rigor restablecido, el deseo de la propia salvación a la que se entregan con egoísmo<sup>59</sup> atrae a gentes quizás deseosas de perfección por caminos fronterizos, y para mentes no sólidamente educadas o que portan en su formación raíces de otras maneras de vivir el cristianismo de forma más desnuda, más esencial, más paulina<sup>60</sup>. Ciento y pocos

<sup>54</sup> Castro, A., *Aspectos*, o.c., pp. 64-65.

<sup>55</sup> Cuando los RR.CC. acusan a los jerónimos de «granjeros» y amantes de temporalidades, Sigüenza responde muy herido: «teniendo haciendas era dificultoso el no mirar por ellas, o se habrían de dexar perder, o nosotros acabar; tomar otra manera de vivir, y hacernos mendicantes que no podía ser». *Tercera Parte*, o.c., p. 65. Otro jerónimo también lo ve en el mismo sentido: «Que la Orden de N.P.S. Jerónimo no es de mendicantes, ni menos de descalzos, ni se fundó con estilo de pedir lismonas por las calles, ni de andar a pie, ni de vivir sin gente de servicio». «Advertencias del P. Fr. Juan de Benavente», en Zarco, J., *Documentos*, o.c., t. II, p. 186.

<sup>56</sup> Sigüenza, J. de, *Tercera Parte*, o.c., pp. 65 y 87. Bataillón, M., *Erasmus y España*, México 1983, pp. 8 y 234.

<sup>57</sup> «Dejadas las pompas del siglo y renunciadas las riquezas del mundo, propusisteis, comenzasteis y continuasteis... en la vida eremítica o solitaria, sustentándoos de las lismonas de los fieles, con la intención de servir al Altísimo y permanecer constantemente en este género de vida». Madrid, I. de, *La Bula fundacional*, o.c., p. 63. Cfr. Castro, A., *Aspectos*, o.c., pp. 69-70.

<sup>58</sup> *Segunda Parte*, o.c., pp. 307-328.

<sup>59</sup> «Más el desseo de la propia salvación, y la perfección interna que se busca, aquella hambre y sed de la justicia con que se adquiere la herencia del Reyno, todo lo pospone». *Segunda Parte*, o.c., p. 18. Algún autor señala también como rasgo definidor de los jerónimos, junto al pragmatismo de la vida espiritual y moral que viven y el trabajo por conseguir con la ayuda de Dios, el ejercicio de las virtudes cristianas, y entre ellas, «la humildad como piedra angular de todo el edificio espiritual». D'Allerit, O., «Actualidad de la espiritualidad jerónima», en *Studia Hieronymiana*, o.c., pp. 163-170.

<sup>60</sup> Es necesario releer con detenimiento el *Erasmus* de Bataillón, y estudios posteriores, para delimitar con exactitud la realidad y el grado real de penetración y arraigo erasmista en la España del XVI. Hubo cristianos nuevos que ingresaron en la orden y ocuparon puesto importantes, pero se estableció el veto para el ingreso de estas personas en el capítulo general núm. 23, de 1486. Sigüenza, J. de, *Tercera Parte*, o.c., p. 33. Aunque presionaron algunos, se dividieron las opiniones y se perdió la paz dentro de la orden y prevaleció la necesidad de probar el origen a todos los que solicitaban el ingreso en los diferentes monasterios. Cfr. Sigüenza, J. de, *Tercera Parte*, o.c., pp. 34, 35, 38, 97-98. Este criterio se mantuvo con el paso del tiempo; puede verse cómo en el «Libro de los Actos Capitulares del Monasterio de El Escorial», al tratar la comunidad de la admisión de un nuevo aspirante siguen reflejando que es de sangre limpia. Cfr. *passim*. Existía una instrucción e interrogatorio para problar la limpieza de sangre

años después en San Isidoro del Campo hay un foco reconocido de erasmismo; de alguna forma se juntan inexplicablemente dos brotes de la Devotio Moderna, en ambientes jeronimianos, con más de una centuria por medio, originando la intervención de la Inquisición —allí y en el foco luterano de Sevilla— que corta de forma eficaz, en 1559, por medio de un ejemplarizante auto de fe y la huída de España de casi una veintena de jerónimos, entre ellos, Cipriano de Valera<sup>61</sup>.

No cabe duda de que algo arrastraban los jerónimos; quizás esa piedad personal sin demasiadas ataduras religiosas institucionales, pero dentro de una creencia amplia en su aceptación y manifestación, que les marcaba y los distinguía. De Inocencio VIII habían conseguido en 1492 unas bulas para que ninguna otra orden religiosa admitiera a un jerónimo sin que llevase licencia expresa del general<sup>62</sup>.

La espiritualidad jerónima está centrada en la oración y el culto, pero se nutre constantemente en la lectio divina a la que se dedica de forma continua, ya que

«todo el tiempo que el Religioso no estuviere en el Coro, o por la obediencia en cualquier otra manera ocupado, procure recogerse en la celda. Porque el que pretende ser Religioso, y lo emprende de hecho para salir con ello, es medio casi necesario amar la celda. De otra suerte no hallará jamás lo que busca, ni será lo que quiere»<sup>63</sup>.

La teología de la celda —meditación— es la que justifica el ser jerónimo como monje; la vivencia de esos conocimientos se manifiesta en el coro —oficio divino—. Por la lectura espiritual y la meditación, al conocimiento de las verdades eternas; del entendimiento, a la experiencia personal, por medio de los sentimientos.

La Biblia ocupa lugar preferente en la vida jerónima, pero su espiritualidad se nutre muy fundamentalmente de los Stos. Padres —Jerónimo, Agustín, Gregorio, Anselmo, Bernardo...—, los Doctores y escritores de la Iglesia —Buenaventura, Vicente Ferrer, Luis de Granada, Alonso de Madrid, Estrella, Lulio, Boecio...— y hagiografías. Los escritores propios de la orden tienen una cabida obligada. Sigüenza, Santos, Núñez, Salado, cuentan en las Historias Generales las glorias de la orden, muestran los defectos y corrigen según el principio ciceroniano de «vida de la memoria y maestra de la vida»<sup>64</sup>.

---

de los candidatos, en Zarco, J., *Los Jerónimos*, o.c., Documento XII, pp. 159-162; puede verse un ejemplo de selección de aspirantes rechazados o admitidos, en *Ibid.*, pp. 37, nota 2 y 38, nota 1. Para lo referente al tema de los conversos entre los jerónimos, cfr. Andrés, M., «Tradicción conversa y alumbramiento (1480-1487). Una veta de los alumbados de 1575», en *Studia Hieronymiana*, o.c., pp. 379-398. Azcona, T. de, «Dictamen en defensa de los judíos conversos de la Orden de San Jerónimo a principios del siglo XVI», en *Ibid.*, t. II, pp. 347-380. Bataillón, M., *Erasmus*, o.c., pp. 60-61. Castro, A., «Conversos y jerónimos», en *Aspectos*, o.c., pp. 74-97.

<sup>61</sup> Bataillón, M., *Erasmus*, o.c., pp. 705-706 y nota 31. Menéndez y Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1978, t. II, pp. 75-77. Parece que sobre el monasterio de San Isidoro del campo pesara una maldición; el conde de Niebla se lo había arrebatado al Cister, por su excesiva laxitud de vida, para entregárselo a los «isidros» de Lope de Olmedo, y pocos años antes de estos sucesos, en el monasterio de San Jerónimo de Valparaíso (Córdoba) A. de Morales está rozando el desequilibrio místico-espiritualista.

<sup>62</sup> *Tercera Parte*, o.c., p. 41.

<sup>63</sup> Sigüenza, J. de, *Instrucción de maestros y Escuela de novicios*, Madrid 1793, t. II, p. 241.

<sup>64</sup> *De oratore*, II, 9, 36.

La «Instrucción de maestros y Escuelas de novicios», de Sigüenza, y el «Espejo de religiosos», de Fr. Miguel Comalada, fueron dos textos jerónimos muy leídos en el XVI y XVII<sup>65</sup>.

Una buena fuente para profundizar más en la espiritualidad jerónima, en particular, y del ambiente cultural de la orden, en general, es revisar los inventarios de las bibliotecas conventuales y los protocolos notariales que enumeren las librerías cedidas a los monasterios<sup>66</sup>.

De todas formas, sigue pendiente una pregunta. ¿Cómo se mantiene vivo y fecundo un monaquismo hispano en la España imperial, tan unido a las clases altas, tan bien dotado económicamente, con tan acentuada tendencia al individualismo, buscando tan afanosamente la salvación personal, con cierta pervivencia de ideas puristas y ejemplos de desviaciones penitenciadas por el Sto. Oficio... en una época donde el Humanismo y los Tiempos Nuevos, la Contrarreforma y la descalcez defienden otro modelo de hombre, de súbdito y de religioso? Sospechamos que el espíritu inicial no latía con la fuerza originaria. Los historiadores de la propia orden son conscientes de que la edad de oro ya ha pasado, y del que de alguna forma se extiende la distracción de los ejercicios santos<sup>67</sup>. Lejos quedaba ya de la situación escatológica con que la describe Jiménez Duque<sup>68</sup>.

No supieron aprender el significado y la trascendencia de una teología del tiempo perdido; no fueron capaces de hacer del trabajo una opción religiosa de vida consagrada; no dieron valor moral a la ociosidad —tantas veces censurada por sus propios historiadores y denunciada en muchos capítulos—. Tampoco supieron transmitir sus grandes cualidades organizativas, muy válidas en los sistemas de colonización y explotación agropecuarias, así como el desarrollo de las artesanías que cultivaron, bastantes de ellos, con perfección y dominio.

En esos momentos, su mentalidad institucional no caminaba por el sendero de la sencillez; el pueblo no había asimilado su espiritualidad; los monasterios estaban separados de las ciudades y no eran focos colonizadores, culturales, cristianizadores. Muy extendida por Castilla aunque «no muy a tono con el carácter castellano»<sup>9</sup>. De ahí que el mismo Américo Castro de-

<sup>65</sup> La obra de Sigüenza fue escrita en 1580, aunque no se imprimió hasta 1712, en Madrid; la obra de Comalada —monje del Valle de Hebrón (Barcelona)— fue escrita en catalán, y se publicó en Barcelona en 1515, siendo la primera castellana impresa en Sevilla, en 1530.

<sup>66</sup> Vizuete, J. C., «La biblioteca de Guadalupe; un reflejo de la espiritualidad jerónima», en *En la España Medieval V. Estudios en memoria del profesor D. Claudio Sánchez Albornoz*. Madrid 1986, t. II, pp. 1335-1346.

<sup>67</sup> *Segunda Parte*, o.c., pp. 89 y 96. El mismo Sigüenza reconoce que «no todos se mueven por el amor de la virtud... y no son tan unas las costumbres de unas y otras (comunidades), que no hagan harta diferencia». *Ibid.*, p. 352. «Desto —antigua observancia— podemos llorar buena parte de pérdida, y los superiores se han resfriado, o dormido en la observancia de joya tan preciosa, en respecto de aquel hervoroso zelo que tuvieron nuestros Padres». *Ibid.*, p. 251. Santos, F., de los *Quarta Parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo*, Madrid 1680, p. 46. Campos, F. J., «Dos historiadores jerónimos del siglo XVIII: los padres Francisco Salgado y Juan Núñez», en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo de El Escorial), 201 (1988) 6-30. Idem, «Repercusiones de la guerra de la Independencia en El Escorial», *Ibid.*, 202 (1989) 313-364.

<sup>68</sup> «El coro como camino hacia el cielo, el monasterio como esbozo provisional de la Jerusalén celeste..., animó aquellos comienzos... Esa escatologicidad en su secreto: ser una presencia de eternidad en medio de la fluidez de los tiempos, vivida, sentida, suavemente proyectada. Y es su razón de ser». «Fuentes de la espiritualidad jerónima», en *Studia Hieronymiana*, o.c., p. 121.

<sup>69</sup> Castro, A., *Aspectos*, o.c., p. 67.

fienda la idea de una posible modernidad de España a través de los jerónimos. No hubo transformación, porque el espíritu jernimiano no penetró en el pueblo. No fue posible la evolución, por eso hoy es utopía: «Si el tipo de religiosidad jerónima hubiese arraigado en el pueblo español, tal vez España hubiese llegado a la técnica industrial y al capitalismo, a base de la santificación del trabajo inteligente de las manos»<sup>70</sup>.

#### 4. LA ESPIRITUALIDAD Y LOS ESPAÑOLES DEL SIGLO XVI

Tan genéricamente como todo lo anterior podemos señalar unas características distintivas:

##### 4.1.

El monarca participa —una vez más es peculiar— de unas sólidas creencias personales y de un convencimiento firme de su responsabilidad para defenderlas<sup>71</sup>. Externamente se aferra a la sencillez en vivirlas: canto llano en los oficios religiosos de El Escorial<sup>72</sup>; plasmación real del martirio y no composiciones religiosas racionales, como el San Mauricio del Greco<sup>73</sup>; devoción arraigada a los Santos, que se convierte en fetichismo y patología con las reliquias, calificado por Sigüenza de «avaricia santa»<sup>74</sup>.

Respecto a la muerte manifiesta una mentalidad barroca: mientras que le atrae y se recrea, le teme y se quiere garantizar un lugar entre los bienaventurados. Espeluznante resulta el relato de los preparativos mortuorios que él mismo dirige, de nuevo bajo la influencia paterna<sup>75</sup>. Además de los sufragios señalados en la Carta de Fundación y Dotación del Monasterio para

<sup>70</sup> Idem, *Ibid*, p. 68.

<sup>71</sup> «Y así podréis certificar a Su Santidad que antes que sufrir la menor quiebra del mundo en lo de la religión y servicio de Dios, perderé todos mis estados y cien vidas que tuviere, porque yo no pienso ni quiero ser señor de herejes». Carta de Felipe II a su embajador en Roma, D. Luis de Requesens, en Serrano, L., *Correspondencia entre España y la SS. Sede durante el pontificado de Pío V*, Madrid, 1914, t. I, p. 316, núm. 122.

<sup>72</sup> «Carta de Fundación y Dotación de San Lorenzo El Real», en Zarco, J., *Documentos*, o.c., t. II, p. 102, núm. 38.

<sup>73</sup> «De un Dominico Greco, que ahora vive y hace cosas excelentes en Toledo, quedó aquí un cuadro de San Mauricio... no le contentó a Su Majestad (no es mucho), porque contenta a pocos, aunque dicen es de mucho arte... En esto hay muchas opiniones y gutos». Sigüenza, J. de, *Fundación del Monasterio*, o.c., p. 385. Gudiol, J., *El Greco. 1541-1614*, Barcelona 1971, pp. 97-101. Una buena antología de interpretaciones sobre el San Mauricio, en Camon, J., *Dominico Greco*, Madrid 1970, t. I, pp. 411-415.

<sup>74</sup> «La gran devoción que a las reliquias de los santos tenía, a la codicia con que las mandaba buscar por todo el mundo, la avaricia santa con que las guardaba...». *Fundación del Monasterio*, o.c., p. 375; otras referencias a las reliquias, *Ibid*, pp. 38-40, 143, 164-168, 181, 365-376. Cfr. Campos, F. J., «Carta de Fundación y Dotación de San Lorenzo El Real, 22-IV-1567. Estudio crítico», en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo de El Escorial), 197 (1984) 315-326 (aspectos religiosos).

<sup>75</sup> Sigüenza, J. de, *Segunda Parte*, o.c., p. 21. Cabrera de Córdoba, Luis, *Felipe Segundo Rey de España*, Segunda parte, Madrid 1877, t. IV, p. 320. Sepulveda, J. de, «Historia de varios sucesos y de las cosas notables que han acaecido en España y otras naciones desde el año de 1584 hasta el de 1603», en Zarco, J., *Documentos*, o.c. t. IV, pp. 201-204. Un estado actual de la cuestión, en Cervera, L., «El arquitecto Francisco de Mora en la enfermedad, muerte y exequias de Felipe II», en *La Ciudad de Dios* (San Lorenzo de El Escorial), 203 (1990) 5-40.

que se apliquen por su alma<sup>76</sup>, en el testamento señala una serie de misas para el día del fallecimiento, novenario y entierro y, además, encarga que se celebren treinta mil (30.000) con un matiz peculiar: «en monasterios de frayles observantes», y de otras obras de caridad<sup>77</sup>.

Sobre el prior de El Escorial descarga fundamentalmente el monarca la responsabilidad y la vigilancia de que se cumplan las cargas espirituales vinculadas al monasterio, con acentos tan intensos, que dejan entrever algún deje de desconfianza<sup>78</sup>.

#### 4.2.

¿Y el pueblo? Está aferrado a unas creencias elementales, estrechamente unidas al ciclo de la naturaleza en la que vive, y vinculado a un concepto de lo sagrado al que otorga comportamientos humanos, en un dualismo aún no superado de bondad-premio, maldad-castigo. Si repasamos los títulos de las advocaciones marianas españolas, nos encontraremos amplia respuesta a este tema.

Estamos ante un fenómeno *colectivo*, por el origen donde surge; *popular*, por el grupo social que lo sostiene; *sencillo*, por el nulo o escaso nivel de reflexión teológica que lo ocasiona; *homogéneo*, por la uniformidad mental de la comunidad humana que lo acepta; *natural*, por el sobrenombre de las advocaciones elegidas; *interesado*, porque en unos tiempos precarios, como esos, se acercan, con interés y temor, a quien les ayuda a cambio de poco, y después de mostrar su poder; *elemental*, por la iconografía adoptada para difundir la devoción de las imágenes; *arraigado* profundamente en el corazón de esos hombres que lo aceptan, lo viven, lo transmiten<sup>79</sup>.

Llama la atención que las instituciones religiosas —ódenes monásticas, militares y mendicantes— portadoras de formas de espiritualidad propias, hayan arraigado poco en los territorios en que están presentes, teniendo en cuenta que, en algunos de ellos, ejercieron un poderoso dominio y tuvieron una presencia duradera. Tal vez esa falta de raíces provenga del rechazo del pueblo que los conoce y sabe de sus debilidades, o bien por no haber sabido

<sup>76</sup> Para ver el estado definitivo de los sufragios, cfr. Campos, F.-J., *Carta de Fundación*, o.c., pp. 370-372 y 375.

<sup>77</sup> *Testamento de Felipe II*, núm. 4. Ed. facsímil, introducción y notas de M. Fernández Álvarez, Madrid 1982, p. 7. Carlos III, monarca ilustrado, ordena en su testamento que se digan veinte mil misas (20.000) por él, su muger y antepasados. Cfr. Mariana, J. de, *Historia General de España*, Madrid 1867, t. V, p. 1548.

<sup>78</sup> «Carta de Fundación y Dotación de San Lorenzo El Real», en Zarco, J., *Documentos*, o.c., t. II, pp. 101 y 106, núms. 36 y 46, respectivamente.

<sup>79</sup> Para ver un reflejo de la mentalidad religiosa de las gentes de Castilla la Nueva, cfr. Campos, F.-J., «La devoción Mariana Bajomedieval en Castilla la Nueva reflejada en las Relaciones Topográficas de Felipe II», en *Devoción Mariana y Sociedad Medieval. Actas del Simposio*, Ciudad Real, 1990, pp. 73-96. Idem., «Huellas de la Orden Concepcionista en las 'Relaciones Topográficas' de Felipe II», en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*, León 1990, t. I, pp. 219-228. Idem., «Religión y Sociedad: Fiestas en los pueblos del Valle del Henares, según las 'Relaciones Topográficas' de Felipe II», en *Actas del II Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, Alcalá de Henares 1990, pp. 747-758. Idem., «Lo Sagrado y lo Profano en las fiestas de Castilla la Nueva, según las Relaciones Topográficas de Felipe II», en *V Jornadas de Etnología en Castilla-La Mancha* (prensa).

adaptar los contenidos intelectuales de sus respectivas espiritualidades al pueblo sencillo.

Las devociones populares arraigarán masivamente en la medida que se las presenta desprovistas de todo intelectualismo y por vía afectivo-visual.

Creemos que las corrientes fundamentales de espiritualidad del siglo XVI están unidas a los órdenes mendicantes y congregaciones nuevas, difundidas en círculos reducidos próximos a los claustros conventuales y universitarios y su pequeño radio de acción<sup>80</sup>. Tendrá que transcurrir mucho tiempo para que pasen al pueblo y éste las haga suyas, tras despojarlas de sus formulaciones racionales y académicas. Ocurre sin embargo, que por las circunstancias históricas que se dieron —ruidosos procesos, autos de fe, penas inquisitoriales, reformas agrídulces de los órdenes— los aspectos religiosos y espirituales encontraron eco y acogida en determinados sectores de la cultura, la religión y la nobleza del Quinientos español, pero el pueblo vivió muy apartado de estos circuitos, sus contenidos y sus consecuencias.

---

<sup>80</sup> Avilés, M., «Condicionamientos históricos de los movimientos espirituales españoles del siglo XVI», en *Axerquia* (Córdoba), 8 (1983) 177-206.





## INFLUENCIA DE SUAREZ EN LA FILOSOFIA MODERNA

Por Sergio Rábade

Ponerse hoy a hablar o a escribir sobre Francisco Suárez, presenta visos de ocupación anacrónica. En primer lugar, porque parece que la filosofía de un escolástico poco o nada tiene que ver con la filosofía y la cultura de hoy; y, en segundo lugar, porque no ofrece la apariencia de un peso pesado en la historia del pensamiento, tal como podía ser, por ejemplo, el caso de Plotino, que, aunque acaso no tenga vigencia hoy, sin embargo, hay todo un ciclo de pensamiento que, sin su aportación, resultará incomprendible.

Pues bien, no creemos que sea aventurado afirmar que en la amplitud temática de Suárez deben forzosamente encontrarse cuestiones y problemas presentes en la filosofía de hoy como en la filosofía de cualquier momento histórico. Y, por otra parte, hay que dejar claro —y de esto pretendemos ocuparnos— que, si no se cuenta con el filósofo granadino, quedaría esencialmente manca la comprensión del nacimiento y desarrollo en el siglo XVII de eso que, tópicamente, llamamos filosofía moderna. Resulta paradójico que hayan sido estudiosos extranjeros, sobre todo alemanes, los que hayan descubierto, rastreado y destacado el papel de Suárez, siendo, por el contrario, bastante más exigua, en número y calidad, la aportación española. Contando en gran medida con estudios anteriores —insistimos: sobre todo alemanes, pero también franceses, ingleses e italianos— vamos a retomar el tema con la brevedad que las circunstancias imponen.

Nuestra pretensión no aspira a más, pero tampoco a menos, que a justificar la afirmación de que Suárez es puente histórico entre épocas, es transmisor y, en algunos casos, iniciador de temas y problemas, y es prefigurador de actitudes que va a asumir y desarrollar la filosofía moderna. Dejamos claro desde el primer momento que nuestro Suárez va a ser un suárez parcial: nos olvidamos del gran pensador jurista en el *De legibus*, dejamos de lado su abrumadora producción teológica, aunque en algunas de las obras de esta naturaleza estén presentes temas tan filosóficos como la libertad en su relación con Dios. Vamos a reducirnos al Suárez de las *Diputaciones Metafísicas*, su obra filosófica por excelencia.

Es ya tópico destacar el acierto metodológico del libro en su momento histórico: es el primer gran libro donde definitivamente se abandona el método secular de escribir y exponer filosofía en forma de comentario y renunciando, como consecuencia de ello, a cualquier intento de organización lógica y sistemática de un *corpus philosophicum*. En la obra de suárez estamos frente a un plan de exposición y desarrollo coherente de un sistema que, si en sus grandes líneas, por fidelidad a una tradición, no aparece como novedoso, sin embargo va a acoger importantes novedades, bien en problemas de

los que hasta ese momento la filosofía apenas se había hecho cargo (por ejemplo, el ente de razón, la realidad objetiva), bien ofreciendo soluciones de ruptura a viejos y tradicionales problemas (por ejemplo, nueva concepción de la posibilidad, la distinción modal, el acto virtual, por aludir sólo a temas que va a incorporar la filosofía a partir de Descartes). Por otra parte, Suárez va a aplicar en la exposición de su filosofía un análisis riguroso en el que no es difícil ver un antecedente del método analítico del saber, generalizado, con diferencias según escuelas y autores, a partir de Descartes. El método de comentario anterior a Suárez llevaba con frecuencia a discutir más las perícopas del texto que el problema en cuestión. En el granadino se invierten las tornas: le interesa el problema, obviamente sin despreciar el texto en que se formula. Ello a veces provoca exposiciones prolijas y farragosas, sin duda no ajenas al gusto del incipiente barroco.

Otra observación que se impone como preludeo es no ver a Suárez como un genio solitario que surge en un desierto de pensamiento. No es ése el caso en la España de su momento, pero todavía lo es mucho menos en la Orden jesuítica a la que él pertenecía. El jesuitismo ibérico da lugar a una floresta de pensadores básicamente encuadrados en la tradición escolástica, pero que elaboran una escolástica de nuevo cuño. Es lo que, sobre todo los alemanes, llamaron la «escolástica jesuítica». Su patriarca fue Suárez, pero precedido, acompañado y seguido por una pléyade de pensadores, cuyos nombres son presencia en el filosofar del XVII: Fonseca, Molina, Toledo, Arriaga, Hurtado, los Conimbricenses... Creo que es de justicia destacar a Fonseca y Toledo, pensadores jesuitas que saltaron por encima de los Pirineos antes de Suárez y, sin duda alguna, prepararon el ambiente de acogida al Eximio. El buen nombre del jesuitismo filosófico español significaba una especie de garantía *a priori* para las *Disputaciones Metafísicas*. Sin esto resultaría difícilmente explicable el éxito de la obra, puesto de manifiesto en la multiplicación de ediciones, habida cuenta que se trata de un libro en infolio de 2.000 páginas aproximadamente. Sale a la luz por primera vez en Salamanca, en 1597, y en 1600 se hace una edición de la obra en Maguncia. Si no resultara impropio del caso, cabría hablar de un auténtico *bestseller* de la metafísica, ya que, en un lapso no superior a cuarenta años, se llevan a cabo en diversas ciudades de Europa, fuera de España, no menos de 16 ediciones de este magno texto.

¿A qué se debe este éxito inusitado en una macro obra de tal naturaleza? Gilson lo ve así: «Las *Disputaciones* de Suárez presentanse ya como un moderno tratado filosófico, habiéndose su autor separado deliberadamente de toda sujeción al texto de la *Metafísica* de Aristóteles... Dirigirse así por los objetos mismos de la metafísica y no por la letra de Aristóteles, para saber con qué orden y cómo hablar, equivalía a escribir sobre metafísica en vez de escribir sobre Aristóteles. No carecía de audacia el proceder así; y si bien tuvo Suárez quien le precediera en esto, el hecho constituía una innegable novedad»<sup>1</sup>. Ferrater Mora se expresa de modo fundamentalmente coincidente: «La sobresaliente importancia de Suárez se debió a que fue el primero en erigir un cuerpo sistemático de metafísica en una época en la cual las gentes parecían necesitar algo más que una serie de comentarios aristotélicos, o algo más que una filosófica escéptica. Desde este ángulo nos es posible ya declarar algo que de primera intención podría haber parecido sor-

<sup>1</sup> Gilson; E., *El ser y la esencia*. Trad. de L. Sesma, Buenos Aires, 1951, pp. 132-133.

prendente y aún inaudito: los llamados filósofos de la Contrarreforma, y especialmente los que más activamente trabajaron en ese campo —los filósofos jesuitas— son hasta *cierto punto* filósofos modernos y ello no sólo porque recibiesen la influencia de la filosofía moderna o premoderna..., sino porque intentaron dar una respuesta a los mismos problemas planteados por los filósofos modernos *stricto sensu*<sup>2</sup>.

No debe, pues, resultarnos sorprendente que la magna obra de granadino se convirtiera en libro de cabecera para profesores de filosofía a lo largo y a lo ancho de Europa, tanto en universidades católicas como en universidades protestantes. Como consecuencia de ello bastantes profesores empiezan a publicar para uso de sus alumnos manuales o compendios de metafísica que, en muchos casos, son básicamente resúmenes de las *Diputaciones*. Y, como es obvio, este recurso a la obra fue causa y vehículo de la influencia del pensamiento en ella contenido. Y como el ámbito de influencia fue muy amplio, no resulta, sin duda, fácil reducirlo a la brevedad a la que las presentes circunstancias nos obligan. Pero debemos aventurarnos.

Sabiendo que dejamos muchos flecos, pero creyendo que recogemos lo fundamental, destacamos dos líneas históricas fundamentales de la influencia de Suárez: primera, el pensamiento alemán del XVII (acaso sobre todo el pensamiento protestante); segunda, el pensamiento racionalista de Descartes a Espinosa. Curiosamente ambas líneas confluirán en Leibniz y, sobre todo, en ese gran admirador y difusor del pensamiento de Suárez, que es Ch. Wolff.

Comencemos por la línea alemana<sup>3</sup>. La entrada de la metafísica neoescolástica española, sobre todo de la metafísica jesuítica, en las universidades alemanas, muy especialmente en las protestantes, tiene matices paradójicos. Como los jesuitas se habían convertido en los paladines de la teología de la Contrarreforma, a los teólogos y filósofos protestantes les resultaba muy difícil contender con ellos, debido a que los jesuitas contendían en la polémica con armas muy superiores, concretamente con amplias baterías de artillería metafísica. Esto llevó a los protestantes a la conclusión de que necesitaban pertrecharse con el mismo armamento, es decir, de que había que estudiar metafísica. Y la paradoja está en que se vieron obligados a estudiar metafísica en los libros de sus teóricos adversarios<sup>4</sup>. Los autores a los que acuden son Fonseca, Toledo, Mendoza, Vázquez, Oviedo, Arriaga y, con preferencia a todos, a Suárez. El propio Lewalter cita las universidades en que las *Disputaciones* del granadino se convierten en el arsenal del pensamiento metafísico: Helmstedt, Wittenberg, Jena, Leipzig, Giessen, Tübingen y Rostock, quedando al margen de esta influencia Altdorf<sup>5</sup>. Suárez es el maestro indis-

<sup>2</sup> Ferrater Mora; J., *Suárez y la filosofía moderna*, en *Cuestiones Disputadas*. R. de Occidente, Madrid, 1955, p. 156.

<sup>3</sup> Como se echará de ver, en este resumen sobre la presencia de Suárez en el pensamiento alemán nos valemos del meritorio libro de E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*. Reedic. de la edic. de 1935, hecha por Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.

<sup>4</sup> Lewalter aduce testimonios muy curiosos. Así G. Hornius, *Historia philosophyca* (Leyden, 1694), p. 315: «...multi orthodoxi non alia de causa philosophiam Aristotelicam rimentur, quam quod absque ea non posse cum Jesuitis recte disputare videant». J.H.V. Elswich *De varia Aristotelis in Scholis protestantium fortuna schediasma* (Wittenberg, 1720), p. 75: «Metaphysicam... ex ea ratione excolendam suadebant, quod Lololitis, quos non inmerito Neo-Scholasticos appellaveris, usitatum erat, omnia metaphysicis, ut nominant, involvere terminis» Lewalter, E., *o.c.*, p. 9 nota.

<sup>5</sup> *O.c.*, p. 58.

cutible a cuyo pabellón se acogen. Se ha señalado —y posiblemente no sin razón— que en esta aceptación de Suárez tiene bastante que ver la comunidad de estilo barroco de pensar entre el filósofo español y la filosofía alemana. Por eso Santo Tomás está casi ausente o, en muchos casos, el conocimiento que se tiene de él es un conocimiento mediatizado por Suárez, sin menospreciar la presencia de los otros nombres de jesuitas citados, ya que en la Alemania del XVII hasta tal punto se identificó la metafísica con los jesuitas, que a la Compañía de Jesús se la llegó a llamar *Societas metaphysica* (Compañía metafísica).

Las *Disputationes* no cumplen sólo una función de aporte de conocimiento metafísicos, sino que sirven, además, como fundamento o preámbulo de la teología, sobre todos en las polémicas que la teología «ortodoxa» protestante mantiene contra el calvinismo. Dentro de esta orientación se destaca el *Opus Metaphysicum* de Schiebler, autor al que se denominó el «Suárez protestante», en clara referencia a su posición feudataria respecto del pensador español. Comparando la obra del alemán con las *Disputationes*, se descubre no sólo la correspondencia en el desarrollo de las teorías filosóficas, sino incluso un cierto calco de la ordenación de aquéllas en el tratado del alemán. La obra del alemán, ampliamente difundida y usada en diversas universidades germánicas, encontró bastantes imitadores y vulgarizadores<sup>6</sup>.

Sin embargo, no todo fue un camino de rosas para la metafísica suareziana en la Alemania del XVII. Con los intentos de renovación de un estilo de cultura «humanista», muy sobre la huella de Erasmo, se abren las críticas contra los filósofos jesuitas españoles, tratando y, en buena medida, consiguiendo un descrédito, a veces no tanto de su contenido cuanto de su «bárbara» forma de expresión, alejada de preciosidades retóricas y humanistas. Fue este descrédito el que le hizo escribir a Wolf en el párrafo I de *Philosophia Prima sive ontologia: Nos eandem (Metaphysicam) a contemtu, quo laborat, vindicamus, sterili tractatione in faecundam conversa*.

Y resonancias —y hasta lamentaciones— por la desaparición de esta metafísica germana cabe verlas en el comienzo del Prefacio de Hegel a la *Ciencia de la Lógica*: «Lo que antes de dicho período (unos 25 años) se llamaba metafísica, fue, por así decirlo, totalmente arracado de raíz y ha desaparecido del conjunto de las ciencias. ¿Dónde se oyen o pueden oírse todavía las voces de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología e incluso de la antigua teología natural?... Esto demuestra que se ha perdido el interés ya por el contenido, ya por la forma de la metafísica anterior, o por ambos. Si es asombroso que, por ejemplo, hayan llegado a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica». Aunque el referente inmediato tenga mucho que ver con Wolff, como Wolff trata de restaurar esa metafísica del XVII que tanto debe a Suárez, no es aventurado extender a tal metafísica la lamentación hegeliana.

Siendo Wolff una pieza clave en el estudio de la presencia de Suárez en la filosofía moderna, dado que, a nuestro entender, en Wolff confluyen tanto la línea alemana a la que acabamos de referirnos, como la que sigue el curso del racionalismo, posponemos la referencia a Wolff para ocuparnos brevemente de la línea racionalista.

<sup>6</sup> Lewalter, E., *o.c.*, pp. 71-73.

Y lo vamos a hacer con brevedad por dos razones. Primera, porque esta línea de presencia e influencia de Suárez ha sido más estudiada y es casi un tópico. Segunda, —y más importante— porque esa influencia se hará manifiesta cuando, posteriormente, enumeremos algunos de los temas o conceptos suarezianos que se trasvasan al pensamiento moderno, ya que tal trasvase se lleva a cabo básicamente por la vía del racionalismo cartesiano.

Se ha discutido y se seguirá discutiendo si los jesuitas le enseñaron y hasta qué punto le enseñaron a Descartes en La Flèche la filosofía de Suárez. Que le enseñaron la neoescolástica jesuítica española, está fuera de duda: Fonseca, Toledo... ¿Y Suárez? Parece coherente que sí, aunque no hubiera sido el autor más usado, por cuanto las *Disputaciones* son más un libro para el profesor que un texto para el alumno. Desde luego la obra se había difundido en Francia, ya que entre las primeras ediciones, tras las de Venecia (1599) y la de Maguncia (1600) muy pronto, en 1605, se publica una edición en París, que, obviamente, tendrían a su disposición los profesores de La Flèche. Pero carecemos de datos históricos que acrediten el peso de esta enseñanza. Por otra parte, Descartes, como es bien sabido, suele ocultar las fuentes de su pensamiento, o se cree tan radicalmente original que no admite tales fuentes. Sin embargo, entre los pocos autores que cita, está Suárez. Concretamente en las *Responiones IV*, para justificar que es normal considerarse a las ideas también *materialiter*, remite al lector a la Disp. IX, sec. 2. No hace falta ser maliciosos para pensar que si Descartes conoce una disputación de tan escaso relieve como es la citada, su conocimiento de otras disputaciones deberá ser mayor. Y ello se hará manifiesto cuando, de entre los temas que la filosofía moderna tomó de Suárez, se observe la importancia que tienen en Descartes la teoría de la realidad objetiva, los modos, el acto virtual o potencial, etc. Incluso temas que no parecen centrales, pero que sí lo son de toda auténtica metafísica, como es la teoría de las distinciones, de Suárez las tomará Descartes, siendo también una de las vías por las que puede llegar a los *Cogitata Metaphysica* de Espinosa<sup>7</sup>.

Por lo que se refiere a Malebranche, Connell ha puesto de manifiesto que en la teoría de la visión en Dios del oratoriano hay una clara influencia de la Escolástica y muy concretamente de Suárez<sup>8</sup>. Es curioso, aunque nos salgamos del racionalismo, que también Berkeley se sirva de Suárez en el tema del conocimiento divino<sup>9</sup>. Por otra parte, como señala Ferrater Mora, todo el tema de la *praemotio physica* lo toma Malebranche de escolástica española.

¿Llega la influencia de Suárez a Espinosa? De influencia de lectura directa de la obra no tenemos constancia en el filósofo holandés. Pero la influencia indirecta es clara, en primer lugar por la presencia de nociones, conceptos o teorías del español en el holandés; y, en segundo lugar, porque Espinosa ha manejado obras de Escolásticos holandeses en los que se reconoce una indudable influencia del filósofo granadino. Resumimos la situación en palabras de Ferrater Mora, recogiendo «un pasaje de Franco Burgerdijk, profesor de Leyden de 1620 a 1635, quien escribió en sus *Institutionum metaphysicarum libri duo* (una especie de *Compendium* suarista publicado póstuma-

<sup>7</sup> Cronin, T.J., *Objective being in Descartes and in Suárez*. Gregorian Univ. Press, Roma, 1966, pp. 238-239.

<sup>8</sup> Connell, D., *The vision in God. Malebranch's scholastic sources*. Nauwelaerts, Lovaina, 1967.

<sup>9</sup> *Alciphron*. Dial. IV, n° 20.

mente en 1640) que 'en manos de la juventud se encuentran sobre todo los escolásticos: Toledo, Pereira, Suárez y los Conimbricenses', de modo que por medio de ellos pueden aprender 'los elementos de la filosofía'. Burgerdijk no era un filósofo aislado y extravagante; fue el maestro de Andreas Heerbold (1659), profesor también en Leyden y maestro de muchos filósofos académicos del siglo XVII en los Países Bajos. Esto ha hecho posible mantener que la 'filosofía oficial' de los Países Bajos fue la tradición filosófica de Fonseca a Suárez, una tradición que, claro está, no excluyó la aceptación de los filósofos llamados modernos»<sup>10</sup>.

Con esto llegamos a Leibniz, filósofo de especial relevancia para nuestro tema por cuanto en él, en la doble condición de alemán y de racionalista, deben confluir las dos líneas de influencia suareziiana que hemos esbozado: la del pensamiento metafísico alemán del siglo XVII y la del racionalismo. Leibniz es autor que no oculta sus fuentes ni los autores contemporáneos o del pasado con los que dialoga, y en su inmensa erudición, en el más noble sentido de la palabra, es ya tópico señalar la presencia frecuente de nombres de la neoescolástica española, aunque no sólo de la jesuítica, ya que en temas tan intrincados de su filosofía, como es el de la libertad, acaso esté más cerca de la posición de Báñez que de la de Fonseca, Molina y Suárez. La presencia en el alemán de conceptos como: futuros contingentes, concurso en sus diversas modalidades, predeterminación, ciencia media, etc. certifican su conocimiento de la famosa polémica *de auxiliis* que estalló en Salamanca a final del siglo XVI. Un párrafo de su *Teodicea* nos lo confirma: «Es esta dificultad la que hace surgir dos bandos: el de los predeterminadores y el de los defensores de la ciencia media. Los dominicos y los agustinos están a favor de la predeterminación, los franciscanos y los jesuitas modernos están más bien a favor de la ciencia media. Estos dos bandos han entrado en conflagración hacia la mitad del siglo XVI y un poco después. El mismo Molina (que es acaso uno de los primeros con Fonseca que ha llevado este punto a sistema, y a partir del cual los otros han sido denominados molinistas) afirma en el libro que ha compuesto sobre la concordia del libre arbitrio con la gracia, hacia el año 1570, que los doctores españoles (se refiere principalmente a los tomistas) que habían escrito desde hacía veinte años, no encontrando otro medio de explicar cómo podía Dios tener una ciencia cierta de los futuros contingentes, habían introducido las predeterminaciones como necesarias para las acciones libres» (*Teodicea*, I parte, n° 39). Y en las páginas siguientes sigue Leibniz en diálogo con bañezianos y molinistas en la búsqueda de su original y discutida concepción de la libertad en relación con Dios, dando entrada, como es obvio, a otros autores, como Descartes y, por supuesto, Bayle, principal destinatario de su polémica en esta obra.

Otro tratado donde abundan nombres españoles es el famoso opúsculo *De principio individui*. Por descontado, está Suárez, con expresa referencia a la Disp. V, donde el Eximio expone su concepción del principio de individuación, con el que Leibniz está fundamentalmente de acuerdo, colocándose el español y el alemán en este problema dentro de la tradición nominalista.

<sup>10</sup> Ferrater Mora; J., *o.c.*, p. 167. Una amplia y documentada información de las posibles influencias de la neoescolástica en Espinosa y muy concretamente de la tradición de signo suareziiano se encuentra en el libro de P. Di Vona, *Studi sull'Ontologia di Spinoza*. 2 vols. La Nova Italia Editrice, Florencia, 1960 y 1969.

Un último ejemplo: ser-posibilidad-existencia. Y es un ejemplo que nos llevará a la *Ontología* de Wolff. Al negar Suárez, frente al tomismo, la distinción real entre esencia y existencia, se vio obligado a revisar el concepto de esencia no existente, es decir, el de esencia posible, para ver en qué sentido debía llamar real a esa esencia. Ello le llevó a conferir un gran *pondus* a la posibilidad real, *pondus* que consiste en que la posibilidad de una esencia real ha de entenderse como una efectiva aptitud para existir: «Resulta incomprendible que una esencia o quiddidad sea real sin relación a la existencia y a la entidad real actual; efectivamente, no tenemos otro medio de comprender como real una esencia que no es actual, sino porque es de tal naturaleza, que no le resulta contradictorio convertirse en entidad actual...; por lo tanto, aunque el existir en acto no sea de esencia de la criatura, el orden a la existencia, no obstante, o la aptitud para existir, pertenece a su concepto intrínseco y esencial»<sup>11</sup>. Es curioso: Leibniz en ese breve, pero densísimo opúsculo *De rerum originatione radicali*, se expresa de tal manera que uno no puede menos de pensar en el texto que acabamos de citar y en otros muchos del Eximio que están en la misma línea. Dice, en efecto, Leibniz que «en las cosas posibles, o en la posibilidad misma o esencia, hay una exigencia de existencia, o (por así decirlo) una pretensión para existir y, expresándolo con una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia».

Y cerramos todo este *excursus* histórico con una necesaria referencia al discípulo de la filosofía de Leibniz, Ch. Wolff. Estamos ante un pensador al que, en cierta medida y de doble manera, cabe llamar «escolástico». Primero, por la herencia de conceptos escolásticos y hasta por la forma de tratarlos, y, segundo, porque, también en cierta medida, reduce la infinita riqueza de Leibniz a un tratamiento bastante semejante al de los manuales escolásticos, de los que hubo generosa producción en la Alemania del XVII. Y esto lo decimos sabedores de las proclamas antiescolásticas de Wolff, por ejemplo, en las primeras páginas de su *Philosophia prima sive Ontologia*. Sin embargo, también debe recordarse que, con frecuencia, alude a los escolásticos y reconoce deudas con ellos. Y, entre todos, destaca a Suárez: «Consta, sin duda, que, entre los escolásticos, fue *Francisco Suárez*, de la Compañía de Jesús, el que más profundamente pensó los problemas metafísicos (*res metaphysicas*)»<sup>12</sup>. Por eso su deuda con el jesuita es grande y hasta mayor de lo que el propio Wolff aceptaría, y ello posiblemente porque conceptos y nociones que hace suyos los toma de esa tradición protestante alemana que se había alimentado de las *Disputationes*. Un ejemplo claro es el de posibilidad y esencia real, el que acabamos de referirnos a propósito de Leibniz. Por ello definirá lo posible como «aquello que puede existir»<sup>13</sup> y el ente por la no repugnancia a existir<sup>14</sup>, y lo que es más significativo, a la existencia como «complemento de la posibilidad»<sup>15</sup>, vía que, acaso sin mucha violencia, nos permite una lectura histórica de la afirmación de Kant de que la existencia no es un predicado real. Si, con inicio en Suárez, negada la distinción real de esencia y existencia, se carga la esencia real con fuerte peso ontológico,

<sup>11</sup> *Disp. Met.*, Dis. II, sec. IV, 14.

<sup>12</sup> *Ontol.*, par. 169.

<sup>13</sup> *O.c.*, par. 133.

<sup>14</sup> *O.c.*, par. 134.

<sup>15</sup> *O.c.*, par. 174.

la existencia no es algo que se añade a la esencia, sino que será, simplemente, el paso de la posibilidad a la actualidad existencial, sin que en ese paso se añada ningún contenido al que tenía la esencia real.

Terminado el esbozo histórico, nos parece que falta por traer a colocación lo que debe ser más importante a la hora de hablar de la influencia de un filósofo en la historia posterior del pensamiento. En efecto, mucho más importante que hacer un catálogo de aquellos autores sobre los que influye, es determinar qué teorías, conceptos, nociones, etc., trasmite a la filosofía que viene detrás de él, que, en el caso de Suárez, es lo que tópicamente llamamos «filosofía moderna», que corresponde básicamente al siglo XVII, que es cuando se constituye el acervo fundamental de esa filosofía. Y este problema que estamos plantenado es bastante más difícil que el rastreo histórico de presencias e influencias. En primer lugar, muchas —la mayor parte— de las doctrinas de Suárez no nacen de su minerva propia: son de Aristóteles, Santo Tomás, Duns Escoto, y tantos y tantos filósofos más como desfilan a través de los prolijos análisis de las *Disputaciones*. De esas doctrinas puede ser el granadino simplemente el transmisor. En segundo lugar, en Suárez como en casi todos los grandes creadores escolásticos, las teorías originales hay que buscarlas frecuentemente con lupa, no porque no las haya, sino por el afán que tenían de buscar paternidades en el pasado para sus ideas más personales. Por eso no nos creemos capacitados, ni es éste el momento, para afrontar semejante nudo de problemas con la seriedad que exigiría. Vamos, antes de terminar, a hacer algo mucho más humilde: una breve referencia a algunos temas que creemos importantes en los que, a nuestro juicio, es innegable la deuda de la filosofía moderna con Suárez, aunque algunos ya han ido saliendo de refilón en las páginas anteriores. Considérense como simples ejemplos.

A nuestro juicio, si se quiere buscar un tema estrella que Suárez, sin ser padre absolutamente original de él, transmite a la modernidad, ése es el de la distinción original entre realidad formal y objetiva. El texto fundamental está al comienzo de la Disp. II, sec. I, n<sup>o</sup> 1: «En primer lugar, damos por supuesta la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo. Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común... Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal». Pocos textos con más fortuna en la historia de la filosofía, porque basta sustituir la palabra concepto por la palabra realidad, y estamos en la III de las *Meditaciones Metafísicas* (¿título inspirado en Suárez?) de Descartes o en el famoso apéndice a sus *Respuestas II*. Y, desde ahí, la distinción entre realidad formal y realidad objetiva queda incorporada a la filosofía moderna, jugando un importantísimo papel, habida cuenta del carácter preferentemente gnoseológico de esa filosofía. La distinción ya había aparecido, también por medio de Suárez, en la Escolástica alemana del XVII. Es innegable que el pensamiento moderno se va a interesar, en principio, más por la realidad objetiva que por la realidad formal. De ahí que incluso se haya podido llegar a ver en la tradición metafísica alemana del XVII bajo la inspiración de Suárez un antecedente del idealismo<sup>16</sup>.

Otro tema en el que el propio Suárez reconoce su deuda con autores del

<sup>16</sup> Lewalter; E., o.c., p. 20 nota.



XIV, pero que él va a transmitir al racionalismo, es el de los modos: el modo como afección de inherencia necesaria en la sustancia<sup>17</sup>. Los modos, con la configuración básica que les otorgó el granadino, pasan a ser una de las tres categorías básicas de la metafísica racionalista, sobre todo en Descartes y en Espinosa.

En relación con el tema de los modos, y como necesidad de perfilar la distinción entre el modo y el ser modalizado, Suárez fija en tres las clases básicas de distinción que se puede admitir: real, modal y de razón, debiendo esforzarse en diferenciar bien su distinción modal de la distinción formal escotista. Tanto en la I Parte de los *Principia* de Descartes como en los *Cogitata Metaphysica* de Espinosa nos encontraremos con esta división tripartita de las distinciones.

Un concepto suareziano que acaso no tuvo muy buena prensa, pero que creemos que, sin que se use la expresión, va a jugar un papel de primerísima importancia en el racionalismo es el de acto virtual. Rechazada la tajante división tomista entre acto y potencia, Suárez prohija ese concepto aparentemente híbrido de acto virtual<sup>18</sup>. Se trata de una realidad o «potencia» que no es pura potencia, sino que su potencialidad, desde sí misma, puede llegar a actualizarse, a realidad formal. Nos parece que es este acto virtual de Suárez el que sirve de modelo a todo innatismo virtual que va de Descartes a Leibniz.

En referencia a Espinosa —y son los últimos ejemplos que aducimos— hay dos nociones o concepciones suarezianas que, por mi parte, soy incapaz de no verlas operando en la construcción del sistema del holandés. En primer lugar, una curiosa modalidad de ejercicio de la casualidad eficiente a la que Suárez llama «causalidad por resultancia». Permítasenos simplificar la explicación: es la causalidad que una causa eficiente ejerce por desbordamiento de su plenitud. Y ahora preguntamos: ¿no es ésta la causalidad del *Deus sive Natura* de Espinosa? A ello súmese —y es el segundo punto— que Suárez, igual que Espinosa, afirma que *Deus ex necessitate naturae operatur*<sup>19</sup>, y uno se siente tentado a pensar que, a través de los neoescolásticos holandeses, la sombra de Suárez se proyecta sobre el judío. Y cabe añadir una tercera en la que han insistido, sobre todo en los últimos tiempos, algunos estudiosos de Espinosa, por ejemplo, Deleuze; nos referimos a la noción de *expresión* como explicativa del despliegue de la sustancia en atributos y modos. Estamos ante una noción escolástica con la que explicaban la «contracción» del ente común en las cosas particulares. Suárez la expone en la Disp. II, sec. VI, 7-10, reconociendo su deuda con Santo Tomás.

Nos hemos movido, conforme al sentido que habitualmente damos al nacimiento y desarrollo de la filosofía moderna, casi exclusivamente dentro de los límites del siglo XVII. ¿Se extinguió con ese siglo la influencia de Suárez? Habría posiblemente que responder que sí, si se trata de una influencia calificable como importante e incluso decisiva en algunos temas, según los ejemplos que hemos aducido. Pero la respuesta no puede ser afirmativa si simplemente se trata de comprobar la presencia del español en otros filósofos posteriores. Un caso citado con frecuencia de esta presencia es Scho-

<sup>17</sup> Cfr. Disp. VII, sec. I, nn. 18-20; Disp. XXXII, sec. I, nn. 3, 13, 18; Disp. XXXVII, sec. II, nn. 10, etc.

<sup>18</sup> Disp. XVIII, sec. VII, nn. 51. Disp. XXIX, sec. I, nn. 7, etc.

<sup>19</sup> Disp. XIX, sec. II, nn. 1.

penhauer, aunque nos parecería excesivo hablar de influencia. Suárez aparece en la *Cuádruple Raíz*, en los *Parerga* y en el *Mundo como Voluntad y Representación*. En esta obra es citado en temas tan importantes como el principio de individuación o el de la finalidad, donde Schopenhauer recoge de la Disp. XXIII, sec. VII y VIII, la afirmación escolástica —no parece ser exactamente la de Suárez— de que *Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*<sup>20</sup>.

Y, mucho más cerca de nosotros, Heidegger en un curso de 1927 sobre fenomenología, se refiere a Suárez en varias ocasiones. Tratando el tema de la esencia y la existencia, se remite históricamente a la Escolástica haciendo este elogio de Suárez: «Suárez es el pensador que ha influido más fuertemente en la filosofía moderna. Descartes depende directamente de él»<sup>21</sup>. Y continúa subrayando cómo se debe a Suárez la primera exposición sistemática de la metafísica y la división y ordenación de la misma que ha perdurado hasta Hegel, influyendo, con su hermano de Orden Fonseca, no sólo en la teología católica, sino también con vigor «en la formación de la Escolástica protestante de los siglos XVI y XVII»<sup>22</sup>. Prescindiendo de otros temas en los que Heidegger dialoga con Suárez o reconoce las deudas que la filosofía posterior tiene con él, como son las clases de distinción o la incorporación del ente de razón (ente ideal) a la metafísica, no queremos dejar de lado un tema al que nos hemos referido antes: que, al negar el granadino la distinción real de esencia y existencia y potenciar ontológicamente la esencia real, a la que la existencia no añade contenido, está renunciando la tesis kantiana a este respecto: «La existencia no añade nada. Esto es exactamente la tesis kantiana: existencia nihil addit rei seu essentiae actuali». «Suárez está de acuerdo en cierto modo con Kant al decir que la existencia, la actualidad no es predicado real alguno»<sup>23</sup>.

En esta línea queremos hacer nuestro el juicio sobre el papel de la neoescolástica jesuítica formulado por la pluma autorizada de Vleeschauwer: «No voy a hacer ahora la historia de la restauración escolástica ibérica, que ha permanecido largo tiempo ignorada y poco *saboreada* por la historia de la civilización, que, aún frecuentemente, en una pluma católica, comparte, sin darse cuenta, el prejuicio de oscurantismo que en la época moderna racionalista se atribuye a todo lo que nos viene de España, y que todavía hoy no es apreciada en su justo valor para situar convenientemente el movimiento de ideas en los siglos XVI y XVII. Baste decir que esta neoescolástica jesuítica se distinguía por una comprensión sensible del ideal humanista y por una aproximación muy característica al movimiento científico que el humanismo hizo nacer. Estos jesuitas se aprestan a desempeñar en el siglo XVII el gran papel científico que no se les puede negar»<sup>24</sup>.

En este breve rosario de testimonios a favor de la presencia e influencia de Suárez en el pensamiento moderno, seríamos reos de descortesía si nos olvidáramos de Ortega y Gasset. En su obra la *Idea de principio de Leibniz*

<sup>20</sup> *El mundo como Vol. y Reprst.* II, par. 27, nota al final del mismo.

<sup>21</sup> Heidegger; M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. 112.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *O.c.*, pp. 136, 139.

<sup>24</sup> Vleeschauwer, H.J. de, «Un paralelo protestante a la obra de Suárez», en *Revista de Filosofía*, VIII, 50 (1949), p. 384.

el nombre de Suárez tiene una presencia recurrente por las exigencias del autor estudiado. Las relaciones de aprecio ambiguo de la Escolástica por parte de Ortega ponen un claroscuro en este testimonio: «Suárez no tiene nada de Genial; pero es uno de los pensadores más serios que han existido. Trata los problemas a fondo, en la medida que la regla escolástica se lo permite: por eso en toda cuestión decisiva falla y no nos ilumina, pero agota todas las posibilidades de lo que se trata, desmenuzándolo con ejemplar pulcritud y enorme calma, y todo ello con una diafanidad prodigiosa. Estas cualidades hacen de él, por excelencia, el Maestro. Y esto ha sido: el Maestro de los Maestros. A él debe Leibniz su claridad y su solidez. Una y otra vez reconoce este magisterio de Suárez, a quien respeta ilimitadamente... Suárez influyó honda y concretamente en la doctrina propia de Leibniz y aún en lo más propio de ella, como acontece con el concepto de 'representación' que soporta y articula toda su filosofía»<sup>25</sup>.

Lamento lo esquemático e incompleto del trabajo, que no se debe sólo a la constricción temporal de una conferencia, sino también, al menos en gran medida, a la carencia de monografías diversas que vayan poniendo en claro la presencia e influencia de Suárez en la filosofía moderna.

¿No es ésta una tarea que tenemos obligación de realizar los españoles? Es posible que, tras ella, debieran revisarse algunos capítulos de esa filosofía moderna, adquiriendo entonces el pensamiento español el puesto más o menos importante que le corresponde y que tan cicateramente se le niega, incluso por parte de muchos compatriotas nuestros. En estos casos, no admitida la mala voluntad, sólo cabe encontrar la razón de tal actitud en la ignorancia de lo nuestro, vicio inveterado de la cultura española.

---

<sup>25</sup> *Obras Completas*, R. de Occidente, Madrid, 1961, tomo VIII, pp. 150-151, nota.



## CONVERGENCIA DE DOS CENTENARIOS: MARCEL Y HEIDEGGER

Por Ramiro Flórez

«...et je crois... que le mot *être* entraîne des conséquences désastreuses pour la philosophie».

Marcel

En este segundo Ciclo sobre *Pensamiento español y pensamiento europeo*, no podíamos menos de hacernos eco del Centenario de nacimiento de dos pensadores que tanto peso específico de reflexión y de busca de nuevas categorías han aportado a la mentalidad europea actual.

Obligados a hacer esta conmemoración en el solo acto de una Conferencia, he tenido que buscar un punto de vista que conexas a ambos en lo que tienen de común, y que, a la vez, apunte en parte a las diferencias que los separan. En cierta manera ambos Centenarios están siendo bloqueados por distintas razones. El de Marcel por falta de una convocatoria sugestiva y apropiada a hoy en su temática filosófico-religiosa, y el de Heidegger por una desorbitación de sus primeras implicaciones políticas frente al verdadero contenido de sus averiguaciones filosóficas. Obviando la polémica, he creído oportuno situarme en Gabriel Marcel y en él y desde él ir describiendo y anotando, en el exiguo tiempo disponible, las líneas más relevantes y discutidas de la actualidad de Heidegger. Este punto de mira es el que he adoptado en otro lugar y lo he puesto bajo el título de *La recepción de Heidegger por G. Marcel* \*. Corrigiendo algunos datos, a él me atenderé en esta exposición oral.

Pongamos el final como comienzo. Ante las posibles opciones metodológicas para describir esta trayectoria sincopada de la recepción de Heidegger por Gabriel Marcel, me ha parecido lo menos engorroso y más clarificador poner como hito esas palabras que sirven de lema, que contextualizaremos en su lugar, y que pueden tomarse como el modo definitivo de habérselas Marcel con Martín Heidegger. El rechazo final del planteamiento heideggeriano, obliga a cuestionar la palabra clave de toda la Historia de la Filosofía: la palabra *ser*.

Sería alargar inútilmente el tema seguir el orden cronológico o genético que va a ir configurando esa postrera actitud de Marcel. Con el propio método discursivo, experiencial y cauteloso, metódico y reiterativo, que es el de

---

\* Publicado en *Estudios filosóficos*, 109 (1989), pp. 581-602. Aparte de algunas erratas de imprenta, corrijo la nota 31 que debe figurar como va aquí.

Marcel, se va fragmentando en interrogantes dispersos, mediante tanteos, indecisas sugerencias acercamientos y distanciamientos, alabanzas e ironías, plenos acuerdos y matizadas diferencias, siempre al hilo de sus propias posiciones personales y dentro del cuadro de sus proyectos de filósofo introspectivo, moralizador y pedagogo. Esos fragmentos de preocupada atención y análisis se aunarán al final en la cuestión radical y definitiva: no se trata *del ser sino de ser*.

Los condicionamientos de G. Marcel para poder leer a Heidegger de forma neutral y hermenéuticamente correcta eran muy fuertes. Era un convertido al catolicismo y de ascendencia judía<sup>1</sup>; razonable y rabiosamente anti-nazi; su pensamiento manaba fundamentalmente del análisis de su experiencia personal; sin maestros asumidos con entusiasmo y plenitud, casi autodidacta; con una constelación de atenciones que él mismo aceptaba denominar como socratismo cristiano, se sentía guía, tutor y conductor de una juventud desorientada y que quería dirigir hacia ese umbral religioso, en cuyo recinto él ya vivía y sentía como necesidad intelectual de dotarle de nuevas categorías de comprensión y de vivenciación. A Heidegger se acerca inicialmente como a un excombatiente del fracaso alemán de 1914-1918. Prejuzga de inmediato la irrupción de su pensamiento en la ciudadanía filosófica como una filosofía trágica, que después atraviesa otra guerra todavía más aberrante y desastrosa; que ya antes de ella ha comentado, como marginales de reflexión filosófica, los himnos germanos de Hölderlin (*Germanien* y *Der Rhein*, ya en 1934-35); que en ese momento las autoridades francesas de ocupación de Alemania, y que significaban la resistencia triunfante, le retiran la *venia docendi* (1945-1951), por su sospechosa connivencia nazi; y que, para colmo, deserta del catolicismo y se fuga a escrutar la mirada nocturna de los búhos sapientes de Grecia...

Nada hay ahí de hipérbole ni de caricatura, si no es precisamente ese reduccionismo de inocente presunción que se hace gravitar sobre todo Heidegger. Marcel irá cambiando y matizando. Pero el origen permence de alguna manera en todo advenimiento del futuro. La lúcida serenidad y penetración que pone Marcel, con el tiempo, en la lectura y comprensión de Heidegger se estremece y quiebra, a veces de súbito, para barbotar «la tacha indeleble de su indulgencia con el hitlerismo naciente». Heidegger «es un griego»<sup>2</sup>. Heidegger además es oscuro y se hace todavía más oscuro por su inexplicable afán de ahondar en la lengua alemana<sup>3</sup>. Y, en suma, su doctrina no es aconsejable ni útil para dirigir a la juventud<sup>4</sup>.

Por contraste con estos condicionamientos, habrán de calibrarse en su más alto valor positivo las alabanzas que también, de cuando en vez, le tributa como pensador, así como hay que estimar como un honor mutuo las citas

<sup>1</sup> Boutang, Pierre: *Marcel interrogé par...* J. M. Place, editeur. París, 1977: «Ma mère et ma tante étaient les filles d'un banquier israélite d'origine allemande,...». (p. 9). En este libro se relatan las entrevistas o conversaciones habidas por el autor en los días 25 al 30 de junio de 1970. Parte de ellas fueron difundidas por la Televisión francesa el 17 y 19 de octubre de 1977 (p. 114).

<sup>2</sup> *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel* Aubier. París, 1968. pp. 89 y 110.

<sup>3</sup> «...d'obscurités parfois presque impénétrables» (Vide *infra*, n. 5, p. 96).

<sup>4</sup> «...ce philosophe difficile, le plus profonde sans doute de notre temps, mais le moins capable de rien formuler qui ressemble à des directives claires, à orienter de façon effective la jeunesse qui se tourne vers lui comme vers un guide» (*L'Homme problématique*, París, 1955, p. 147).

que trae de Heidegger, en algunos temas, para mostrar con él su plena y total coincidencia.

### 1. MUNDANIZACION

El primer lugar en que Marcel se ocupa expresa y directamente de Heidegger es en el estudio-recensión que hace de la obra de Waehlens *La Philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1942) y que publica en *Dieu vivant* en 1945 con el modesto título *Autour de Heidegger*<sup>5</sup>. El libro de Waehlens marca una etapa decisiva para la penetración de Heidegger en los países de habla francesa y Marcel juzga la obra como «très remarquable», ya que si se exceptúan algunas páginas anteriores a ella de Levinas y de J. Wahl, es ahí donde por primera vez se hace asimilable al lector francés «una de las doctrinas más originales y también más difíciles (*ardues*) de nuestro tiempo». El primer dato en favor de Waehlens debe apuntarse en el esfuerzo por hacer inteligible en francés dicha doctrina sin recurrir a la jerga de Sartre plagada de barbarismos, como los que se dan en *El Ser y la Nada*. Algunas traducciones parciales de Heidegger editadas con antelación en Francia eran más oscuras que el original alemán, «que ya es decir»... Ello nos indica obviamente que Marcel había leído y estudiado ya a Heidegger, directamente y en las traducciones, y por eso podía medir los logros de Waehlens. Lo antestiguan, por otra parte, las citas que él mismo ha hecho del propio Heidegger en libros anteriores a esas fechas, por ejemplo en *Du Refus a l'invocation* (1940). Es de suponer, pues, que Marcel estaba al día de las publicaciones de Heidegger, si bien no podemos determinar de cuáles y en qué medida. Por eso puede adelantarse ahí que al no haber aparecido la segunda parte de *Sein und Zeit*, «según ciertos ecos (*echos*) parece claro que el filósofo haya modificado profundamente sus posiciones iniciales». Pero la forma sutil de este enunciado<sup>6</sup>, nos sitúa ante la pregunta de si Marcel mismo había detectado ese cambio o bien lo decía de oídas. Las dudas que le asaltan de saber si Heidegger mantendría en él las conclusiones de su Analítica de *Ser y Tiempo*, parecen indicar que *Marcel participó del despiste general* que dominó a todos los lectores de Heidegger —como le ocurrió también a nuestro Ortega—, por el hecho de que los escritos posteriores a *Ser y Tiempo* no fueran una II parte de la obra, como era lo anunciado, sino *una continuación por otra senda* no proyectada, pero a la que el mismo *Ser y Tiempo* había conducido y obligado a desbrozar. En ese sentido los escritos posteriores e inmediatos no se vieron más que como aclaraciones a la magna obra y no como prolongaciones por otra ruta a que obligada el ahondamiento de *los mismos temas* de la Analítica. Ni siquiera el *Nachwort* (1934) a *Was ist Metaphysik* (1929) puso en la pista a los admiradores ni a los detractores de *Ser y Tiempo*. El caso de Husserl hay que dejarlo aparte. Pero, en general, hubo que esperar a que la *Brief über den Humanismus* (1946) sirviera de manifiesto, urbi et orbi, pero de modo muy especial a los franceses, del sentido de la *Kehre*, que no era una escapada de callejón sin salida, sino un retomar el pasado *viran-*

<sup>5</sup> *Dieu vivant*, 2 (1945), pp. 89-110.

<sup>6</sup> «...d'après certains échos, il semble bien que le philosophe ait profondément modifié sa position initiale». *Ibid.*, p. 90.

do hacia otros caminos intransitados. En Marcel era todavía más explicable este despiste, al hacer la lectura de Heidegger desde los estragos que veía producidos en los adictos a Sartre. Por eso, no mucho más tarde releerá con otros ojos al menos algunas de las conocidas categorías de *Ser y Tiempo*, de las que ahora ni siquiera hace mención<sup>7</sup> y que después le servirán de apoyatura a sus mismas posiciones o encaminamientos.

Como se puede suponer, este artículo *en torno a Heidegger*, de 1945, a pesar del motivo de arranque, no es una recensión al uso, sino una toma de posición personal de Gabriel Marcel sobre el Heidegger entonces conocido e interpretado en Francia y por él mismo. Doctrinalmente, lo que aquí se rechaza de Heidegger, sin dubitación alguna, es que las nociones de autenticidad e inautenticidad, no connoten ya, en su misma denominación, una valoración moral. Trabadas en su descripción fenomenológica con las de *llamada* sobre el *Man* y de *Schuld*, parecen ser difícilmente sostenibles, sin el trasfondo de la idea de pecado original y de «una vocación trascendente del modo que sea». Se solapaba algo y se borraba más; la trasposición de la culpa originaria y la referencia a Dios. Eso se podía constatar ya en el enfoque inicial fenomenológico que delataba la palabra *Geworfenheit*. ¿Cómo traducirla? Derelicción, ser arrojados a la existencia, ser abandonados a la misma... Pero, en cualquier caso, cómo eludir la cuestión del *por quién, par qui* sommes-nous abandonnés? Si eso se elude, la cuestión «está vacía de sentido».

Sin duda este es un resumen demasiado comprimido del texto de Marcel, pero creo que es suficiente para mostrar la coherencia de la fuerte conclusión que viene a sacar sobre este primer decir global sobre Heidegger. «Estamos en presencia de un pensamiento laicizado o en curso de laicización»<sup>8</sup>. Para ser rigurosamente exactos habría que añadir que Marcel pone esta conclusión como interrogante, asistiendo a la línea de Waehlens y de Jean Wahl en sus *Etudes kierkegaardienes*. Pero el contexto declara con sobrada evidencia que esa era su convicción íntima, máxime si tenemos en cuenta que la intención del estudio es exponer la relación «paradójica» que esa doctrina mantiene «con un cristiano que nos veríamos tentados a decir que supone, cuando en realidad lo rechaza con todas sus fuerzas». Y además «¿es que este rechazo puede darse sin llevar consigo una implicación secreta?».

Como decíamos, Sartre es por estas calendas de Marcel, el omnipresente mental del paralelismo. Y en ese sentido, hay que decir que Sartre es un «progreso» con relación a Heidegger. Se lleva más allá *el proceso secularizador* y se confiesa abiertamente el ateísmo, sobre un «idéntico punto de partida». Evidentemente, el fijismo de que Heidegger es el antecedente e inspirador de Sarte (*son davancier*), le juega aquí una mala pasada a Marcel, aunque declare abiertamente que Heidegger no usa ni el tono ni el estilo de Sartre y mucho menos se le pueda achacar su proselitismo.

A pesar de alabar el esfuerzo de Waehlens, el problema de las «aporías lingüísticas» sigue siendo para Marcel un *gravísimo* problema. «Está efectivamente permitido preguntarse si un pensamiento que se expresa en un lenguaje en el que sobreabundan los términos frecuentemente inventados y desprovistos de equivalente en francés, no peca contra una exigencia imprescriptible del pensamiento filosófico».

<sup>7</sup> Cfr. *L'homme problématique*, o.c. p. 144.

<sup>8</sup> *Autour de Heidegger*, l. c., p. 97.



Cuando se traduce la palabra *Dasein* por *réalité humaine*, es preciso constatar a la vez que «ese índice antropológico» está ausente de la palabra alemana. Si el *Dasein* tiene como propio el trascenderse a sí mismo, piensa Marcel que él mismo ha intentado expresar una «idea análoga» al decir que a la persona humana el verbo que le conviene no es un *sum*, sino un *sursum*. Habrá que esperar, con todo, a los análisis del *Misterio del ser* (1951), para que esa idea, si puede tener algo de «análoga», se formule con mucha más precisión y fuerza, al decir «mi *ser* es mucho más que *mi ser*», aunque para Marcel se llegue siempre partiendo de *mon être*<sup>9</sup>. Cuestiones similares se plantean al traducir *Sein zum Tode*, *Freiheit zum Tode*, que Marcel optaría por verter como «dado o librado a la muerte» (*vouè a la mort*) y libertad ante la muerte. Sería repetirnos en lo que más adelante habremos de decir sobre el lenguaje, seguir aduciendo otros ejemplos, como el hablar del «étant» para decir el ente «los que se inspiran en la terminología heideggeriana»<sup>10</sup>...

El tema de la laicización es, sin duda, ahora y aquí el más relevante, no en el sentido formal sino de contenido y calificación de proceso. Cuando al tocar de pasada el problema del *Grund* (primitivo y dionisiaco) que Heidegger comenta en los ensayos primeros sobre Höderlin, también Marcel piensa que se puede ver como una tentativa de «restaurar un absoluto»; pero más que trascendencia, sería una *descendencia*, para utilizar la palabra de Jean Wahl.

Marcel no utiliza la palabra *mundanización*,<sup>11</sup> de vieja raigambre germana, para apuntar a ese proceso, sobre el que al menos hay que prevenir, como de todo áspero resentimiento que intente «aniquilar los gérmenes portadores de una esperanza, la única que puede darnos luz sobre nuestra vocación y nuestro celeste origen».

Con este evocativo deseo concluye el primer acercamiento de valoración a la obra y doctrina de Heidegger.

## 2. RESACRALIZACION

Para situarnos en una nueva apreciación, plenamente asumida y distinta de la anterior, hemos de esperar a la publicación de *El hombre problemático*, a diez años de distancia (1955). Opera aquí ya la reflexión sobre otras o nuevas lecturas de distintas obras de Heidegger, entre las que se citan concretamente *Holzwege* (publicado en 1950, pero que incluye escritos anteriores, de hasta por lo menos 1939), *Carta sobre el humanismo* (1946) e *Introducción a la Metafísica* (aparecida en 1953, pero que «retoma lecciones anteriores», como anota Marcel, y que de hecho son los Cursos dados en el invierno de 1934-1935). En ese antretanto de diez años hay, como no podía ser menos, variedad de citas y alusiones a Heidegger; pero se trata siempre de

<sup>9</sup> *El misterio del ser*, traduc. esp., 1953, p. 230.

<sup>10</sup> *Ibid.* 215-216. Cfr. *Homo viator* (1945), (Trad. esp.: *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*. Buenos Aires, 1954, pp. 264-265).

<sup>11</sup> La «mundanización» de la Filosofía, como tarea del filósofo, la anuncia ya con plena conciencia el joven Feuerbach en la única carta escrita a Hegel con motivo del envío de su Tesis doctoral (Cfr. *Biefe von und an Hegel*, Edic. Hoffmeister). El término laicización hoy podría prestarse a malentendidos.

temas recurrentes, que rozan la identidad de cuestiones tratadas por ambos pensadores, aunque siempre abocaran, en la máxima parte, a horizontes distintos. Estas referencias marginales se hacían, por otro lado ineludibles, dado el clima generalizado de mentalidad ambiente en que se encuadraron. Todo parece indicar, sin embargo, que a Marcel no le ha interesado encararse de nuevo y globalmente con *la procedencia* y desarrollo de *continuidad* del pensamiento de Heidegger. El hecho de que, *vellis nollis*, se les bautizara a ambos como «existencialistas», aunque ambos rechazaron a la postre dicho apelativo, indica la copertenencia de cuestiones en la que, al abordarlas Marcel no podía hacer talba rasa de lo que decían los otros. La lectura voraz que suscitó el pequeño libro de *Introducción a los existencialismos*, de E. Mounier (1947) no puede explicarse sólo por la viveza de la exposición y por el convencimiento apasionado que el libro logra transmitir. Era una nueva óptica mental, de una mirada omnicomprendiva que mostraba el engranaje de una cosmovisión vigente y que exigía ir más allá de sí misma. En «el árbol existencialista» que preside la primera página de ese libro podía verse injertada en sus ramas casi media historia de la filosofía: Sócrates, Estoicos, S. Agustín, San Bernardo, Pascal, Maine de Birán, Kierkegaard, Fenomenología, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Sartre, La Berthonière, Blondel, Bergson, Peguy, Landsberg, Scheller, K. Barth, Buber, Berdiaeff, Chetov, Solovief Marcel y el propio personalismo del autor<sup>12</sup>.

Pero ciñéndonos a nuestros dos autores, una lectura paralela en múltiples cuestiones (experiencia, existencial, ser-con, técnica, tragedia, hogar, exilio, camino, llamada, invocación, desobjetivación, muerte, misterio, etc.) puede hacernos dudar en muchos tramos del discurso a cuál de los dos estamos leyendo.

Entre esos temas recurrentes, que se abalan expresamente con citas de Heidegger por Marcel, podían enumerarse los siguientes: El de la condición humana como ser-en-situación. El análisis existencial arranca del hecho de «estar-en-el-mundo». Dice Marcel: «Creo que esta última expresión que... no era admitida en Filosofía antes de Heidegger, traduce adecuadamente algo que debe ser entendido como una participación». «La condición humana no es asimilable a una estructura completamente objetiva y preexistente que habría que descubrir. Depende en cierta manera del hecho mismo de su auto-comprensión. Es lo que en la actualidad me parece que Heidegger ha reconocido con una admirable nitidez». Y en el punto de partida y en el concepto de situaciones límite, «nunca subrayaré demasiado mi acuerdo con Heidegger y Jaspers»<sup>13</sup>. Hay además otros acuerdos subyacentes y actuantes. Cuando Marcel se lamenta de que en el mundo en que vivimos va perdiendo vigencia y su sentido la partícula conjuntiva *con*, no podía menos de estarle sonando el puesto categorial que tiene el *Mitsein*, primero en Heidegger y después en Jaspers, de quien cita expresamente dicho vocablo<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Mounier, E.: *Introduction aux Existentialismes*, París, 1947. Tradc. esp. Revista de Occidente, 1949.

<sup>13</sup> Véase respectivamente: *Du refus a l'invocation* (1949), trad. esp. *Filosofía concreta*, 1959, p. 32; *Les hommes contre l'humain*, 1951, pp. 74, 92 y 96; *Présence et immortalité*, edic., 1958; pero como continuación de su *diario metafísico*, la fecha de esa última frase es de ¡1937! (v.p. 21). Téngase en cuenta que Marcel apunta en más de un lugar lo difícil, si no imposible, que es el poder hablar, dentro de una filosofía auténtica, «dónde están los préstamos y dónde las influencias» (*Filosofía concreta*, o.c., p. 25).

<sup>14</sup> *Filosofía concreta*, o.c., p. 268.

En cambio la *Geworfenheit*, el hecho de definir la situación originaria como un estar arrojado al mundo, le seguirá pareciendo un acto «en sí ininteligible e injustificable»<sup>15</sup>. Otro tanto viene a ocurrir con el socorrido alegato heideggeriano de la *Seinsvergessenheit* o el olvido del ser. Marcel criticará esta noción a vueltas de la negación de toda posible intuición del ser<sup>16</sup>. «Por lo demás se podría preguntar si esa intuición ciega... presenta o no ciertas relaciones con la noción heideggeriana del olvido del ser, de la *Vergessenheit des Seins*. Pero ¿qué es lo que puede ser olvidado? ¿Es verdaderamente el ser? Confieso que la expresión se me antoja de una pretenciosa (*fâcheuse*) imprecisión. Las palabras «perdido de vista» serían sin duda preferibles al vocablo «olvidado»<sup>17</sup>. Con todo, al hablar del riesgo que corre el pensamiento filosófico frente a la fascinación de los conocimientos tecnológicos, retomará esa expresión de Heidegger como acertada para cargar a los tecnócratas y a los ideólogos con la culpa de ese *olvido fundamental*: «Reconozco de buen grado que en último extremo este olvido básico, sin lugar a dudas, no se diferencia mucho del olvido del Ser tan estigmatizado por Heidegger»<sup>18</sup>,

Pero el acuerdo de gratificante recurrencia, que proporciona a Marcel la nueva calificación de toda la orientación de Heidegger se da en estas tres cuestiones: la verdad como apertura, el concepto de exilio y la denominación como ámbito sacro tanto el del ser como el del lenguaje. Son los lugares donde Marcel realiza su propia *Kehre* en la valoración de Heidegger. Por ella, la *laicización* se torna *resacralización*. Con todo, nunca arriará Marcel la bandera de las precisiones diferenciadoras.

La verdad como apertura la trata detenidamente en el *Ministerio del ser*. Al tener que referirse al *Von Wesen der Wahrheit* de Heidegger adelanta que habrá de hacerlo con muchas precauciones dado que «la terminología que adopta la filosofía alemana, no puede menos de suscitar temores. Notaré de paso que al forjar palabras nuevas el filósofo muchas veces es víctima de una ilusión: la impresión insólita que acompaña al vocablo impide reconocer que el pensamiento no lo es»<sup>19</sup>. El anuncio de esa explícita referencia a Heidegger queda bastante diluido y como rebotando sobre el humo de esas posibles entidades ficticias que son las palabras: «Heidegger... ha subrayado la

<sup>15</sup> *El hombre problemático*, trad. esp., 1956, p. 54, aunque la cita se orienta ahí a la crítica de Sartre.

<sup>16</sup> *Misterio del ser*, o.c. p. 17. Marcel conexas dicha intuición con la precomprensión heideggeriana, que él nombra como *preconición*, y se niega a admitirla en filosofía. Sin embargo, no parece aclararse cómo negándola puede trasponer lo vivencial de la angustia y la inquietud a «alumbrar» una «exigencia misteriosa» (*Ibid.*, p. 26). En la tradición occidental, esa presunta intuición no es idéntica a la *obscura noticia*, aunque corra pareja siempre con la misma problemática.

<sup>17</sup> *L'Être devant la pensée interrogative*, en «Bulletin de la Société française de Philosophie», 1 (1958) p. 6.

<sup>18</sup> *La filosofía tal como yo la veo*, en *La Lechuza de Minerva. ¿Qué es filosofía?*. Edic. Cátedra, Madrid, 1979, p. 128. Posiblemente sea este uno de los últimos trabajos filosóficos de G. Marcel (sólo 3 páginas), pues en el prefacio de, C. J. Bontempo y S. J. Odell, que recogieron las colaboraciones para el tema, no se nombra a Marcel entre las contribuciones no escritas expresamente para el volumen. El libro se preparó justamente en 1973, año de la muerte de Marcel. Por eso es interesante ver que, a la cita transcrita, Marcel añade: «Sin embargo, preferiría no utilizar su terminología, y quisiera evitar especialmente el uso de la distinción por él establecida entre *Sein* o *Être* y *Dasein* o *Etant* (existencia). Porque me parece que, a pesar de todo, esos términos proceden de un sistema gramatical distinto» (*Ibid.*).

<sup>19</sup> *Misterio del seer*, o. c., p. 63.

la importancia de la apertura para una teoría de la verdad. Los traductores de lengua francesa han llegado a forjar el término *apéríté* para traducir el término alemán *Offenständigkeit...*. En Heidegger la «apercepción» tiene como condición que «quien se encuentra implicado en ella esté en el seno de una luz, en la cual cualquier cosa que aparezca se hace manifiesta. La cosa debe recorrer y atravesar un dominio abierto para encontrarse con nosotros»... «El acuerdo fundamental entre otras opiniones y las que expuse precedentemente es evidente»<sup>20</sup>.

En *El hombre problemático* Marcel constata que en las precisiones de Heidegger sobre la angustia se muestra cómo el ser finito pierde sus puntos de apoyo y se encuentra sumergido en una soledad sin recursos que ya no es su casa (*chez lui*). «El término alemán, tan difícil de traducir, de *Unheimlichkeit*, cobra aquí todo su significado: es el mundo del desarraigo donde ya no tenemos una verdadera morada»<sup>21</sup>.

Uno no puede menos de alegrarse de que un Marcel penetre de modo tan coherente en esa categoría heideggeriana de la *inhospitalidad*, de la manquedad de hogar que el hombre constata en su ser en el mundo. (Increíblemente todavía muchas traducciones españolas siguen vertiendo esa palabra por *desazón*, que es ya un derivado de la categoría de Heidegger). El contexto y la comprensión de la misma le venía a Marcel de perillas para relacionarla con su concepto de exilio, tan socorrido en toda su obra y que tanto juego le ha dado en su teatro. Sin embargo gira de nuevo hacia anteriores reiteraciones sobre el desprendimiento que actúa en Heidegger de los presupuestos teológicos. «Una de las cuestiones capitales que plantea esta filosofía es la de saber si esta especie de disociación es o no legítima»<sup>22</sup>.

Por permanente y aguda que sea esta clave hermenéutica<sup>23</sup>, a Marcel le veda el entrar en la conexión que ese calado idiomático le podía ofrecer para aludir, al menos, al juego dialéctico de la continuidad del pensamiento de Heidegger, y guiado por su socratismo religioso derivar a las conclusiones que, en ese sentido le interesan: «Por otra parte, es necesario repetir que Heidegger rehusa ser colocado entre los ateos y que en ciertos aspectos *su pensamiento se presenta como orientado cada vez más hacia resacralización*. Y esto contribuye a reforzar el sentimiento de profunda ambigüedad que se experimenta al leer este filósofo difícil, sin duda el más profundo de nuestro tiempo»<sup>24</sup>.

Cuando nos relata su conversación con Heidegger de «hace algunos años» y en ella oyó de labios del mismo que «su pensamiento está como en suspenso sobre el problema de Dios», no se siente invitado a transcribir algunos, al menos, de los pasajes en que en la *Carta sobre el Humanismo*, se intenta dar acceso y mostrar ese ámbito de lo sacro desde el cual fuera posible nom-

<sup>20</sup> *Ibid.*, 75-76. Por mor de atenerme al espacio indicado para este artículo, las citas son cortes o mero apunte del lugar al que se ha de recurrir para ver la completa contextualización doctrinal marceliana, que se da por supuesta.

<sup>21</sup> *El hombre problemático*, o. c., 136. El vocablo «desarraigo» traduce la palabra francesa *dépaysement* (edic. franc., p. 144), tan difícil también de verter al castellano.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>23</sup> En Heidegger mismo sería de extraordinario interés hermenéutico, aplicándole a su doctrina su misma sentencia del *Herkunft aber bleibt stets Zukunft* (En «*Unterwegs zur Sprache*» (1959), 86.

<sup>24</sup> *El Hombre problemático*, o. c., 140. Subrayado, R. F.

brar a Dios, sino que se limita a añadir que, en las dos obras de que ha hablado, Heidegger «insiste expresamente en el carácter Sagrado del Ser y, en suma sobre la necesidad de restaurar ese sentido de lo sagrado que el desarrollo de la filosofía ha tendido en cierto modo a falsear o abolir»<sup>25</sup>.

Otro tanto cabría decir de otras citas de frases supermanidas y supercomentadas de Heidegger. Parecería que Marcel se ha fijado una línea de límite metodológico, y que está dispuesto a no transgredir ante ninguna tentación. «Fórmulas a primera vista tan desconcertantes como la de Heidegger cuando define al hombre como *pastor del ser* toman ahora un significado profundo. Me esforzaré aquí por dilucidarla un poco, *sin preocuparme demasiado por saber si mi pensamiento coincide perfectamente con el del filósofo alemán*»<sup>26</sup>.

Gabriel Marcel es sincero. Y ante esta renuncia explícita, no cabe por el momento buscar tres pies al gato.

### 3. LA RECHIFLA DEL LENGUAJE

Ya se habrá notado que la coletilla aflora constantemente. A Marcel le traía a mal traer el lenguaje de Heidegger. En cualquier momento o tema que se encuentra con él hace promesa o confesión solemne de no embarcarse ni contaminarse en su terminología. Le producía empacho, irritación, repulsión, náusea intelectual<sup>27</sup>. ¿Cómo librarse de este sentimiento molesto o incluso maléfico? Por la ironía y la humorada. Ya sabemos la función, entre otras, que Marcel asignaba a su Teatro cómico. Y la ocasión se presentaba pintiparada para abordar el tema en clave burlesca y de comicidad. Pienso que aquí hay que situar el origen de su desafortunada obra *La Dimensión Florestán*<sup>28</sup>, cuyo primer título pensado era *Die Wacht am Sein*, el gendarme del ser<sup>29</sup>. Marcel toma en ella a rechifla toda esa terminología filosófica para que en lugar de irritarle, haga reír y pueda también él reirse... hasta de sí mismo. Una bella forma de catarsis, como desde sus orígenes intentó siempre ser el teatro. En la obra no se nombrea, naturalmente, a Heidegger. Pero cuando Pierre Boutang le interroga sobre si esa ridiculización del culto e idolatría a la jerga filosófica iba dirigida a Heidegger, Marcel contesta literalmente: «¿Si he pensado explícitamente en Heidegger? Sin lugar a dudas; es de Heidegger de donde partí o, más exactamente de su lenguaje. Hay muchos rasgos que evocan muy precisamente a Heidegger; el hecho de que se trate de alguien a quien le gusta la montaña, expresiones tan precisas como que la casa que habita es el aprisco (*bergerie*) del ser,... que la cosa cosea (*das Ding*

<sup>25</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>27</sup> Que no tiene nada que ver con lo viscosos de *La Náusea* de Sartre. Tal vez sea interesante o, al menos, curioso saber que el título de la famosa novela le fue sugerido a Sartre por el mismo Marcel. Sartre le iba a titular *Melancholía*. Pero si a él le iba lo viscoso, decía Marcel, debería titularla *La Náusea*. Y así se hizo. Cfr. *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Précedé d'une présentation de Denis Huisman: *Gabriel Marcel lecteur et juge de J.P. Sartre*. J. Vrin. Paris, 1981, pp. 26-27

<sup>28</sup> Edic. J. Vrin, París, 1959.

<sup>29</sup> Sin duda buscando el paralelismo con *Die Wacht am Rheim*, en clave burlesca, siguiendo la cual traducimos por gendarme.

*dingt*)», etc. E inquiriéndole más de cerca con la analogía de Aristófanes contra Sócrates, y si no había temido herir a Heidegger y a sus discípulos, Marcel generaliza diciendo que las frases de burla alcanzaban a muchos otros y que era además consciente de que rebotaban sobre él mismo. Pero, aún así, «lo aprobaba». Con todo, Marcel hubiera preferido que Heidegger no hubiera llegado a conocer el libreto. De la impresión de ese conocimiento tenía dos versiones: que no le había disgustado y que hasta se había reído con él; y la que daba Simona Beauvoir en sus *Memorias*, según la cual, comentando la obra con Sartre, Heidegger se había lamentado del asunto y se había disgustado. Ya no tenía remedio; pero en cualquier caso parecía que el sentido del humor en Heidegger «era bastante débil o acaso inexistente». Y para evitar malentendidos, al día siguiente la representación en Oberhausen, él mismo había dado una conferencia titulada «Heidegger y yo» en la que dejó claro que sería absurdo creer que esa pieza reducía su apreciación por Heidegger a quien consideraba y admiraba como pensador<sup>30</sup>.

Algo de mal sabor intelectual debió advenirle, con todo, a vueltas con el sainete. En el cerco que Paul Ricoeur, uno de sus más aventajados discípulos, intentó situarlo para que admitiera su proximidad con Heidegger, más subterránea que la que aparentemente tenía con Jaspers; para que lamentara su lectura del Heidegger existencialista a través de Sartre; para que no simplificara las cosas con decir que Heidegger era un griego, cuando tan cercano a él podía verse como «vigilante del umbral», etc., Marcel celebra de entrada el que se le de ocasión para disipar el error a que podía haber inducido su pieza satírica. Y como respuesta global añade lo que ya hemos visto en sus obras: «Pienso que lo más fundamentalmente común a la posición heideggeriana y la mía es ese sentido sagrado del ser, esa convicción de que el ser es una realidad sacral. Esto me parece extraordinariamente importante y creo que basta para disipar toda ilusión de cualquier aproximación de Heidegger a Sartre...» E insiste en que la obra cómica afectaba sólo y esencialmente a la jerga heideggeriana y «a una cierta pretensión». Pero la Conferencia de Oberhausen (5, abril, 1957) y la habida posteriormente en Berlín (14 de mayo) mostraban bien a las claras que «en modo alguno se excluía el sentimiento de una proximidad metafísica»<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang, o. c.* (nota 1), pp. 47-50.

<sup>31</sup> *Entretiens P. Ricoeur-G. Marcel, o. c.* pp. 88-91. El texto de dichas Conferencias se ha traducido al español en «Diálogo filosófico», 15 (1989), pp. 352-363, con el título de *Mi relación con Heidegger, y la indicación de su procedencia*. Ahí se explicita con más claridad el contenido de la conferencia dada en Friburgo de B. bajo el título *Das Sein vor dem fragenden Denken*, en la que Marcel esperaba la presencia de Heidegger para que «participara en la discusión». Marcel lamenta el hecho de que no pudiera asistir. Dicho texto, completo, se publicó como final de la traducción alemana del *hombre problemático: Der Mensch als Problem*, Frankfurt a. M., 1956, en las pp. 187-214. En el prólogo a dicha traducción alemana Max Müller hace referencia expresa a ese añadido sobre el original francés. Por el contenido del libro, pero obligado más por este añadido, Max Müller insiste también en el prólogo en esa proximidad que aquí le concede a Poul Ricoeur. Esa proximidad (*diese Nähe*) la fundamenta Müller ya en el concepto heideggeriano de Existencia como *Ek-sistenz*, además de aludir a las consabidas aceptaciones de Marcel, como la de apertura, pastor del ser, etc. Pienso que se puede ver una intención aleccionadora de Müller al insistir en que «Existenz als Ek-sistenz, als der Ausstand des Menschen ins Nichts, *der zugleich der Ausstand ins Sein hinein ist...* (pp. 14-15), subrayado, R.F.). Müller añade que se dan otras variadas aproximaciones (*So gibt es vielfache Nähe... Ibid.*). A otros detalles de esta conferencia nos referimos más adelante.

Al margen de la rechifla, deben quedar aclarados algunos extremos. Nunca una cuestión sobre el lenguaje es sólo cuestión de lenguaje. Y Marcel lo sabía muy bien, cuando en múltiples ocasiones se siente nadar, náufrago, en el mar sin orillas de la expresividad filosófica. ¿No recurre él mismo a inventar palabras no usuales, no se ve forzado a dar giros con trompicones sobre la sintaxis, no recurre, muchas veces a sus narradores favoritos en busca del matiz inalcanzable, no siente alivio y regusto al comentar y sacar consecuencias de lenguajes poéticos, como el de Rilke? El asunto del lenguaje de Heidegger visto por Marcel exigiría un largo tratamiento, en el que aquí no podemos entrar. Marcel mismo se siente gozoso en admitir que cuando Heidegger afirma que «el lenguaje es la morada del ser...», implica el venir a conferirle un cierto valor sagrado»<sup>32</sup>. Insistirá en que Heidegger corre el riesgo de violentar el lenguaje y que duda que su terminología pueda llegar a aceptarse con el tiempo. Pero, a su vez, reconocerá que el alemán posee cualidades de alta medida para la exactitud en la expresión filosófica, y él mismo recurrirá a esa lengua, desde el mismo francés, en busca de precisiones y de esa inalcanzable exactitud.

Con todo, no nos es fácil imaginarnos la reacción de Marcel si hubiera conocido la afirmación, tan germana, de Heidegger cuando habló para su *entrevista*, de publicación póstuma en el *Spiegel*: «Pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Eso me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua»<sup>33</sup>.

Que el griego y el alemán eran las dos lenguas filosóficas, ya lo había escrito Hegel. Cuando algunos latinos leyeron esa apodíctica afirmación se preguntaron alarmados, qué jeroglíficos iban a pintar ellos por esos andurriales del pensamiento. Pero cuando se publicó la frase transcrita de Heidegger, Marcel ya no podía leerla.

#### 4. LA MANZANA DE LA DISCORDIA

Aunque dijimos despedirle, seguimos presos y acosados por el lenguaje. Porque leyendo el Heidegger de Marcel es el dale que dale y, al final, la verdadera manzana de la discordia. En varios lugares de su obra escrita, Marcel se encuentra con el equívoco y la anfibología de la palabra *être* (ser) en francés. Y el encuentro se convierte en tropiezo cuando se compara el sustantivo francés *l'être*, con la palabra alemana *Das Sein*,<sup>34</sup>. A esta palabra, por ejemplo, no se le puede aplicar o anteponer el artículo *ein* (uno), como tampoco es posible usarla en plural. Cuando los alemanes quieren referirse a esos casos tiene que emplear la palabra *Wesen* o *Geschäft* (esencia, asunto). Aparentemente al menos, los franceses lo tienen ahí más fácil. Hablan de un ser, de los seres, y no necesitan recurrir a la distinción heideggeriana del

<sup>32</sup> *Les Hommes contre l'humain*, o. c. p. 87.

<sup>33</sup> Véase la versión última de esa *Entrevista* en el librito español que recoge estos escritos de M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. (Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez). Edit. Tecnos. Madrid. 1989, p. 80

<sup>34</sup> Cfr., v. g. *Misterio del ser*, o. c., pp. 215-26. *La Lechuza de Minerva*, 1, c. p. 128, etc.

*Seiende (l'etant)* frente al *Sein*. Sin embargo, esto es más una salida que una solución de los problemas que ahí subyacen implicados. Marcel tiene que interrogarse sobre si el sustantivo alemán (*Das Sein*), neutro, no es el que traduce mejor el *to einai* griego o si no es más holgadamente auténtico que la substantivación del infinitivo francés. La cuestión puede parecer vana o trivial, pero en realidad es de lo más decisivo. Es la prueba de fuego por la que podría hacerse pasar la *Seinsfrage* de Heidegger y convertirla en cenizas, es decir, ponerla fuera de circulación filosófica. Esto es lo que de modo muy cauteloso y llevando el asunto hacia su propio terreno (el ser como misterio o el misterio del ser) Marcel trata de dilucidar en la conferencia titulada *Das Sein vor dem fragenden Denken*<sup>35</sup>, pronunciada en alemán, en Freiburg, y nunca traducida al francés, más que en el título (El ser ante el pensamiento inquisitivo). Ese pensamiento inquisitivo del ser ¿por qué pregunta o a quién pregunta? Se puede decir que «yo me pregunto» y que «hay» (*es gibt*) una respuesta. Pero esto no tendría sentido más que... en psiquiatría; es una pregunta vacua, y sin embargo es a lo único que podemos concluir<sup>36</sup>. El pensamiento inquisitivo sobre el ser nos empuja al límite de la estribación de la pregunta (*Fragebogen*) y la misma pregunta queda taponada en sí de tal suerte que hasta una referencia a la realidad última (Dios o el Destino) vendría a ser imposible o carecería totalmente de sentido (*als absolut sinnelos betrachtet werden muss*)<sup>37</sup>. Con todo, aunque no parezca que quepa ese preguntar, en el mismo plantearse de la pregunta delata que hay un cierto saber que nos enreda en un no-saber o en otra aporía que podría formularse con la infinita proximidad y la infinita lejanía del Ser<sup>38</sup>. Es aquí donde hace pie Marcel para conducir *justificadamente* a su noción de ser como misterio: un misterio en el que *somos*, y de ahí nuestro saber en el no-saber<sup>39</sup>. Las derivaciones que siguen de este planteamiento ya son, diríamos, exclusivamente marcelianas y archirepetidas en otros lugares de su obra, pero que aquí, ante un público alemán, se traen ordenadamente a colación y coherente exposición<sup>40</sup>. La conclusión antiheideggeriana... se formula así: «El ser se nos aparece como algo sagrado...; pero reafirmo que la oposición entre el Ser y el Ente (*dem Sein und dem Seienden*) acaso y versísimilmente no se pueda mantener correctamente hasta las últimas consecuencias»<sup>41</sup>.

La excesiva cautela con que hace colar su trasposición al misterio del ser (dass wir *sind*) frente al abultamiento que el *das Sein* heideggeriano implica, y que su neutralidad no puede llevarse a un ser, no debieron dejar muy plenamente satisfecho a Marcel. Ello explicaría el que no pensara o dejara que se tradujera al francés.

<sup>35</sup> Vide supra, n. 31.

<sup>36</sup> «Niemanden fragen und dennoch fragen, das ist sich selbst fragen» (p. 198, subrayado, G.M.).

<sup>37</sup> *Ibid.* 199.

<sup>38</sup> «Denn wir müssen zugleich sagen, dass wir wissen und wir nicht wissen, was das Sein ist, oder, anders ausgedrückt, dass das Sein uns unendlich nahesteht, aber dass es uns gerade deswegen unendlich fern ist» (subrayado, G. M.). Dado pues que «dieses unwissende Wissen ein Wissen ist», Marcel tiene que pasar a definir lo inquisitivo del ser o no como un problema, sino como un *metaproblema*, pero ello implica, de otra parte, 'auch als ich sagte, dass das Sein ein Mysterium ist» (*Ibid.*, p. 201).

<sup>39</sup> «...das es sich um ein Wissen handelt, das wir sind, nicht das wir haben» (*Ibid.*, subrayado también de G. M.).

<sup>40</sup> *Ibid.*, 202-214.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 213.



El hecho es que cuando, un par de años después, el Presidente de la Sociedad francesa de Filosofía, M. Gaston, le invita a que presente una comunicación, como tema a discutir, Marcel nos confiesa que pensó «muy natural y muy rápidamente» en retomar el título de la conferencia de Friburgo, naturalmente ahora en francés: *L'Être devant la pensée interrogative*. El texto es muy distinto, y Marcel se encarga de señalar esa diferencia. Es extremadamente corto (sólo dos páginas), sin duda lo mínimo o normal exigido para suscitar las reflexiones de la discusión. Por eso la cuestión se plantea casi sin preámbulos y a quemarropa: Preguntar por el ser que plantea la duda de esta disyuntiva: a) ¿Qué es el ser? ó b) ¿Qué es ser? Debe también entrar a debate «la zona de indeterminación» que existe entre ambas fórmulas. Marcel adelanta *su posición*, pero sin traer para nada al habla otras doctrinas suyas y evitando además *intencionadamente* la palabra *misterio*, justamente la titular en el tema de su mejor libro sobre la cuestión. Ahora la cuestión Marcel la limita así: Si preguntamos por *el ser*, «puedo subentender que esas palabras recubren *el ser* por excelencia. Y en el límite, la cuestión *del ser* se conecta (*rejoint*) con la de Dios». Sin embargo, «me parece que hoy nuestro pensamiento refluye más bien hacia el otro límite y que el ser significa *el hecho de ser*»<sup>42</sup>.

La discusión es demasiado larga para intentar hacer aquí ni siquiera un breve resumen. Intervienen M. Gaston, Beñézé, J. Wahl, Goldmann, Souriau, Sandoz, Patri, Alquié y, naturalmente, Marcel en las respuestas a cada uno. Estas respuestas son también tan amplias, a veces, que en la transcripción de la Sesión ocupa alguna de ellas hasta más de diez páginas. Quede así el dato para remitir a ella a quien desee conocer la raíz de toda la discrepancia, del rechazo y de casi todas las dudas y matizaciones que Marcel se ve obligado a subrayar sobre Heidegger.

Porque, de hecho, y como punto de mira y de partida se trata exclusivamente de eso. Y Marcel, a las primeras de cambio, lo expresa bien a las claras y lo pone sobre el tapete para que nadie se llame a engaño y para que los heideggerianos digan lo que tengan que decir<sup>43</sup>.

«Es bien evidente que el origen de esta meditación está en la lectura de los últimos escritos de Heidegger, pero diré, sin embargo, que para mí no se trata en ningún grado de proceder a una crítica directa del pensamiento heideggeriano. Para ello hubiera sido preciso retomar un cierto número de texto *que no he tenido tiempo de releer*»<sup>44</sup>.

Nótese, una vez más, la evasiva de un emplearse a fondo, cabe al audaz planteamiento de una crítica global. La declaración de una falta de relectura, como excusa, solamente se puede explicar por ese sentimiento de encontrarse con un «verbalismo y sabor a rancio» el lenguaje de Heidegger que de modo indirecto indica pocas líneas después. En otro autor que no fuera tan pulcro y puntillioso como Gabriel Marcel nos sonaría a frivolidad. Sobre todo cuando las terribles conclusiones que el debate promueve, llegan a afec-

<sup>42</sup> *L'Être devant la pensée interrogative*, 1. c. (aquí, nota 17). Las páginas 1-2 son de la ponencia, y a las que corresponde el resumen dado; las páginas 3-40 corresponden al debate, y a ellas se remiten las citas literales siguientes.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 5: «Je pense cependant, que dans la discussion qui suivra, les interprètes les plus autorisés de la pensée heideggerienne auront nécessairement à se manifester».

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 5 (Subrayado, R. F.).

tar no sólo a Heidegger sino a todo el entramado de la Historia de la filosofía occidental, de cuya tradición y trasposiciones lingüísticas no parece translucirse la debida consideración ni conocimiento. Podría argüirse, además, que Marcel no toma demasiado en consideración su propia trayectoria ni incluso sus propios esfuerzos en el campo de la reflexión ontológica.

Con esa evasiva se queda un Heidegger inerme, estereotipado, como si algunas de sus «sendas intransitadas» se pudieran dar por caminos cerrados y finales o definitivos. No parece que esto debía esperarse de un filósofo agudo, que se confiesa necesariamente *itinerante*, el filósofo del *Homo viator*, cuando se aplica justamente a esos *últimos escritos* de Heidegger en los que, si algo resalta, es que *todo es camino* (*alles ist Weg*) y que cuando le hablan de recopilar y editar todas sus *obras*, escribe con trazo firme y personal *Wege nicht Werke*, caminos, no obras. ¿Qué punto o subsuelo de coincidencia fatal recubre toda esta actitud de rechazo inexorable?

Es obvio, como aduce Marcel, que no se puede «cuestionar sobre el ser poque solamente podría hacerse ya desde el mismo ser». Pero, ¿es que dice algo distinto el mismo Heidegger, no sólo el «último» sino ya el mismo al que se le impone e inicia la *Kehre*? Cuando se le rearguye a Marcel que, desde posiciones heideggerianas no somos nosotros quienes interrogamos al ser, ni el preguntarnos por él es preguntarnos por nosotros mismos, sino que somos nosotros los llamados y preguntados y cuestionados por el ser, y que es preciso, por ende, acallar los ruidos, apelar al recogimiento y prestar el oído atento a la escucha del ser..., Marcel responde apaciblemente que le encanta y seduce todo ese lenguaje «por lo que tiene de poético», pero... «yo no sé qué gana Vd. con emplear la palabra ser para designar con ella a ese interpelador desconcido»<sup>45</sup>. Eso sería admisible y gratificante en un plano religioso y cristiano, si fuera Dios o el Cristo el que nos interroga o llama. Pero ¿el ser? ¿Qué es eso de «el ser»?

A partir de un momento del debate en el que los temas se enroscan, se reiteran, y en el que se da por admitido que luchamos con las palabras, que no podemos decir con ellas lo que queremos o que «no saben decirnos lo que quiero»; que se ve como muy posible que hayamos llegado al final de la ontología, etc., etc., la discusión se torna monótona y se da por concedido que nos hay más cera que la que arde. Pero todo ello tiene su precio. Marcel se sentiría encantado (*ravi*) si se le llegara a proponer una terminología que permita prescindir (*se passer*) de la palabra *ser*<sup>46</sup>. Y de ahí la posición última podría quedar definida por aceptar como *nefasta* la palabra *ser*<sup>47</sup>, como decía J. Wahl, a lo que se adhiere Marcel agregando: «yo creo igualmente que la palabra *ser* acarrea consecuencias desastrosas para la filosofía»<sup>48</sup>.

La molesta criatura queda yugulada. Pero con ello nos asalta el estremecimiento de adónde puede ir a morir o revivir «el misterio del ser», el itinerario del mismo Marcel que primero califica la apelación filosófica a lo místico como una evasión<sup>49</sup> y después nos confiesa que ha de ser el místico

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 26 (Subrayado, id.).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>49</sup> *Les Hommes contre l'humain*, o. c. 99.

quien ha de tomar la palabra allí donde el filósofo debe enmudecer<sup>50</sup>. Y en cuanto a Heidegger, nos preguntamos por la posible alucinación al ir constatando en su lectura el paso lento y medido con que la palabra *ser* se va velando bajo el vocablo *Heim* (hogar) y *Geheimnis* (misterio) y la *Seinsfrage* se va transmutando en *Gelassenheit*. En cierta ocasión expresó Heidegger que si escribiera una teología («cosa a la que me he sentido muchas veces inclinado») jamás aparecería en ella la palabra *ser*<sup>51</sup>.

Tal vez penetrando por este resquicio se pudiera conocer el ancho espacio en el que *las diferencias* acusan y delatan su mantantial de *identidad*.

---

<sup>50</sup> «...müssen wir, so glaube ich, unsere Blick auf das sein wie *auf etwas Jenseitiges richten*... Dem Mystiker als solchen *und ihm allein* ist vielleicht gestattet, diese Grenze zu überschreiten», en *Das Sein vor dem fragenden Denken*, 1. c. p. 214. (Subrayado, R. F.).

<sup>51</sup> Cfr. *La Quinzaine littéraire*, 196 (1974), p. 3. El testimonio dado en la Conferencia de Suiza de 1952 es presentado ahí por Jean Beaufret.



## EL CONCORDATO DE 1801 ENTRE PÍO VII Y NAPOLEON BONAPARTE

Por *Isidoro Martín Martínez*

Napoleón a su paso por Vercelli, camino de París, había manifestado al cardenal Martiniana, arzobispo de aquella ciudad, el propósito de llegar a un entendimiento con el Papa Pío VII, para el restablecimiento de la vida católica en Francia.

El Papa había respondido satisfecho, pero deseaba tener proposiciones concretas, para cuyo estudio enviaría hasta Vercelli al nuncio monseñor Spina, arzobispo de Corinto, abnegado colaborador de Pío VI, con el fin de que asesorase al cardenal Martiniana y preparase los posibles acuerdos cuya firma se reservaba al Papa.

Así las cosas, la carta de Pío VII fue enviada a Napoleón el 19 de junio de 1800 sin que fuera contestada hasta primeros de septiembre por el ministro de Asuntos Exteriores, Talleyrand, con una novedad inesperada: el envío del pasaporte para que el nuncio Spina se trasladase a París para llevar a cabo las negociaciones del acuerdo. La decisión tomada unilateralmente por Bonaparte sin contar con el Papa molestó a Pío VII, que asintió a fin de no retrasar las negociaciones.

Las negociaciones concordatarias duraron desde noviembre de 1800 hasta mediados de julio de 1801 y fueron difíciles y muy complicadas ya que los puntos de vista de ambas partes eran muy opuestos como tendremos ocasión de ver.

Acompañado del teólogo padre Caselli, el nuncio Spina llegó a París el 15 de noviembre de 1800 y fue recibido por el ministro de Asuntos Exteriores Talleyrand, quien le manifestó que las negociaciones se llevarían en estricto secreto con el abate Bernier, párroco de Saint Laud, de Angers.

No era éste grato a Napoleón, pero había demostrado gran habilidad al lograr la pacificación de la Vendée y era buen teólogo.

Bernier emprendió su labor interpretando con gran fidelidad el pensamiento de Napoleón, pero, al mismo tiempo, trató de servir lo mejor posible a la Iglesia. Coordinar posturas tan encontradas no resultaba fácil, ás lo cierto es que Pío VII le agradeció su gestión y que Bonaparte manifestó haber encontrado al hombre que necesitaba.

En París, Spina fue hábilmente aislado con el fin de debilitar su postura y sólo el embajador español, Muzquiz, le informó exactamente sobre la situación religiosa de Francia. De todas formas Spina realizó una buena labor preparatoria al determinar los puntos fundamentales de oposición entre ambas partes.

Bernier y Spina llegan pronto a un acuerdo a primeros de diciembre de

1800, pero Talleyrand lo hace fracasar porque lo estima demasiado ventajoso para la Iglesia y desfavorable para los sacerdotes que habían contraído matrimonio y, especialmente para él que se había casado. Propone que estos sacerdotes sean reducidos al estado laical dando por válido su matrimonio; que se niegue al catolicismo el título de religión del Estado y que se exija al Papa la dimisión de todos los obispos, tanto a los legítimos como a los constitucionales. Este segundo proyecto es rechazado totalmente por Spina.

Bernier propone un tercer proyecto más favorable para la Iglesia aprobado por Napoleón porque cree que el atentado que ha puesto en peligro su vida ha sido obra de los jacobinos. Pero Fouché demuestra que ha sido obra de los realistas y todo se viene abajo.

Ya a mediados de enero de 1801 Bernier propone a Spina un cuarto proyecto, que supone un nuevo retroceso, presentado como la última palabra del Gobierno, que ha de aceptarse íntegramente y firmarse inmediatamente. Spina advierte que está facultado para negociar, pero no para firmar acuerdos. Talleyrand insiste en que firme y Bernier al ver que no se ponen de acuerdo el nuncio pontificio y el ministro de Asuntos Exteriores lo comunica a Napoleón que dicta un quinto proyecto personal, «susceptible de algunas correcciones de estilo», tan inaceptable como el anterior.

El hábil Bernier, partiendo de la afirmación de que este proyecto era susceptible de ser corregido en su estilo introduce modificaciones que van bastante más allá y redacta un contraproyecto que envía muy en secreto a la Santa Sede indicando todos aquellos puntos que aceptaría al Gobierno francés; al mismo tiempo anuncia que es enviado a Roma el embajador Cacault.

La contestación a las propuestas de Bernier se demora demasiado en Roma y se complica por una desacertada intervención de Cacault. El 12 de mayo Talleyrand apremia a Spina para que responda y Napoleón anuncia que si el Papa rechaza las propuestas, restablecerá «un culto cualquiera», la Pragmática Sanción de 1483 tan negadora de la potestad del Papa y se conquistarán los Estados pontificios.

El 19 de mayo estas amenazas se convierten en un ultimatum: si la Santa Sede en el plazo de cinco días no acepta íntegramente el proyecto presentado, el embajador Cacault dejará Roma y será sustituido por las tropas del general Murat. Pero es Cacault quien salva la situación.

Abandona Roma en el plazo previsto, pero se lleva consigo a París al cardenal Consalvi, Secretario de Estado de la Santa Sede, para reanudar la negociación concordataria.

Se quiere desconcertar a Consalvi ordenándole que asista con todas sus vestiduras cardenalicias a una recepción en las Tullerías, pero Consalvi domina la situación e inicia su trabajo con Bernier presentándole unas observaciones al sexto proyecto que Spina se negó a firmar. Pidió a Bernier un séptimo proyecto, que le fue presentado la víspera del plazo fijado por el Primer Cónsul dándole un día de plazo para la contestación. Consalvi en vez de corregir el texto recibido redacta un contraproyecto al que dedica toda la noche. Bonaparte lo rechaza, pero admite un nuevo examen del sexto proyecto y Bernier con Consalvi lo revisan para superar los puntos difíciles: el catolicismo como religión del Estado y la libertad del culto público. El trabajo no gusta a Napoleón y del 8 al 10 de julio Bernier y Consalvi ultiman los detalles admitiendo una cierta intervención policial en la celebración pública del culto que garantice la tranquilidad pública.

El acuerdo parece concluido. El Primer Cónsul nombra, el 12 de julio, a sus plenipotenciarios para proceder a la firma. Son los ciudadanos José Bonaparte, Consejero de Estado; Cretet, Canciller del Estado, y Bernier, doctor en Teología y párroco de Saint-Laud, de Angers.

Al día siguiente el cardenal Consalvi recibe un breve comunicado del plenipotenciario Bernier diciéndole que se reunirán para ultimar el acuerdo en casa de José Bonaparte y le envía una copia del tratado para que la lea con atención ya que no coincide con lo acordado. Era, por consiguiente, necesario reanudar las negociaciones en condiciones muy difíciles para Consalvi justamente indignado, pero que con admirable serenidad y firmeza logra un octavo acuerdo que los plenipotenciarios franceses no se atreven a firmar sin la aprobación del Primer Cónsul. Napoleón arroja al fuego el último proyecto y dicta la novena redacción que José Bonaparte pretende inúltimente que firme el cardenal Consalvi. La insistencia dura hasta el momento de tener que marchar a las Tullerías donde se celebra una cena de gala con motivo de la fiesta nacional del 14 de julio, sin que lleguen a firmar el nuevo proyecto. En la cena del cardenal Consalvi con admirable entereza discute directamente con Napoleón y la feliz intervención del embajador de Austria, Cobenzl, logra una esperanzadora solución ya que el Primer Cónsul autoriza para el día siguiente una nueva conferencia. Se celebra ésta el 15 de julio y dura once horas. A media noche puestos, por fin, de acuerdo firman los plenipotenciarios el texto definitivo del Concordato.

#### DIFÍCIL INTEGRACION DEL TEXTO CONCORDADO

En la historia de los Concordatos aparecen dos tipos perfectamente diferenciados: los Concordatos de pacificación y los de amistad o de colaboración. Los primeros han sido los más numerosos y han durado largos siglos, desde la Edad Media hasta la paz de Versalles que puso fin a la primera guerra mundial en 1918.

De ordinario los Concordatos han sido verdadero armisticio, el pacto final de una guerra durante la cual la Iglesia ha sufrido el desconocimiento y la violación de sus derechos, siendo, en muchas ocasiones sangrientamente perseguida. El Estado se decide, por fin, a buscar la paz conservando todas las preeminencias posibles. Parte del supuesto de una soberanía absoluta sobre toda actividad existente dentro del territorio en que ejerce su poder; afirma la supremacía del poder civil, del poder político frente a cualquier otra actividad social. Por eso se ha repetido que la historia de los Concordatos ha sido la historia de los sufrimientos de la Iglesia: *historia concordatorum historia dolorum Ecclesiae*. Y la historia de estos dolores ha tenido siempre relación con el empeño del Poder político de intervenir en los nombramientos eclesiásticos.

Por el contrario los Concordatos de amistad o de colaboración han sido menos numerosos y mucho más recientes. Surgieron en la que se ha llamado certeramente *nueva era de Concordatos*, realmente *nueva* porque se trataba de Estados nuevos surgidos a consecuencia de las transformaciones políticas en Europa al término de la primera guerra mundial: Letonia, Lituania, Polonia, Austria, Hungría, Yugoslavia, Checoslovaquia, Estados que no habían mantenido conflictos con la Iglesia, pero que deseaban mantener unas

relaciones amistosas o al menos respetuosas con la Iglesia católica, delimitando la esfera de acción respectiva.

El Concordato napoleónico de 1801 es el caso típico de pacificación. Después de una crudelísima persecución contra la Iglesia, el Estado perseguidor pretende el armisticio para establecer una paz en la que conserve todo el poder posible frente a la potestad de la Iglesia, necesaria para el cumplimiento de su misión espiritual.

Como ha recordado Leflon respecto al Concordato, «se enfrentan dos teologías: por una parte, el sistema de Napoleón, que reposa sobre dos principios esenciales, supremacía de lo civil sobre lo eclesiástico y utilización de todas las religiones puestas en plano de igualdad al servicio del Estado; por otra parte, el sistema romano»<sup>1</sup>. El sistema romano, es decir, la concepción de la Iglesia como sociedad autónoma e independiente cuya misión, exclusivamente de su fin trascendente último mediante la santificación de la vida.

Aunar dos posiciones religiosas antagónicas en un texto capaz de satisfacer a ambas resultaba muy difícil y así se explica que los puntos más controvertidos del Concordato tuvieran que ser redactados, matizados y limados con concesiones mutuas hasta lograr la aceptación común.

En algunos casos se llegó con relativa facilidad al acuerdo como sucedió respecto a las nuevas circunscripciones diocesanas y parroquiales; en el nombramiento de los obispos por el Primer Cónsul y su institución canónica por el Papa; el juramento de fidelidad de los obispos y restantes miembros del clero, al Gobierno y no a la Constitución; la conformidad del Gobierno a los nombramientos de vicarios generales y párrocos hechos por los obispos; la posibilidad de fundaciones particulares en favor de la Iglesia; y la celebración de oraciones en favor del Estado y de los gobernantes, práctica, en realidad, nada nueva como nos recuerda Tertuliano en su Apologético<sup>2</sup>.

Otras cuestiones resultaban mucho más difíciles de resolver. En primer término, la dimisión de los obispos legítimos, que estuviesen o no estuviesen al frente de su diócesis, y de los obispos elegidos según las normas de la Constitución civil del clero.

#### LA DIMISION DE LOS OBISPOS

El negociador napoleónico, Bernier, planteó desde el primer momento como *artículo esencial* del acuerdo la dimisión de todos los obispos. Los delegados pontificios sabían que sin aceptar esta proposición no era posible llegar al Concordato, pero lo difícil era encontrar una fórmula que lograra esa dimisión sin desconocer los derechos y sin herir la conciencia de aquellos obispos que habían permanecido fieles a la Iglesia y habían sufrido persecución a causa de su fidelidad. El delegado Spina propuso una redacción más

<sup>1</sup> Leflon, Jean, *El Concordato, en Historia de la Iglesia*, de Fliche Martín, vol. XXIII cit., p. 193.

<sup>2</sup> Tertuliano, *Apologeticum*, caps. 30, 31, 32 y 39 reitera la actitud de los cristianos que se sienten obligados a pedir a Dios por el emperador y los gobernantes. Lo piden cordialmente: *de pectore oramus*. «Pedimos todos siempre por todos los emperadores larga vida, imperio tranquilo, palacio seguro, ejército fuerte, senado fiel, pueblo leal, orbe apaciguado y todo cuanto puede un hombre y un César anhelar» Cf. Martín, Isidoro, *Acatamiento al poder constituido y libertad religiosa en Tertuliano*, en *Estudios jurídicos en homenaje al Profesor Santa Cruz Teijeiro*, Universidad de Valencia, Facultad de Derecho, 1974.



flexible: que el Papa confiaba en que los obispos, por el bien del país, aceptasen toda clase de sacrificios, incluso el de su sede; en caso de negativa, el Papa no les privaría de su jurisdicción, pero les sustituiría por administradores apostólicos, que no recibirían el título de ordinarios hasta morir el obispo sustituido. La fórmula se mantuvo en los siguientes proyectos, pero en el IV, dictado por Napoleón, se volvió a la exigencia primitiva, aunque algo atenuada: los obispos serían invitados a dimitir y las sedes de los que se negasen, se declararían vacantes. Frente a esta postura el cardenal Consalvi presentó una nueva redacción que constituye el artículo 3 del Concordato: «Su Santidad manifestará a los titulares de los obispados franceses que espera de ellos con firme confianza, por el bien de la paz y de la unidad, toda clase de sacrificios, aún el de su diócesis... si los obispos rehusaran este sacrificio pedido por el bien de la Iglesia (negativa que no espera Su Santidad), se proveerá por nuevos titulares al gobierno de los obispados de las nuevas circunscripciones».

Quedaba, sin embargo, el problema, de los obispos *constitucionales*, a los que la Santa Sede no deseaba aludir en el Concordato. Fue Talleyrand, en el segundo proyecto, quien se refirió a ellos diciendo que si no figurasen en las listas de nombramientos para proveer las nuevas circunscripciones, serían invitado por Su Santidad a dimitir. Spina se opuso a ello y en los proyectos siguientes se habla de *titulares actuales*, pero Consalvi consigue que se supriman la referencia a *todos* y su propuesta pasa al artículo 3 del Concordato.

Sin embargo, Bonaparte pide al Papa que para lograr absoluta claridad exija la dimisión tanto a los obispos legítimos como a los constitucionales y Pío VII lo hace en sendos breves cuyo encabezamiento es sumamente expresivo y terminante. En el primero, *Tam multa*, se dirige «a los arzobispos y obispos de Francia en comunión con la Santa Sede»; en el segundo, *Post multos labores*, «a los arzobispos y obispos que, sin institución de la Santa Sede ocupan las sedes arzobispales o episcopales de Francia». La cuestión quedaba dilucidada.

#### LA ENAJENACION DE LOS BIENES ECLESIASTICOS

La Iglesia se mostraba dispuesta, desde el primer momento, a renunciar a sus bienes enajenados por la Revolución y no reclamarlos a quienes los habían adquirido. Lo que no admitía es que se reconociese al Estado el derecho a disponer de ellos, como se deducía del primer proyecto gubernamental. Ante las observaciones del delegado Spina, el segundo proyecto salva la dificultad manifestando que «el Santo Padre, reconociendo la imposibilidad de volver a hablar de la enajenación de los bienes eclesiásticos sin perpetuar el desorden y las desgracias de la Iglesia de Francia, ratifica en nombre de la Santa Sede esta enajenación y prohíbe, tanto a los eclesiásticos como a los fieles, cualquier reclamación referente a esto». Pero el Primer Cónsul insiste en que se exprese que tal enajenación es inalterable y Consalvi salva la situación con esta nueva redacción: «por el bien y la paz y el feliz restablecimiento de la religión católica, ni Su Santidad ni sus sucesores perturbarán a los poseedores de los bienes eclesiásticos enajenados y, en consecuencia la propiedad de estos bienes, los derechos y rentas provenientes de ellos, que-

darán inalterables en su poder y en el de sus causahabientes». Texto que quedó como definitivo.

En compensación por la pérdida definitiva de estos bienes eclesiásticos Napoleón garantiza «una remuneración decorosa» a los obispos y a los párrocos, que la Iglesia hubiese deseado en bienes inmuebles, pero que no se logró lo mismo que la determinación concreta de la *remuneración decorosa*, que sólo alcanzaba a los obispos y párrocos, pero no a los ecónomos, cabildos ni seminarios, «lamentable omisión que entañará —como Leflon afirma— para la Iglesia de Francia, privada de recursos, los más graves inconvenientes»<sup>3</sup>.

#### LA RELIGION CATOLICA ANTE EL ESTADO

La Santa Sede deseaba que el catolicismo figurase como religión del Estado, pero Bernier, perfecto conocedor del pensamiento de Bonaparte, sabe muy bien que esta declaración puesta al comienzo del Concordato, no sería aceptada por el Primer Cónsul. Por eso, en el primer proyecto la lleva al final del mismo. El negociador pontificio, Spina entiende que debe figurar al principio, como base del Concordato, pero interviene Talleyrand, para que no se hable de «religión del Estado» sino «de la gran mayoría de los ciudadanos». Algo muy semejante a lo que ocurrirá un siglo más tarde en España cuando la rotunda declaración de la confesionalidad del Estado del artículo primero de la Constitución de Cádiz es sustituida en la de 1837 por estas palabras: «La Nación mantendrá el culto y los ministros de *la religión católica que profesan los españoles*».

Los negociadores romanos insisten en que se declare, al menos, *religión dominante*, como propia de la nación y del Gobierno. En el tercer proyecto se introduce la fórmula de *religión del Gobierno*, grata a la Santa Sede ya que el Primer Cónsul nombraría a los obispos que ha de instituir el Papa y resulta inaceptable que una autoridad no católica nombre los obispos. Los proyectos siguientes suprimen aquella frase y en el sexto se vuelve a «la religión de la gran mayoría de los ciudadanos». La discusión se estanca y el sa-gaz Bernier propone en forma de elogio un texto que introduce el término deseado pro Roma: «Su Santidad reconoce que esta misma religión restablecida ha logrado y espera aún más en este momento el mayor bien y el mayor esplendor del establecimiento del culto católico en Francia y de la profesión particular que de ella hacen los Cónsules de la República». Después de una fuerte discusión del cardenal Consalvi, la fórmula de Bernier es aceptada y en breve preámbulo que precede al articulado del Concordato, el Gobierno reconoce que la religión francesa y Su Santidad reconoce y espera los mayores beneficios de reconocimiento que se completan con un artículo final que establece la necesidad de un nuevo acuerdo si los sucesores del Primer Cónsul no fuesen católicos.

<sup>3</sup> Leflon, Jean, *El Concordato*, en *Historia de la Iglesia*, de Fliche Martín, vol. cit., p. 194.

## LA LIBERTAD DEL CULTO RELIGIOSO

Los cuatro primeros proyectos de acuerdo entre la República francesa y la Santa Sede derogan todas las leyes contrarias a la libertad del culto; en los dos siguientes no se alude a esta derogación y el séptimo, redactado por el cardenal Consalvi y Bernier, establece: «La religión católica será libremente ejercida en Francia. El Gobierno levanta todos los obstáculos que puedan oponerse a ello. Su culto será público, conformándose, vistas las circunstancias, a los reglamentos de policía que sean juzgados necesarios». En el proyecto noveno se suprime a petición de Consalvi la restricción *vistas las circunstancias*. Pero en la última reunión entre el cardenal Secretario de Estado y los representantes franceses la discusión se prolonga durante once incabables horas. Bonaparte desea fijar inequívocamente el derecho a vigilar el culto. Pero la Iglesia no se conforma con la libertad del culto en el interior de los templos, sino que, dado el carácter social de la religión, reclama su proyección pública. Al fin se llega a una fórmula aceptada por ambas partes: el culto será público, ateniéndose a los reglamentos de policía que el Gobierno juzgará necesarios para la tranquilidad pública.

«Bajo estas querellas de palabras, que parecen bizantinas —afirma certeramente Leflon— se escondía la rivalidad de dos poderes: el Estado se mostraba celoso de su poder más aún que la Iglesia de su libertad. En el fondo se oponen dos doctrinas, que buscan una fórmula de conciliación, no en teoría y en tesis, cosa imposible, sino en hipótesis y de hecho»<sup>4</sup>.

## PUBLICACION, ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL CONCORDATO

La gestión del Concordato napoleónico duró, como hemos visto, desde noviembre de 1800 hasta la medianoche del 15 de julio de 1801 en que se firmó después de una prolongadísima reunión.

Se pensó entonces publicarlo cuanto antes y pareció una fecha muy adecuada el 15 de agosto, festividad de la Asunción de la Virgen, fiesta vinculada al Antiguo Régimen por el voto de Luis XIII, y día, además, del cumpleaños de Napoleón Bonaparte, muy oportuno para vincularlo al restablecimiento del culto católico, pues como afirma Leflon, «ya germina la fiesta de San Napoleón» un mártir, legionjario como un segundo Constantino»<sup>5</sup>. Pero la brevedad del plazo obligó a desistir de este propósito.

De todas formas, una vez firmado el Concordato, el cardenal Consalvi regresó inmediatamente a Roma, el acuerdo fue examinado y aprobado por la correspondiente congregación y Pío VII lo ratificó el 15 de agosto: Bonaparte lo hizo el 8 de septiembre en París y el canje de las ratificaciones se hizo el 10 de septiembre en la capital francesa.

Se pensó entonces publicar el Concordato el 18 de brumario, en el aniversario del golpe de Estado que convirtió a Napoleón en primer Cónsul de la República francesa, día que recibiría así una cierta consagración religiosa; luego, en Navidad recordando la conversión de Clodoveo, pero tampoco había tiempo suficiente. Por otra parte, Napoleón deseaba publicar el Concor-

<sup>4</sup> Leflon, Jean, *El Concordato*, en *Historia de la Iglesia*, de Fliche Martin, vol. XXIII cit., p. 196.

<sup>5</sup> Leflon, Jean, *El Concordato*, en *Historia de la Iglesia*, de Fliche Martin, vol. cit., p. 203.

dato al mismo tiempo que «desvelar la nueva organización eclesiástica en su conjunto y en una pieza», velado anuncio de los insospechados artículos orgánicos, que acompañarían al Concordato.

Además de todo ello, la Constitución del año VIII exigía que todo tratado fuera sometido a la aprobación de la Asamblea de Diputados y del Senado, que se mostraban remisos a reunirse, por otros motivos, pero que, al fin, lo hicieron el 18 de germinal del año X (8 de abril de 1802) y el Cuerpo legislativo aprobó la ley de cultos, es decir el Concordato y los Artículos orgánicos unilateralmente dictados por Napoleón Bonaparte para aplicar la Convención con la Santa Sede. Así, pues, el 18 de abril de 1802, Pascua de Resurrección, fue el día de la proclamación del Concordato, celebrado con un *Te Deum* de acción de gracias en Nôtre Dame de París.

La «Convención entre Pío VII y la República Francesa» tiene la estructura y naturaleza de un verdadero tratado internacional o de *derecho de gentes* como dicen los franceses. Lo recordará luego Pío X en su encíclica *Vehementer Nos* de 11 de febrero de 1906 con motivo de la ruptura unilateral de este pacto por parte de Francia.

#### EL NOMBRAMIENTO DE LOS PLENIPOTENCIARIOS

En primer término figura el nombramiento de los plenipotenciarios de ambas partes.

Su Santidad Pío VII designó al cardenal Hércules Consalvi, Secretario de Estado, el firme y hábil negociador del Concordato en su fase definitiva, al arzobispo de Corinto, mons. José Spina, que había tenido a su cargo la primera fase de las negociaciones, y el Padre Caselli, teólogo consultor de Su Santidad.

El Primer Cónsul, a su hermano José Bonaparte, Consejero de Estado; al ciudadano Cretet, Canciller del Estado, y al doctor en Teología y párroco de Saint-laud de Angers, Bernier, que, como hemos visto, había sido el exacto intérprete del pensamiento de Napoleón Bonaparte en la negociación del Concordato.

#### RECONOCIMIENTO DE LA RELIGION CATÓLICA

Al nombramiento de plenipotenciarios sigue un breve preámbulo en el cual «el Gobierno de la República Francesa reconoce que la religión católica, apostólica y romana es la religión de la gran mayoría de los ciudadanos franceses»<sup>6</sup> y «Su Santidad reconoce igualmente que ésta misma religión ha logrado y espera aún más en este momento, los mayores beneficios y el mayor lustre de la restauración del culto católico en Francia y de la profesión particular que de ella hacen los Cónsules de la República».

En el último y breve párrafo de este breve preámbulo se afirma que, como consecuencia de este mutuo reconocimiento, «tanto en beneficio de la religión como para el matenimiento de la tranquilidad interior han convenido lo que sigue», en lo diecisiete artículos que integran el Concordato.

El articulado se inicia con el reconocimiento de la libertad religiosa individual: «La religión católica, apostólica y romana será libremente profesada

en Francia» (art. 1). Los calificativos de *apostólica* y *romana* nos parecen sumamente significativos respecto al espíritu inspirador de la Iglesia galicana siempre deseosa de limitar la autoridad pontificia en la vida religiosa francesa.

Se reconoce inmediatamente la publicidad del culto católico, pero con el deseo de condicionarlos de algún modo en aras de la *tranquilidad pública*: «su culto será público, ateniéndose a los reglamentos de policía que el Gobierno juzgará necesarios para la tranquilidad pública» (art. 1,2).

#### NOMBRAMIENTO Y POTESTAD DE LOS OBISPOS

Inmediatamente se aborda la importante cuestión de las nuevas circunscripciones territoriales, íntimamente unida a los nombramientos de nuevos obispos y párrocos, siempre de acuerdo con la autoridad civil. En efecto, «De acuerdo con el Gobierno, la Santa Sede hará una nueva circunscripción de las diócesis francesas» (art. 2) y «Los obispos harán una nueva circunscripción de las parroquias de sus diócesis, que sólo tendrán efectos después del consentimiento del Gobierno» (art. 9). En estos artículos del Concordato no se alude al número concreto de sedes episcopales ni de parroquias, que fueron reducidas en ambos casos. Los obispados quedaron reducidos, en definitiva a sesenta.

La importante cuestión de los nombramientos eclesiásticos, que constituye la parte fundamental del Concordato es regulada en los artículos 3, 4, 5, 6, 7 y 10.

En primer término, la delicadísima cuestión de exigir la renuncia de su sede incluso a los obispos que habían permanecido fieles a la Santa Sede y habían sufrido por ello persecución o exilio, en una admirable combinación de reconocimiento, sacrificio y autoridad por parte del Romano Pontífice se dispone en el artículo 3: «Su Santidad manifestará a los titulares de los obispados franceses, que espera de ellos con firme confianza, por el bien de la paz y de la unidad, toda clase de sacrificios, aún el de sus diócesis».

«Según esta exhortación, si los obispos rehusaran este sacrificio pedido por el bien de la Iglesia (negativa que no espera Su Santidad), se proveerá por nuevos titulares al gobierno de los obispados de la nueva circunscripción, de la manera siguiente» (art. 3).

El proceso de nombramiento lo establece el artículo 4. El Primer Cónsul nombra a los arzobispos y obispos en el plazo de tres meses después de la bula pontificia que establece las nuevas circunscripciones, pero la institución canónica, es decir, conferir la potestad eclesiástica, ha de hacerla el Papa según las normas establecidas para Francia según el régimen anterior, esto es, según el Concordato de 1516.

Los nombramiento para las vacantes que se produzcan después de esta primera provisión se harán siguiendo el mismo procedimiento (art. 5).

Los obispos antes de iniciar sus funciones habían de prestar ante el Primer Cónsul el juramento de fidelidad al Gobierno de la República Francesa usado en el régimen anterior (art. 5). Juramento que también han de prestar «los eclesiásticos de segundo grado» ante las autoridades civiles designadas por el Gobierno (art. 7).

Los obispos podrán contar con la colaboración de un cabildo en sus cate-

drales y un seminario para la formación del clero diocesano, sin que el Gobierno se obligue a dotarlos.

#### LOS BIENES ECLESIASTICOS

El Concordato prevé, en primer término, que «todas las iglesias metropolitanas, catedrales, parroquiales y otras no enajenadas, necesarias para el culto, serán puestas a disposición de los obispos» (art. 12). Todos los demás bienes eclesiásticos que fueron enajenados quedarán en manos de sus actuales poseedores en virtud de lo dispuesto generosa y terminantemente en el artículo 13: «Su Santidad, por el bien de la paz y el feliz restablecimiento de la religión católica, declara que ni ella ni sus sucesores perturbarán en manera alguna a los poseedores de bienes eclesiásticos enajenados, y que, en consecuencia, la propiedad de estos mismos bienes, los derechos y rentas provenientes de ellos quedarán inalterables en su poder y en los de sus causahabientes».

En indudable compensación por la pérdida de estos bienes que fueron arrebatados a la Iglesia durante la Revolución, el artículo 14 dispone: «El Gobierno asegurará una paga conveniente a los obispos y a los párrocos cuyas diócesis y parroquias estén comprendidas en la nueva circunscripción». Nada se dice, sin embargo, sobre la cuantía y adecuación de esa *paga conveniente*, limita a los obispos y párrocos sin que alcance a los restantes miembros del clero, algunos de los cuales como los integrantes de los cabildos, catedrales y de los seminarios quedan específicamente excluidos.

Finalmente, el Gobierno se compromete a tomar «medidas para que los católicos puedan, si lo desean, hacer fundaciones en favor de las iglesias» (art. 15).

#### PERROGATIVAS OTORGADAS POR LA IGLESIA AL PODER CIVIL

Por su parte, la Iglesia concede (art. 8) que al final del oficio divino se rece en todas las iglesias católicas de Francia la siguiente oración en favor de la República y de los Cónsules:

Domine, salvam fac Republicam  
Domine, salvos fac Consules

Además, Su Santidad reconoce al Primer Cónsul de la República los mismos derechos y prerrogativas que gozaba el antiguo régimen ante la Santa Sede (art. 16), si bien en el caso de que uno de los sucesores del Primer Cónsul actual no fuera católico, tales derechos y prerrogativas así como los nombramientos episcopales serían regulados por una nueva convención (art.17).

#### VALORACION DEL CONCORDATO

Fácilmente se advierte que el Concordato napoleónico es un acuerdo demasiado general en el que, ciertamente, queda asegurado el restablecimiento y reconocimiento del catolicismo en Francia con una menguada, pero su-

ficiente, libertad para que la Iglesia pudiera realizar su misión espiritual. Pero acuerdo necesitado de bastantes concreciones para su conveniente aplicación.

Así se explica que Napoleón, anticipándose a todo acuerdo específico con la Santa Sede para llevar a cabo esta necesaria tarea de complemento e integración, y hacer triunfar sus criterios estatistas, hiciese que los organismos legislativos de la República francesa aprobasen el Concordato juntamente con los denominados *Artículos orgánicos*, para su aplicación. Decisión totalmente unilateral en clara contradicción con no pocos puntos del texto del Concordato, que Pío VII rechazó siempre sin conseguir nunca que fueran derogados.

A pesar de todo, el Concordato aún con las limitaciones establecidas en su propio contenido y las añadidas por los *Artículos orgánicos*, logró la restauración de la Iglesia católica en Francia y el reconocimiento de la soberanía espiritual del Romano Pontífice.

«El Concordato de 1801 —escriben Plinval y Pittet— fue una de las convenciones más importantes de la historia de la Iglesia. Si ratificaba, en algunos aspectos, los resultados políticos de la Revolución, puesto que el Papado reconocía al Primer Cónsul los derechos y prerrogativas del antiguo Gobierno, transformaba enteramente las circunscripciones eclesiásticas de Francia... Sin duda, el Papado salía engrandecido de la crisis revolucionaria. Tratados análogos fueron llevados a cabo en lo sucesivo con numerosos Estados y, como en Francia, en todas partes abrían el camino a una acción más inmediata y más asidua al Papado sobre las cristianidades constituidas»<sup>7</sup>.

Por su parte Leflon afirma que «este tratado no regulaba de forma ideal las relaciones entre los dos poderes» y como prueba de ello enumera los sacrificios realizados por la Santa Sede: sacrificios de orden temporal, como la pérdida de los territorios de las legaciones pontificas, indispensables para la vida del Estado pontificio, pues según Consalvi afirma, Pío VII no permitió «que se abriera la boca sobre las querellas temporales»; sacrificios económicos al renunciar a los bienes eclesiásticos enajenados y contentarse con una remuneración decorosa para los obispos y párrocos sin el menor subsidio para los vicarios generales, canónigos, curas ecónomos, vicarios y seminaristas; sacrificio de personas por la dimisión general de todos los antiguos obispos cuya fidelidad y sufrimientos merecían más consideraciones; sacrificio de los nombramientos episcopales y, parcialmente, de los parroquiales por la intervención del poder político. sacrificio de la libertad total del culto externo sometido a cortapisas de la policía; y sacrificio, sobre todo, del título de religión del Estado. «Pero en compensación —continúa diciendo Leflon— ¡cuántas ventajas! La restauración del culto, el fin del cisma y de la anarquía religiosa. El prestigio de la Iglesia y del Papado, en primer lugar, se aumenta de una manera prodigiosa por el hecho de que la Revolución que quería al principio emanciparse completamente de Roma y regular la situación de la Iglesia a su capricho comprendió que no podría lograrlo sin el Papa ni alcanzar la paz religiosa. El Concordato no sólo reconocía al Papa el derecho de instituir a los obispos, sino el de deponerlos con una medida sin precedentes. Es un gran golpe asestado a las libertades galicanas, sancionado por el mismo Concordato, del que no se repondrá a pesar de los Artículos orgáni-

<sup>7</sup> Plinval, Georges de; Pitter, Romain, *Historia ilustrada de la Iglesia*, cit., p. 231.

cos, que pretende introducirlo de nuevo. El Concordato servirá de base simbólica y de punto de partida para toda la organización religiosa y política de Europa durante el transcurso del siglo XIX en que una treintena de Estados de Europa y de América imitan el modelo. El propio Consalvi llega a decir que «todas las personas informadas consideran como un verdadero milagro que el tratado haya podido ser concluido y, de hecho, con muchas más ventajas de lo que parecía posible en el estado actual de las cosas. Yo mismo lo veo concluido y apenas lo creo»<sup>8</sup>.

#### LOS ARTICULOS ORGANICOS

Como ya hemos recordado los Artículos orgánicos fueron votados por los órganos legislativos de la República francesa, juntamente con el Concordato en la sesión del 8 de abril de 1802. Fueron redactados y defendidos por el jurista y ministro Portalis, que en frase de Manjón, «manchó su nombre de jurisconsulto elaborando y defendiendo» tales disposiciones limitadoras de lo acordado en el Concordato. Pío VII las rechazó repetidamente denunciando la doblez de Napoleón Bonaparte y lo hizo hasta la víspera de la ruptura con el ya emperador en la bula *Quam memorandum* de 10 de junio de 1809 e incluso en el fugaz Concordato de Fontainebleau de 1812, sin que Napoleón accediese nunca a derogarlos.

Considerados por Napoleón y sus juristas y ministros como el procedimiento de aplicación del Concordato no significaban otra cosa que el retorno a los principios más agobiantes de la Iglesia galicana.

Los historiadores de la Iglesia durante la Revolución suelen recordar tan sólo las más destacadas y llamativas limitaciones establecidas por los 77 Artículos orgánicos. Por nuestra parte, aún aceptando este criterio, lo haremos con la mayor concreción y exactitud posibles, inspirándonos en Manjón<sup>9</sup>.

En el I Título de los tres en que se agrupan los Artículos orgánicos figuran las siguientes disposiciones:

«Art. 1.º Ninguna bula, breve, rescripto, decreto, mandato, provisión ni otros documentos expedidos por la Corte de Roma, aunque conciernan a particulares, podrán ser recibidos, publicados, impresos ni ejecutados sin la autorización del Gobierno».

«Art. 2.º Ninguno, llámase, Legado, Vicario, Comisario apostólico o con cualquier otro nombre, podrá ejercer en territorio francés, o fuera, función alguna relativa a los asuntos de la Iglesia galicana sin dicha autorización». Manjón añade con ironía «El Papa mandará Nuncios cuando el Gobierno los pida y autorice».

«Art. 3.º Los decretos de Concilios extranjeros, aunque sean generales, no podrán publicarse en Francia antes que el Gobierno haya examinado la forma, su conformidad con las leyes, derechos e inmunidades de la República francesa y todo cuanto pueda alterar o interesar a la tranquilidad pública en su publicación». Añade Manjón: «Los cánones de Concilios, aunque sean ecuménicos, no obligan en Francia, mientras el Gobierno no quiera».

«Art. 4.º Ningún Concilio, nacional, metropolitano, diocesano ni asamblea

<sup>8</sup> Leflon, Jean, *El Concordato*, cit., pp. 200-202.

<sup>9</sup> Cf. Manjón y Manjón, Andrés, *Derecho Eclesiástico General y Español*, cit., pp. 347-350.



deliberante podrá reunirse sin permiso expreso del Gobierno». Manjón: «Habrà Conclio y reuniones eclesiásticas cuando el Gobierno lo tenga a bien».

«Art. 5.º Todas las funciones eclesiásticas serán gratuitas, salvo las obligaciones que estén autorizadas y tasadas por los reglamentos». Manjón apostilla: «Para todo, la autorización del Gobierno».

«Art. 6.º Habrá recurso al Consejo de Estado en todo caso de abuso por parte de los superiores y de cualesquiera personas eclesiásticas. Los casos de abuso son la usurpación o exceso de poder, la contravención a las leyes y reglamentos de la República, la infracción de las reglas consagradas por los cánones recibidos en Francia, el atentado contra las libertades, franquicias y costumbres de la Iglesia galicana, o todo atentado y todo procedimiento que en el ejercicio del culto pueda comprometer el honor de los ciudadanos, turbar arbitrariamente su conciencia, degenerar en opresión o injuria contra ellos o en escándalo público».

Comenta Manjón: «El Consejo de Estado, compuesto de legos por su estado, protestantes, judíos, ateos, etc., por sus ideas religiosas, y ajenos al derecho de la Iglesia los más, sucede a los antiguos Parlamentarios, para que el cesarismo de los golillas no acabe».

El Título II usurpando —como dice Leflon— la disciplina e incluso la teología, regula cuestiones que atañen a la jurisdicción y a la doctrina.

«Art. 10.º Todo privilegio que lleve exención y atribución de jurisdicción episcopal, queda abolido».

«Art. 11.º Los arzobispos y obispos podrán establecer en sus diócesis cabildos catedrales, y seminarios con la autorización del Gobierno; cualesquiera otros establecimientos eclesiásticos quedan suprimidos».

«Art. 12.º Son libres los arzobispos y obispos para unir a su nombre el título de ciudadano o *monsieur*, quedándoles prohibidos cualesquiera otros». A lo que Manjón añade: «Esto es ridículo, como el derecho de usar medias moradas, para lo que les autoriza el artículo 43».

No nos parece correcta la traducción del artículo 13 hecha por Manjón y ofrecemos ésta que nos parece exacta:

«Art. 13.º Los arzobispos consagrarán e instituirán a sus sufragáneos; en caso de impedimento o negativa, serán suplidos por el obispo más antiguo de la circunscripción metropolitana». Lo que resulta cierto es el comentario de Manjón: «Queda suprimida la consagración pontificia y alterada la posesión canónica».

En el artículo 17 se dispone que el Primer Cónsul nombrará un tribunal que examinará a los obispos que hayan de ser nombrados, y el 18 regula el juramento que éstos han de prestar al Gobierno. Según el 19, los obispos no instituirán a sus curas si no son del agrado del Primer Cónsul.

El artículo 22 prescribe el tiempo en que los obispos han de hacer la visita pastoral de la diócesis. Por otra parte, al obispo se le prohíbe salir de su diócesis sin la autorización correspondiente.

«Art. 23.º Los obispos se encargarán de organizar sus seminarios, pero los reglamentos de esta organización se someterán a la aprobación del Primer Cónsul».

«Art. 24.º Los elegidos para la enseñanza en los seminarios suscribirán la Declaración del Clero de Francia de 1682 publicada por edicto del mismo año, se someterán a enseñar la doctrina en ella contenida, y los obispos dirigirán

comunicación en forma de esta sumisión al Consejo de Estado encargado de todos los negocios concernientes a cultos».

En el artículo 26 se fija la edad que han de tener los ordenandos para el sacerdocio y los obispos no harán ordenación alguna antes de someter los nombres de los ordenandos al Gobierno y ser aprobados por éste.

Según prescribe el artículo 27 los sacerdotes han de prestar un juramento al Gobierno, semejante al de los obispos.

Se prohíbe por el artículo 32 que ningún sacerdote extranjero sea empleado en las funciones del sagrado ministerio sin permiso del Gobierno.

Los obispos necesitan, según el artículo 34, autorización gubernativa para elegir sus canónigos aunque no los pague el Estado.

El artículo 36 ordena que las diócesis vacantes sean gobernadas por el metropolitano o sufragáneo más antiguo, pero continuando el vicario general durante la vacante.

El Título III ordena, en el artículo 39, que haya una sola liturgia y un solo catecismo en toda Francia. Se prohíbe por el artículo 40 establecer fiesta alguna fuera del domingo sin permiso del Gobierno.

Los artículos 42 y 43 prescriben el traje que se ha de usar en el ejercicio del culto y fuera del mismo. Es aquí donde se les reconoce a los arzobispos y obispos el derecho a usar medias moradas.

Se prohíbe en el artículo 44 establecer capillas y oratorios domésticos sin permisos del Gobierno. En el 45 se prohíbe toda ceremonia religiosa fuera de los edificios consagrados al culto católico donde hay templos destinados a diferentes cultos. El 47 ordena que haya un lugar distinguido para los individuos católicos que desempeñen autoridad civil o militar.

El artículo 48 ordena al obispo que se ponga de acuerdo con el prefecto para convenir la manera de tocar las campanas que llaman a los fieles al culto y prohíbe sonarlas por cualquier otro motivo sin permiso de la policía. El artículo 49 dispone que cuando el Gobierno ordene preces públicas, los obispos concertarán con el prefecto y el comandante militar del lugar, el día, la hora y el modo de cumplimentar tales órdenes.

El artículo 50 dispone que nadie predique un sermón sin autorización especial del obispo. El 52 no permite inculpación alguna directa o indirecta contra las personas ni contra los demás cultos autorizados.

En el artículo 54 se prohíbe dar la bendición nupcial a los esposos que no justifiquen haber contraído matrimonio ante el oficial civil.

Se impone, por el artículo 56, el restablecimiento del calendario republicano.

El artículo 58 fija en cincuenta el número de arzobispos y obispos, y el 59 establece las respectivas circunscripciones. Las circunscripciones parroquiales se fijan en los artículos 60, 61 y 62 y crean *sucursales* de las parroquias.

Los artículos 64 y siguientes fijan la retribución del clero y el 70 dispone: «Todo eclesiástico pensionista del Estado será privado de la pensión, si rehusa, sin causa legítima, las funciones que le podrán ser encomendadas». Los artículos 72 y 74 reducen a la casa rectoral y su jardín los bienes entregados a los párrocos.

El artículo 73 exige la aceptación del obispo y la autorización del Gobierno para toda fundación en favor del mantenimiento de los ministros o ejercicio del culto, que sólo podrán constituirse sobre rentas del Estado.

Por el artículo 76 se crearon las mayordomías de fábrica para la vigilan-

cia, reparación y conservación de los templos y administración de las limosnas, «poniendo —dice Manjón— en vergonzosa y humillante inspección y tutela de legos a los párrocos».

«Estos artículos —declaraba Portalis— no introducían un nuevo derecho, no son más que una nueva sanción de principios generales».

«Roma lo sabía demasiado bien —concluye Leflon—; de ahí sus continuas protestas hasta la abrogación del Concordato»<sup>10</sup>.

#### LA APLICACION DEL CONCORDATO

Conseguir el acuerdo concordatorio había sido sumamente difícil y complicado, pero faltaba todavía una tarea no menos enojosa: aplicar lo acordado a una Iglesia perturbada por las divisiones entre refractarios y constitucionales, sumamente empobrecida, con numerosas y escandalosas defecciones, con una dolorosa carencia de vocaciones sacerdotales. Dificultad tanto mayor cuanto que en la discusión concordataria se había seguido el fácil recurso de aplazar para acuerdos posteriores algunas de las cuestiones más enojosas.

Bonaparte había llegado a la convicción de que sin la colaboración de la Santa Sede era imposible todo intento de pacificación religiosa. Era, pues, necesario ponerse inmediatamente a la tarea de lograr un nuevo entendimiento para llevar a la práctica los acuerdos concordatarios. Para ello exigió que Pío VII enviase a París un legado con plenos poderes y pidió que fuese el cardenal Caprara, quien, para Napoleón, por la edad, por su estado de salud y por su carácter condescendiente, resultaba un interlocutor muy adecuado. El Papa aceptó con poco agrado la petición y envió al cardenal Caprara a París, acompañado de tres valiosos asesores, capaces de ayudarle y sostenerle en sus posibles debilidades.

El legado pontificio llegó a París poco después de haber transcurrido dos meses y medio desde la firma del Concordato, el 5 de octubre de 1801, e inmediatamente comenzó su labor con un nuevo representante de Bonaparte: el jurista Portalis puesto al frente de la Dirección de Cultos, nuevo organismo del Gobierno instituido el 7 de octubre del mismo año. Napoleón eliminó a los ministros Talleyrand y Fouché de cuanto se refiere a la aplicación del Concordato con el fin de llevarlo muy personalmente a través del Director de Cultos a quien le competía: 1.º Presentar los proyectos de leyes reglamentos, decretos y decisiones que afecten a la materia de cultos; 2.º Proponer al Primer Cónsul el nombramiento de los sujetos apropiados para ocupar los puestos de ministros de los diferentes cultos; 3.º Examinar antes de su publicación en Francia todos los rescriptos, bulas y breves de la Corte de Roma; 4.º Mantener toda la correspondencia interior relativa a esos objetos».

La Dirección de Cultos estuvo al comienzo en el ministerio del Interior, pero al fin constituyó un ministerio independiente.

Para llevar a cabo la tarea propuesta, el cardenal Caprara había de negociar con Portalis, redactor de los Artículos orgánicos, y entre ambos actuaría como conciliador y árbitro, el sagaz y fecundo Bernier que sería nombrado obispo de Orleans. A Caprara, Portalis y Bernier se les ha podido llamar

<sup>10</sup> Leflon, Jean, *El Concordato*, cit., p. 204.

«los tres moderadores del clero de Francia». «Su actitud, por motivos diferentes —dice Leflon—, requiere más de una reserva. Pero, cuando se ha estudiado su obra sobre documentos, leído y analizado, en los archivos vaticanos y en los archivos nacionales, el voluminoso legajo de su correspondencia, cuando se conoce la situación exacta de la época y las increíbles dificultades a las que se enfrentaron, se debe convenir que, si no han realizado el ideal, han obrado al menos lo mejor que pudieron y que nunca la Iglesia de Francia encontrará en la Dirección de cultos un ministro mejor intencionado, más comprensivo, más cuidadosos de sus intereses que el consejero de Estado Portalis»<sup>11</sup>.

La primera cuestión que hubieron de resolver *los tres moderadores del clero de Francia* fue la nueva circunscripción diocesana aprobada en el Concordato. Frente a la distribución surgida según el desarrollo histórico de la Iglesia francesa, Napoleón deseaba una organización diocesana basada, como lo había hecho la Convención, en razones políticas: la coincidencia de los obispados con los departamentos, la nueva organización administrativa de Francia. Pronto y fácilmente se adoptó este criterio, que después ha sido aceptado sin vacilación en otros muchos concordatos como es el español de 1953.

Problema más difícil fue la dimisión de los obispos del Antiguo régimen. Pío VII les pidió el sacrificio de la dimisión en el breve *Pastoralis sollicitudo*. La aceptaron 52 obispos, pero se negaron a la renuncia 45. La mayoría de estos preladados tuvieron la prudencia de no intervenir en las antiguas diócesis de las que fueron destituidos, como hemos visto. Pero algunos de ellos se mantuvieron en la disidencia de la denominada Pequeña Iglesia, que ha durado hasta nuestros días.

Mucho más complicada fue la dimisión de los obispos constitucionales. Dimitieron unánimemente obedeciendo a los deseos del Gobierno, pero rechazaron la fórmula la retractación exigida por la Santa Sede. De acuerdo con Portalis redactaron una fórmula tipo que permitía suponer que su episcopado era irreprochable, presentaban libremente su dimisión, confesaban la fe de los apóstoles, deseaban morir en el seno de la Iglesia católica apostólica y romana, prometían al Papa obediencia conforme a los cánones y a los santos decretos de la Iglesia y, finalmente, sustituían su adhesión a la Santa Sede por la adhesión al Concordato y «a los principios que Su Santidad y el Gobierno francés han consagrado allí».

Como los nombramientos episcopales correspondían según el Concordato al Primer Cónsul, Napoleón deseaba que el nuevo episcopado comprendiese obispos del Antiguo régimen, obispos constitucionales y figuras nuevas salidas del clero de segundo orden. Pero era necesario saber si el delegado pontificio tenía facultades para nombrar a los obispos constitucionales. Se logró averiguarlo mediante una estratagema del ingenioso Bernier y quedó abierto el camino para que Bonaparte nombrase a los obispos constitucionales que deseaba. Pero faltaba que resolver la difícil conciliación de estos preladados cismáticos e intrusos exigida por roma y prohibida por Napoleón como humillante, pero todo quedó superado momentos antes de la aprobación del Concordato.

El 29 de julio de 1802 tras el nombramiento de Fesch, tío de Napoleón

---

<sup>11</sup> Leflon, Jean, *La aplicación del Concordato francés*, en el vol. citado de la *Historia de la Iglesia*, de Fliche Martín, p. 216.

para la sede de Lyon, primada de las Galias, quedan completos los nombramientos episcopales. Figuran 16 obispos del antiguo régimen, 12 constitucionales y 32 sacerdotes designados entre vicarios generales y canónigos. La mayoría fueron excelentes prelados a pesar de las grandes dificultades que encontraron y llevaron a cabo una eficaz y perdurable reorganización de la diócesis francesa. A imitación del poder napoleónico el de los obispos se hace más fuerte. La autonomía de los cabildos se ha desvanecido; al desaparecer las exenciones cesan los enclaves constituidos por los conventos celosos de sus privilegios, los nombramientos eclesiásticos dependen sólo de los obispos. El único límite del poder de éstos es el del Gobierno «Bonparte —afirma Leflon— les mira como a auxiliares espirituales de su dominio temporal; señor, por medio de éstos, del clero y, por consiguiente, de los fieles, dispondría así de un mayor poder. Por eso las malas lenguas proponen cambiar el título de los obispos por el de *prefecto violeta*»<sup>12</sup> aludiendo al color del vestido episcopal.

El clero con el que pueden contar los obispos es extraordinariamente dispar. Hay sacerdotes sólidamente formados antes de la Revolución y otros apresuradamente preparados durante ésta; unos que han sufrido persecución por su fidelidad sacerdotal y otros que la traicionaron y contrajeron matrimonio; quienes juraron la Constitución civil del clero en 1790 y quienes se opusieron tenazmente a ello. Aunar en una tarea común a elementos tan dispares no era fácil. Conseguir, por otra parte, la reconciliación de los constitucionales exigió paciencia y prudencia sumas. La diplomacia de los prelados, su paciencia, su caridad —como nota Leflon— consiguieron a la larga restablecer más o menos bien la paz y la unidad en su diócesis, pero había otra gran dificultad: la carencia de sacerdotes. Los obispos se esfuerzan por abrir seminarios, pero faltan locales, recursos, profesorado y, sobre todo, vocaciones, pues las nuevas generaciones no han recibido educación religiosa. Los obispos, sin embargo, no se desaniman y el equilibrio se logra bajo la Restauración.

Por otra parte, la penuria económica hace difícilísimo el sostenimiento del clero, sobre todo de los denominados *sucursalistas* esto es, de los sacerdotes dispersos por los pequeños pueblos.

Como ha concluido Leflon: «Bajo una fachada suntuosa, el magnífico edificio de la Iglesia concordataria disimulaba, pues, un reverso a menudo miserable. el catolicismo francés debe por esto gran reconocimiento a estos humildes y desgraciados ecónomos que, a pesar de su pobreza, se obstinaron en reedificar sus parroquias. Sin su desinteresada cooperación y sin sus heroicos sacrificios, todo el talento administrativo de los obispos habría sido en vano; todo se hundía por la base. Si Napoleón tuvo bastante lucidez y valor para imponer la restauración del culto, si los prelados realizaron con método, prudencia, paciencia y caridad un trabajo que merece todos los respetos son los *pequeños párrocos* de Franica, es preciso reconocerlo, los que han salvado la situación»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Leflon, Jean, *La aplicación del Concordato francés*, cit., p. 221.

<sup>13</sup> Leflon, Jean, *La aplicación del Concordato francés*, cit., p. 228.

## PERDURACION DEL CONCORDATO Y SU INSOLITA VIGENCIA ACTUAL

El concordato de 1801 perdura hasta la caída de Napoleón en 1814 aunque firmara provisionalmente el Concordato de Fontainebleau. A pesar de las disposiciones adoptadas en materia religiosa en situaciones tan distintas como la Restauración, la Revolución de 1830 bajo Luis Felipe, la Segunda República, el Segundo Imperio de Napoleón III, y la Tercera República, el Concordato de 1801 permanece subyacente hasta la ley de separación de la Iglesia y el Estado, de 9 de diciembre de 1905, que confirma la ruptura de las relaciones diplomáticas entre Francia y la Santa Sede en 1904 con motivo de la visita del presidente Loubet a Roma.

La ley de 1905 se limitó a derogar, en su artículo 44, la ley de 18 germinal del año X, que aprobó el Concordato y los Artículos orgánicos; no hubo una denuncia del Concordato según el uso diplomático.

Por consiguiente, a primera vista, el Concordato entre Pío VII y Napoleón Bonaparte, firmado a medianoche del 15 de julio de 1801 (Convención del 25 mesidor del año IX) y aprobado con los Artículos orgánicos por la ley de cultos de 18 germinal del año X (10 de abril de 1802), Domingo de Resurrección, estuvo vigente desde esta fecha hasta el 9 de diciembre de 1905, es decir 103 años y casi cinco meses.

Más lo cierto es que, como recordó el decano de la Facultad de Derecho canónico del Instituto Católico de París, Jacques Denis, «por razón de circunstancias particulares, este Concordato (con los Artículos orgánicos) es actualmente aplicado en tres departamentos franceses: Bajo Rin, Alto Rin y Mosela, digámoslo más claro: en Alsacia y Lorena. Estos departamentos comprenden las dos diócesis de Estrasburgo y Metz. El Concordato ha sobrevivido a través de muchas vicisitudes y cambios políticos»<sup>14</sup>.

En efecto, como consecuencia de la guerra franco-prusiana de 1870 los territorios franceses de Alsacia y Lorena pasaron a Prusia. En 1871 el gobierno alemán mantuvo el Concordato y la legislación de cultos entonces existente.

«Después de un período de contactos difíciles —escribe Denis— Roma y Berlín se atuvieron a la situación de hecho; las partes en presencia aplicaron las cláusulas concordatarias sin pronunciarse sobre la cuestión de fondo»<sup>15</sup>.

Medio siglo más tarde, a consecuencia de la primera guerra mundial de 1914-1918, Alsacia y Lorena volvieron a Francia cuando la República francesa había roto sus relaciones con la Santa Sede y el Concordato napoleónico había perdido su vigencia.

Hubiera resultado un tanto extraño que Alsacia y Lorena cuyo régimen religioso había sido respetado por un gobierno protestante lo perdiera ahora en un Estado aconfesional de mayoría católica.

Una ley en 19 de octubre de 1919 decidió mantener en Alsacia y Lorena, provisionalmente, las disposiciones sobre los cultos, que se hallaban vigentes en aquellos territorios. Así la legislación concordataria continuó aplicándose en Alsacia y Lorena mientras que la Santa Sede respetaba las cláusulas concordatarias.

---

<sup>14</sup> Denis, Jacques, *Note sur une survivance du Concordat napoléonien*, en *La Institución Concordataria en la actualidad*, Salamanca, C.S.I.C. Instituto San Raimundo de Peñafort, 1971, pp. 297-281.

<sup>15</sup> Denis, Jacques, *Note sur une survivance du Concordat napoléonien*, citada, p. 280.

Otra ley de 1.º de junio de 1924 confirmó las disposiciones de la ley anterior manteniendo la legislación local sobre cultos y congregaciones religiosas.

Aunque el Concordato fue violentamente atacado por las izquierdas triunfantes en las elecciones de 1924, ante la resistencia de alsacianos y lorenses dudaron y al final tuvieron que dimitir por otras razones.

Por la ley de 1.º de junio de 1924, que mantuvo la legislación local sobre cultos «el Concordato de 1801 era tácitamente reducido en las diócesis de Metz y Estrasburgo —como afirma Denis—. El 24 de enero de 1925, el Consejo de Estado, reunidas todas sus secciones declaró que el mantenimiento del Concordato le parecía conforme a derecho»<sup>16</sup>.

Durante la ocupación alemana de Francia, en la segunda guerra mundial 1939-1945, fue suspendida provisionalmente esta legislación desde 1940 a 1944, pero el Concordato y la legislación de cultos recobraron su vigencia por la ordenanza de 15 de septiembre de 1944 que restableció la legislación republicana en los tres departamentos del Bajo Rin, del Alto Rin y del Mosela.

El Concordato de 1801 y los Artículos orgánicos siguen vigentes en sus puntos esenciales en Alsacia y Lorena, regulando el ejercicio del culto, los nombramientos eclesiásticos, las cuestiones de propiedad eclesiástica, de retribución del clero, de las fundaciones pías, etc. «ha habido, sin embargo —como afirma Denis— modificaciones sobre puntos particulares, mediante acuerdos, a veces tácitos, entre la Santa Sede y el gobierno alemán, primero y el gobierno francés, después, respecto, por ejemplo, a la presentación de los candidatos para las sedes de Metz y Estrasburgo, nombrados por el presidente de la República y que reciben de la Santa Sede la institución canónica.

Gracias al mantenimiento del régimen concordatario la Universidad de Estrasburgo posee una Facultad de Teología (católica y protestante) estatal con un Instituto de Derecho canónico habilitado tanto por el Estado como por la Santa Sede para conferir grados en Derecho canónico»<sup>17</sup>.

Por consiguiente, en 93 departamentos de Francia existe un régimen de separación entre el Estado y las Iglesias Católica y Protestantes y la Comunidad israelita, pero en tres departamentos permanece el régimen concordatario; en los que existe una legislación particular, especialmente en Derecho civil y mercantil.

Podemos afirmar que esta permanencia del Concordato de 1801 constituye el último episodio de la Revolución francesa en el orden religioso. La Revolución, propiamente dicha, acaba a nuestro juicio con el Consulado presidido por Napoleón Bonaparte. El Imperio es otra etapa completamente distinta y con otros problemas religiosos muy diferentes, aunque todos ellos fruto de la particular concepción religiosa de Napoleón Bonaparte. Problemas y vicisitudes históricas de interés extraordinario, sin la menor duda, pero fuera ya del tema cuyo estudio nos hemos propuesto.

<sup>16</sup> Denis, Jacque, *ibidem*.

<sup>17</sup> Denis, Jacques, *Note sur una survivance du Concordat*, cit., p. 281.





*ARTÍCULOS*



## EL METODO TRASCENDENTE DE GABRIEL MARCEL

Por José Luis Cañas Fernández  
Universidad Complutense.

Nota: Las obras originales de Gabriel Marcel (fuentes primarias) que citamos en este trabajo responden a las siguientes SIGLAS:

- DS *Le Declin de la Sagesse*. Traducción de Beatriz Guido bajo el título *Decadencia de la sabiduría* (1955) Emecé editores. Buenos Aires.
- EA1 *Etre et Avoir I (1928-1933)* Traducción de Félix del Hoyo bajo el título *Diario Metafísico* (1969) Guadarrama. Madrid.
- EA2 *Etre et Avoir II*. Traducción de Fabián García-Prieto bajo el título *Incredulidad y Fe* (1971) Guadarrama. Madrid.
- FP *Fragments Philosophiques 1904-1914* (1964) Nauwelaerts-Vrin. Lovaina-París.
- HC *Les Hommes Contre l'Humaine* (1951) La Colombe. París.
- JM *Journal Metaphisique (1914-1923)* Traducción de José Rovira bajo el título *Diario Metafísico* (1957). Losada. Buenos Aires.
- M-B *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang* (1977) J.M. Place, París.
- ME *Le Mystère de l'Etre* Traducción de M.<sup>a</sup> Eugenia Valentié bajo el título *El Misterio del Ser* (1971) Edhasa. Barcelona.
- PA *Positions et Approches concrètes du Mystère Ontologique* Traducción de José L. Cañas bajo el título *Aproximación al Misterio del Ser* (1987) Encuentro, Madrid.
- PST *Pour une Sagesse Tragique et son au-delà*. Traducción de Fabián García-Prieto bajo el título *Filosofía para un tiempo de crisis* (1971). Guadarrama, Madrid.
- RA «Régard en Arrière», en *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, (1947), Plon, París.
- RI *Du Refus à l'Invocation* Traducción de Alberto Gil bajo el título *Filosofía concreta* (1959). Revista de Occidente, Madrid.
- R-M *Entretiens paul Ricoeur-Gabriel Marcel* (1968). Aubier, París.
- VR *Vers un autre Rovaume* (1949). Plon, París, [Contiene dos obras teatrales: *L'Emissaire* y *Le Signe de la Croix*].

«Yo no soy ante todo y fundamentalmente *homo spectator*, sino *homo particeps*» (PST, 219).

«Desde el momento en que hay creación, sea del grado que sea, estamos en el ser», había escrito Marcel en su segundo Diario metafísico, el 13-X-1933 (EA1, 185). En 1966 completó la frase: «Pero es igualmente cierto lo contra-

rio: es decir, no tiene sentido usar la palabra 'ser' sino cuando nos encontramos ante una creación, en una u otra forma»<sup>1</sup>.

Con estas palabras podemos iniciar la investigación sobre este filósofo cuya obra toda ha sido un ejemplo de creatividad en la *búsqueda* sincera de lo *trascendente*. Un filósofo que hizo metafísica sin perder contacto con las realidades personales concretas (fidelidad, amor, esperanza...) dando así un testimonio creador de su peculiar vivencia. Un filósofo que comprendió que estaba inmerso en unas realidades que le impulsaban a buscarlas y cuando las encontró dio testimonio de ellas: la respuesta a una llamada se constituyó en su propio método de pensar. Y como resultado su forma de trascender, más que una especulación teórica, fue un «hábito», una *forma vitae*, una genuina creatividad filosófica.

Si es cierto que «toda filosofía tiene como supuesto suyo una cierta *experiencia*... esta experiencia se traduce en un *contenido*...que no es inteligible más que en un determinado *horizonte*... y dentro de una *situación*» (Zubiri, 1981: 153-157), el horizonte filosófico de Gabriel Marcel debemos situarlo en la *trascendencia*, que se convirtió en su propia situación, después de ser su propia experiencia. Es decir, la trascendencia se convirtió para él en una «forma de vida» y, como tal, rebasó la esfera de lo puramente intelectual, poniéndola al servicio del hombre total.

La obra de Gabriel Marcel sólo se explica cabalmente si el intérprete se sitúa en el nivel de conocimiento que él denomina *trascendente*. De su filosofía se han hecho muchas lecturas<sup>2</sup>, algunas de ellas ciertamente originales. Aquí sostenemos que, desde el punto de vista metodológico, es necesario para entenderla fielmente hacer la experiencia de distinguir con claridad en ella dos niveles de conocimiento: el nivel de las cosas y el nivel de las personas, el nivel de lo «objetivista» y el nivel de lo «trascendente». El mismo Marcel dijo, comentando a sus críticos, que las expresiones «metodología de lo inverificable» de Prieto Prini, «los niveles de la experiencia» de Jeanne Parain-Vial, y «de la existencia al ser» de Rogers Troisfontaines<sup>3</sup>, le parecen las más afortunadas.

Partimos de la convicción de que la mayoría de los errores de interpretación de su obra<sup>4</sup>, proceden de la falta de un análisis cabal de las categorías

<sup>1</sup> *Prólogo* a la obra de K.T. Gallagher: *La filosofía de Gabriel Marcel*. (Gallagher, 1968: 16).

<sup>2</sup> A propósito de la bibliografía hemos de precisar algunas puntualizaciones. La tarea de conocer toda la crítica marceliana excedería, con mucho, cualquier límite. Para hacerse una idea de la magnitud de la misma, baste decir que ya en 1977 apareció una bibliografía internacional recopilada y clasificada magníficamente por François Lapointe y su esposa (*Gabriel Marcel and his Critics: An International Bibliography (1928-1976)*. Garland Publishing, Inc. Reference Library of the Humanities. Vol. 57. New York/London 1977. 287 pp.) que recoge más de 3.000 títulos entre libros, obras de teatro, críticas literarias y musicales, artículos en diversas revistas, prólogos y textos de conferencias, tesis doctorales... *de* y *sobre* Gabriel Marcel. No es de extrañar, habida cuenta de que la mayor parte de sus obras han sido traducidas al alemán, inglés, español, italiano, holandés y japonés.

<sup>3</sup> De la obra de Prini dijo Marcel, en el prólogo que escribió al efecto: «en el futuro los críticos tendrán que referirse a esta obra (Prini, 1984: 1); y de Troisfontaines afirmó sin ambages: «esta es la obra que hubiese querido escribir yo».

<sup>4</sup> No ya de sus críticos filosóficos, ciertamente muchos, como Bataglia, Stefanini, Petruzzellis, Sciacca (Blázquez, 1988: 239-252), sino de los que han descalificado sus obras, etiquetándolas de «irracionalismos», sin más, posiblemente sin haber hecho el esfuerzo por entrar en contacto creador con alguna de ellas.

y esquemas que estructuran su peculiar método de pensamiento, y de los diferentes niveles entitativos a que responde el uso de tales esquemas y categorías. Es decir, errores de metodología. De ahí que, como primera medida, hemos de atenernos fielmente a los mismos textos de Gabriel Marcel. En efecto, la interpretación atendida reverentemente a sus textos nos va a permitir lograr una forma de libertad metodológica que, en expresión de López Quintás, «responde al deseo de someter la mente a una especie de valerosa ascesis, encaminada a la puesta en forma de un método filosófico equilibrado y abierto... matizando muy cuidadosamente los diversos sentidos que pueden ofrecer en cada caso las categorías y esquemas mentales movilizados en el estudio de un determinado tema» (1971: 15-16). Tarea que le inspiró, por lo demás, el propio Marcel: «El análisis del trasfondo metodológico sobre el que se mueve G. Marcel me abrió a la convicción de que, en buena parte, la causa de tal desconcierto en el uso de categorías radica en la equivocidad del término «objetividad» y sus derivados. De ahí mi empeño por clarificar esta decisiva categoría desde múltiples vertientes, a fin de ganar la claridad metodológica necesaria» (1971: 31).

Metodológicamente, pues, necesitamos distinguir dos niveles de realidad: el nivel de los objetos, de las cosas objetivables, y el nivel del espíritu, de las personas. Confundir estos dos niveles de realidad, ampliamente distintos uno del otro, es cometer un error metodológico de consecuencias prácticas nefastas, porque ello equivale a reducir las personas a objetos, a degradar el misterio en problema. Sólo si llegamos a situarnos en este ámbito conseguiremos entender que a las realidades metafísicas se puede acceder, experimentalmente, por vía de aproximaciones concretas.

Está claro que la persona no es un objeto. Es, inclusive, lo que en cada hombre no puede ser tratado como un objeto. «He ahí mi vecino. El tiene de su cuerpo un sentimiento singular que yo no puedo experimentar; pero puedo mirar ese cuerpo desde el exterior, examinar sus humores, sus herencias, su forma, sus enfermedades, en una palabra, tratarlo como una materia de saber fisiológico, médico, etc. El es funcionario y hay un estatuto del funcionario, una psicología del funcionario, pues yo puedo estudiar sobre su caso, aunque todo eso no sea él, él todo entero y en su realidad comprensiva. Asimismo, es también un francés, un burgués, o un maniático, un socialista, un católico, etc. Pero no un Bernard Chartier: es Bernard Chartier» (Mounier, 1962: 6).

La persona no es el más maravilloso objeto del mundo, un objeto al que conoceríamos desde fuera, como espectadores. Es la única realidad que podemos conocer y que al mismo tiempo hacemos desde dentro. «La diferencia entre una cosa y una persona es radicalmente una diferencia de modo de realidad. Persona es un modo propio de ser real. Es necesario conceptuar, pues, lo que es ser cosa y lo que es ser persona, es decir, hay que investigar qué es ser real. Porque hay modos de realidad distintos del de la cosa y la persona»<sup>5</sup>.

Hemos citado a Mounier y a Zubiri. Ambos, sin duda, han bebido de las fuentes de *Etre et Avoir*. Pero no sólo ellos: son numerosos, y de todo signo, los pensadores que se han inspirado en esta distinción marceliana entre ser

<sup>5</sup> Zubiri: Discurso de recepción del Premio Santiago Ramón y Cajal. Diario *Ya*, Madrid (19 de octubre de 1982), 43.

y tener: desde J.P. Sartre (véase Huisman, 1984: 26-30) hasta E. Fromm (véase, por ejemplo, *El arte de amar*). Cuando Marcel se opone al idealismo lo hace, en primer lugar, porque reduce la materia (y el cuerpo) a una apariencia del espíritu humano reabsorbiéndose en él por una actividad puramente ideal; y en segundo lugar, porque disuelve el sujeto personal en un cañamazo de relaciones geométricas o inteligibles, de donde su presencia es expulsada, o lo reduce a un simple receptor de resultados objetivos. Pero hagamos un poco de historia: una referencia al contexto filosófico de comienzos del siglo XX que le tocó vivir a Marcel.

En los primeros años del siglo XX la filosofía vivía en extrema indigencia. El pensamiento aparecía dividido: de una parte, en una negación de la metafísica, en una preocupación de la objetividad que llevaba a la filosofía a relacionar todos los hechos personales con la sensación empírica; y de otra parte, en un espiritualismo empobrecido que, basándose en la «interioridad», se agotaba al afirmar la irreductibilidad de la conciencia y de la libertad.

¿Cuáles eran, pues, los caracteres de la filosofía francesa antes de la guerra de 1914, cuando Gabriel Marcel comienza a escribir? Indiferencia con respecto a los movimientos filosóficos extranjeros y, más especialmente, desconocimiento casi total de la fenomenología alemana, y sobre todo del incipiente existencialismo (que, sin embargo, iba penetrando tímidamente a través de algunas traducciones de Chestov, Kierkegaard, Berdiaeff). En la época de sus estudios filosóficos predominaba en Francia el idealismo postkantiano de Leon Brunschvicg, el neo-hegelianismo, el positivismo, el empirismo y el sociologismo. Pero será bajo la influencia de Henri Bergson, cuando Marcel decidió orientar su pensamiento hacia lo concreto.

En tal atmósfera es donde su reflexión va a ejercitarse, oponiéndose al idealismo, que observa aséptico, sin mezclarse en ellos, «los juegos anónimos del mecanismo universal» (JM, 322), y al empirismo «cuyo error consiste en desconocer aquello que una experiencia auténtica conlleva de invención y de iniciativa creadora» (RA, 319). Pero las mayores reservas las formuló Marcel respecto al idealismo crítico —representado, sobre todo, por Leon Brunschvicg—. Juzgó al idealismo crítico post-kantiano incapaz de dar cuenta del hombre concreto individual, y se negó a aceptar la identificación de lo verdadero con lo demostrable.

Varias veces hizo alusión Marcel a su itinerario filosófico, por ello nos es posible reconstruir sus principales etapas. Lo más evidente, ante todo, es la unidad que lo caracteriza dentro de la más absoluta y pretendida asistematicidad, a base de ahondamientos que se suceden con fidelidad a las líneas directrices elegidas como punto de partida. El mismo prefirió hablar de desarrollo mejor que de evolución. El aspecto de sucesión que sugiere la palabra «desarrollo» designa las irradiaciones emanadas de un cierto foco que, en su origen, no podía tener una conciencia nítida y directa de sí: se trata de una intuición originaria.

Cuando Marcel se preguntó por la orientación de su pensamiento filosófico tal y como se presentaba en su movimiento inicial, llegó a la conclusión de que lo que más le animaba fue tanto una voluntad de superación como una *necesidad de trascendencia*.

El 7 de enero de 1914, por ejemplo, anota lo siguiente en su Primer Diario Metafísico: «los problemas que me preocupan en este momento son, a fin de cuentas, problemas de método» (JM, 11). Y nos propone una metáfora según

la cual compara esta necesidad metodológica a una isla envuelta en la bruma que se tratara de unir con la tierra firme de las certidumbres racionales. Desde esta perspectiva, se podría decir que el problema filosófico consistiría exactamente en abrir una vía de acceso que condujera desde una hasta la otra.

Esta seguridad existencial la calificó como de «esencia religiosa». Pero, curiosamente, no debe esta búsqueda espiritual a su ambiente hogareño, sino a la trágica prueba que señalará toda su existencia: la muerte de su madre que suscitará en él una interrogación más profunda aún que la música. La respuesta dada a este interrogante de la muerte no satisfacía a su razón filosófica; se imponía, pues, la *investigación metafísica*.

De aquí arranca lo que más tarde llamará «la especie de parcialidad originaria» sentida desde su adolescencia, en favor del mundo de las afirmaciones trascendentes y, asimismo, la necesidad imperiosa de hacer accesible a la luz de la inteligencia lo que no era más que experiencia vivida en el plano del sentimiento. Emprende así un camino que será el suyo definitivamente y del que ya no se apartará. Su reflexión intentará descubrir en adelante una verdad trascendente en las experiencias más humanas. Y calificará a esta reflexión de «secundaria», que se convertirá en su método de pensar. Será su instrumento filosófico por excelencia, que le ayudará por ejemplo a comprender situaciones tan oscuras como la relación con nuestro propio cuerpo o con los otros individuos. La reflexión primaria, por ser analítica, se ceba en la unidad concreta para hacer aparecer sus elementos constitutivos, de suerte que cuando ha llevado a cabo su obra, la unidad ha quedado destruida y ya no se comprende ni lo que era ni cómo ha podido surgir. Lo característico de la reflexión secundaria será, por el contrario, reconstruir esta unidad o, más exactamente, recuperarla. Pero, ¿en qué sea apoya? En una intuición que yo soy y que yo poseo (Davy, 1963: 222-223).

La reflexión para Marcel nunca va separada de la vida. Es una forma de vida que a veces se define como el instrumento que permite a la vida pasar de un nivel a otro. La reflexión primera es analítica, presenta con claridad los distintos datos de un problema. La segunda nos permite recuperar el sentido del misterio. Aquí la distinción entre problema y misterio es fundamental. El problema implica una colección de datos que nuestra inteligencia debe resolver ordenándolo en el sentido preciso. El misterio es una situación vital en la que estamos comprometidos. Reducir el misterio a problema es degradarlo, es por ejemplo lo que hacen los filósofos con el llamado «problema del mal». Sin embargo, «filosofar —dirá Marcel— fue para mi, desde los comienzos, sinónimo de trascender» (RA, 294). Su reflexión, en efecto, comenzará con el tema de la encarnación: el espíritu encarnado que somos cada uno de los hombres. Las relaciones que guardamos con nuestro cuerpo no son las de ser ni las de tener: yo soy mi cuerpo, pero éste no se identifica con mi yo. Tampoco podemos decir que tenemos o poseemos un cuerpo. Esta misteriosa relación es la ya famosa distinción entre problema y misterio<sup>6</sup>. Problema es lo que mi inteligencia o mi conocimiento en general abarca, tiene o puede tener ante sí; misterio es, en cambio, algo en lo que se está inmer-

<sup>6</sup> «Más adelante estaremos en mejores condiciones de precisar esta distinción —a su juicio fundamental— entre misterio y problema» (PA, 28), a mi juicio una de las ideas filosóficas más originales y fecundas del siglo XX.

so, que nos envuelve y compromete, y resulta imposible de abarcar o tener ante sí. La aceptación del misterio es el principio de toda filosofía, y en ella se nos revela la existencia del ser. La realidad que somos se nos revela como seres haciéndose, en tránsito (*homo viator*). Y todo ello lo descubrimos mediante nuestra propia experiencia.

El término *experiencia* conviene mantenerle como cardinal dentro de la óptica marceliana, porque en eso consistirá precisamente la reflexión segunda: en profundizar en determinadas experiencias privilegiadas, ontológicas, que conllevan una carga dramática. La reflexión filosófica —dirá— parte de ejemplos, de situaciones, de experiencias. Por eso «el método, en una filosofía concreta, implica el ejemplo como procedimiento esencial» (ME, 100), y por eso «el ejemplo es en filosofía lo que el personaje en el teatro» (R-M, 67).

Este tema de la experiencia nos lleva a la que hemos dado en llamar «filosofía práctica». El hombre, en efecto, no sabe verdaderamente más que lo que experimenta. No sabe más que aquello que, de alguna manera, entra en contacto con su experiencia. Toda vez que Marcel descubrió esta realidad dirigió su investigación hacia su clarificación. Pero encontró que se había hecho de la experiencia un mal estudio a lo largo de la historia de la filosofía. «Muchas filosofías del pasado —dice en el *Misterio del Ser*— se han constituido a partir, no de la experiencia que había tomado su nombre. No hay tarea más importante para un filósofo digno de ese nombre que restituir a la experiencia el lugar ocupado por sus malos sustitutos» (ME, 53). La filosofía del siglo XIX, según él, estaba dominada, en gran medida, por el prejuicio que consistía en admitir que toda experiencia se reduce en última instancia al hecho de que un sujeto experimenta sus propios estados interiores. Pero esta reducción, que no es válida, se produce porque «de la experiencia tendemos a formarnos una idea muy restringida... Pero sabemos muy bien que la experiencia excede infinitamente el dominio de los sentidos externos, y es evidente, en lo que llamamos vida interior, que la experiencia puede traducirse en actitudes opuestas. Por eso la exigencia de trascendencia no debe interpretarse en ningún caso como la necesidad de superar toda experiencia, pues más allá de toda experiencia no hay nada que se deje, no digo pensar, ni siquiera presentir. Sería más correcto decir que la cuestión consiste en sustituir algunos modos de experiencia por otros» (ME, 48). Ahora bien, ¿qué tipo de experiencia es esta que quiere restituir Marcel? Aquí está la pregunta clave. Se trata, en suma, de un cambio de mentalidad en el modo de entender la experiencia. La experiencia no es un objeto, en el sentido etimológico de una cosa que está echada ante mí, frente a mí, ni constituye nada semejante a algo objetivable en el sentido de cosificable. Tampoco podemos caer en el subjetivismo anímico, mediante el cual la experiencia queda reducida al reducto de la conciencia de un sujeto: «no es posible reducir la experiencia al hecho de que el sujeto experimente sus propios estados» (ME, 51). Ni tampoco podemos imaginar la experiencia como un registro pasivo de todas las impresiones, porque así no podemos llegar a comprender nunca cómo «hacer la experiencia» de reflexionar sobre nuestra propia experiencia. Dicho en clave positiva, sólo considerando la experiencia «en su complejidad, en lo que tiene de activo y aún de dialéctico, comprenderemos que no puede dejar de convertirse en reflexión y que tenemos el derecho de decir que es más reflexiva en cuanto que es más plenamente experiencia» (ME, 76).

Este esfuerzo metodológico por clarificar el tema de la experiencia, lleva



a Marcel a plantearse el tema de *la existencia* como punto de partida absoluto para poder empezar el discurso filosófico. Pero antes de saber si debemos o no admitir la existencia del ser, Marcel pensó que era preciso aclarar primero el sentido de la palabra existencia. Su originalidad aquí fue elaborar una «filosofía del existir», más bien que una filosofía de la existencia, que podría reducirse, como tantos otros sistemas, a una doctrina abstracta o una teoría sobre la existencia. Pero al pretender fundarlo todo sobre el existir, es decir, sobre la existencia tomada en su singularidad misma, se dio cuenta Marcel de que tenía que rechazar todos los *sistemas*. Era absolutamente imposible militar en ningún sistema, cualesquiera que fuesen su riqueza y su lógica, porque lo que manda, desde el principio hasta el fin, es la experiencia existencial y sólo ella. La existencia es verdaderamente el reducto central de la metafísica (RI, 23-29). El mundo está «arraigado en el ser» con una relación de «pertenencia ontológica» (RI, 113). «La abstención pura y simple frente al problema del ser es insostenible» (EA1, 144). De esto nos advierte la evidencia de nuestro existir y su primacía sobre todos los conceptos. El ser (esto es, mi ser), que es lo inmediato interiormente vivido, que es realidad existencial y no lógica, debía prevalecer sobre el *cogito*. Si la existencia no se halla en el principio, no estará en parte alguna, porque todo intento de pasar a la existencia no es más que ilusión y engaño (RI, 26).

Con este planteamiento lo que está haciendo Marcel es recoger, bajo forma nueva, el problema filosófico de la oposición entre lo uno y lo múltiple, lo general y lo singular (que él prefirió llamar lo «lleno» y lo «vacío», PA, 27). Pero estimó, en contra del racionalismo, que el universal sólo podía ser captado por la profundización del singular. Cuanto más sepamos reconocer el ser individual en cuanto tal, nos encontramos mejor orientados y como encaminados hacia una aprehensión del ser en cuanto ser (RI, 167-168). «Todo ser individual, en cuanto cerrado (aunque sea infinito), es símbolo o expresión del misterio ontológico» (EA1, 127).

Marcel en un principio estuvo tentado de llamar a *El misero del ser* —curiosamente una de sus obras más sistemáticas—, «Recherche sur l'essence de la réalité spirituelle»<sup>7</sup>. La palabra *recherche*, investigación, búsqueda, fue preferida y considerada por él la más adecuada para definir su tarea filosófica. Búsqueda que constituye un continuo afán de ceñirse a la experiencia más inmediata, un no querer traicionar los matices de la existencia concreta, un rechazo de todo lo que significa sistema, formulación acabada, método geométrico, dogmatismos. Nada le pareció más ridículo a Marcel que un sistema filosófico que se llamara «marcelismo».

Hemos de admitir, pues, que desde sus comienzos la investigación marceliana está orientada hacia la constitución de una filosofía concreta. «A medida que mi esfuerzo filosófico ha tomado netamente conciencia de sí mis-

<sup>7</sup> Esta obra tuvo su origen en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Aberdeen, entre 1950 y 1951. Pertenecen a las Gifford Lectures, que se realizan en las universidades escocesas sobre temas filosóficos y metafísicos. En ellas expusieron filósofos como Bergson, Whitehead, Williams James, Inge, Dawson,... y dieron origen a libros como *The Spirit of Medieval Philosophy* de Gilson, *The Philosophy of Plotinus*, de Inge, *Religion and Culture* de Dawson, etc. Cuando recibió Marcel la invitación de esta Universidad, dice que experimentó el angustioso temor de que se le pidiera bajo una nueva luz los temas constantes de su reflexión y exponerlos a manera de incitación para los espíritus acuciados por las mismas inquietudes de la investigación metafísica. Uno de los valores de este libro es ser, pues, representativo de su obra total.

mo, me ha parecido que el problema capital consistía en saber cómo sería posible integrar efectivamente en un sistema inteligible mi experiencia en cuanto mía, con los caracteres que la afectan *hic et nunc*, con sus singularidades e incluso con sus deficiencias, estas deficiencias que, por un lado, le hacen ser lo que es... me pareció, por una parte, que esta integración no podía ser realizada ni siquiera intentada, y que la noción misma de 'sistema inteligible' era discutible, y, por otra, que era mucho más necesario vaciar que construir, es decir, que era preciso empezar por interrogarme sobre la estructura íntima de mi experiencia, considerada no solamente en su materia o en su contenido, sino también y sobre todo en su cualidad, en su ser de experiencia» (RI, 24).

Por tanto, si tiene sentido la expresión «filosofía concreta» (RI, 73-96) corresponde, ante todo, a la negación fundamentalmente opuesta a una cierta pretensión de encerrar el universo en un conjunto de fórmulas más o menos ensambladas entre sí, en un sistema. La observación capital es aquí que no estudiamos problemas de filosofía; somos esos problemas, los vivimos, tenemos experiencia de ellos. «Quien no ha vivido un problema de filosofía, quien no ha sido oprimido por él, no puede, de ninguna manera, comprender lo que este problema ha significado para quienes lo han vivido antes que él» (RI, 78). «El filósofo que se limita a no pensar más que como filósofo, se coloca más acá de la experiencia, en una región infrahumana; pero la filosofía es una *elevación* de la experiencia, no una castración» (RI, 95).

La dificultad con que se encuentra ahora Marcel es el problema de los límites de la experiencia. Pero esta objeción no tiene sentido en la investigación existencial, al menos tal como él la entiende que es «restituir a la experiencia humana su peso ontológico» (EA1, 128). Sin duda, la experiencia de donde se parte es una experiencia individualizada y concreta, y no la experiencia generalizada, esquematizada y banalizada, la del «se» democrático (EA1, 155), con que se han contentado tantas filosofías; una experiencia que hemos de llamar existencial, para señalar que está enteramente comprometida en lo real más auténtico y como caliente aún por la palpación de la vida. El sentido de esta experiencia es lo que se trata de descubrir, lo que en ella da testimonio a favor de los fines que le dan su estructura y su forma.

Pero según Marcel los límites de la experiencia sólo pueden ser desbordados si ya lo están desde siempre. Para que el conocimiento pueda penetrar en el campo metafísico debe estar moviéndose ya siempre en él. La tarea primaria de la fundamentación trascendental de la Metafísica consiste, pues, en mostrar el horizonte del ser, en el cual y sólo en el cual es posible el pensar metafísico, es decir, el pensar que desborda los límites de la experiencia empírica. Y si el pensar se inicia con una pregunta, la pregunta por el comienzo es, a su vez, una pregunta. Justamente esta pregunta acerca del preguntar originario constituye la puesta en marcha del método «trascendental».

Necesitamos, pues, vincular experiencia y trascendencia. La filosofía existencial-concreta apela a la investigación metafísica. El indudable existencial, el yo existo, lleva consigo la referencia intrínseca al ser, porque ya el existir es un modo de ser. El yo humano es un existente que se interroga sobre el ser, que plantea la cuestión sobre el ser; hay una indudable «necesidad ontológica» en el dinamismo de nuestro existir y nuestro pensamiento. Por esos hemos de admitir que «el pensamiento se ordena al ser como el ojo a la luz» (EA1, 48). En una palabra, «estamos religados al ser» (EA1, 55-56).

Podemos así afirmar que la filosofía existencial concreta es una filosofía de la experiencia que, trascendiendo lo fenomenológico puro, se sumerge en una raíz ontológica. «El ser bloquea al yo», es una llamada al yo desde dentro del yo mismo; y esto no porque el yo contenga al ser, sino porque le sostiene. «Estamos comprometidos en el ser, no depende de nosotros salir de él; más simplemente, *somos*; todo está en saber cómo situarnos en relación a la realidad plenaria» (JM, 44). Por tanto, la filosofía existencial se abre así a la investigación sobre «la estructura metafísica de un ser capaz de recogimiento, por donde se progresará mucho hacia una ontología concreta» (JM, 144). En suma, el método filosófico por excelencia, no está hecho de respuestas a los problemas, sino de *acercamiento* («*approches*»), de *posiciones* («*positions*»), más perdurables y amplias que la filosofía misma. De ahí su horror hacia los dogmatismos filosóficos, los sistemas. La filosofía tiene un punto de partida, pero no un punto de llegada definitivo.

El elemento que impulsa su búsqueda filosófica es una tensión interior que Marcel caracteriza como *exigencia de trascendencia*. Trascender significa para el hombre abrirse a la intersubjetividad, participar, trasponer los límites ilusorios de la individualidad. Trascender también significa crear. La intersubjetividad no es un hecho sino más bien el fondo en el que se destacan los hechos, de donde el yo emerge como una isla de límites imprecisos. Por eso la experiencia esencial es la del «somos» y no la evidencia intelectualista del «yo pienso». La proyección intelectual de la intersubjetividad constituye el «medio inteligible» que posibilita toda comunicación. Por consiguiente, no hay error más grave para el individuo que encerrarse en sí mismo.

«El método trascendental consiste en destacar y explicar temáticamente el género de saber que precede y fundamenta a toda forma de conocimiento objetivo-temático. No es un saber que existe en sí temáticamente con anterioridad a todo conocimiento empírico objetivo y que pueda ser conocido en sí mismo de modo inmediato. Se trata de un pre-saber o saber fundamental que va inserto atemáticamente en los diversos contenidos del saber empírico, en ellos resplandece y sólo es destacable temáticamente mediante la reflexión sobre las *condiciones de posibilidad* de tal saber empírico» (López Quintás, 1971: 519-520).

Dicho con otras palabras: la filosofía de Gabriel Marcel no permite ser simplemente «leída». Reclama una inmersión total; requiere por nuestra parte hacer la *experiencia de participación*. Esta experiencia inicial que promueve nuestra voluntad a participar en su mismo filosofar, se hace difícil de explicar. Pero precisamente por ser una experiencia personal nuestra existencia, sólo la percibimos en una experiencia concreta. La obra teatral de Marcel testimonia esta sed de concreción-metafísica, (así con guión). Queremos expresar con esta fórmula la pretensión marceliana de explicar lo singular encarnado en lo universal. El ser en tanto que ser (el *ontos on* de los griegos) permanece incardinado no tanto en ideas filosóficas, sino más bien en los personajes de su obra dramática. Se trata, en suma, de restituir a la experiencia personal su peso ontológico.

Gabriel Marcel, a propósito del título que puso a la Conferencia pronunciada en 1933 «aproximaciones concretas al misterio ontológico», afirmó que estaba seguro de las críticas y «escándalos» que iba a levantar entre los mismos filósofos. Pero a renglón seguido añadió que, a pesar de todo, tal título le parecía insustituible (PA, 22). Lo mismo podemos decir nosotros ahora de toda su obra: es desconcertante y «escandalosa», pero del todo original y necesaria. Si queremos conocerla auténticamente tenemos que hacer la experiencia de vivir las experiencias valiosas que este «filósofo-dramaturgo» vivió. Tener-que-hacer significa poner en juego nuestra capacidad creadora para penetrar en ellas, re-crearlas en su génesis, participar, comprometernos con ellas. Si no cumplimos la condición (el método), entonces no entramos en el campo de juego de la existencia humana, estamos «en plan de espectáculo», en «fuera de juego». Y lo que es más grave aún, podemos llegar a contemplarnos espectacularmente a nosotros mismos: «yo puedo llegar a ser espectador de mí mismo» (RI, 184).

De ahí que toda la filosofía marceliana en su conjunto sea una filosofía *práctica*. Cuando habla de *hacer* experiencias de amor, fidelidad y esperanza, está hablando de transformar al hombre. Cuando denuncia el espíritu de abstracción de los «sistemas», de los «objetivismos», en general de todos los «ismos», de alguna manera podría hacer suyas aquellas palabras de Marx: «hasta ahora los filósofos no han hecho más que escribir la historia del mundo, ahora es preciso transformale»<sup>8</sup>. Efectivamente, una filosofía que no incida en la propia vida de las personas no vale mucho. En Marcel la palabra «participación»<sup>9</sup> está cargada de sentido *práctico*. «La filosofía antigua (es), filosofía esencialmente espectacular» (EA1, 26) había escrito en 1929. De ahí arranca la revolución metodológica que va a llevar a cabo en los mismos comienzos filosóficos del siglo XX: hace de la filosofía, mediante el concepto de participación, bandera de compromiso con las realidades más valiosas y que más le interesan conocer al hombre.

Por esta vía de la participación el método existencial marceliano nos lleva a una original manera de entender la teoría del conocimiento, sobre todo por lo que tiene de carácter experimental y, a la vez, de acercamiento a las realidades con más tradición filosófica a lo largo de su milenaria historia: las realidades trascendentes. Ya no se trata de un conocimiento abstracto y «des-encarnado» a la manera del idealismo trascendental, sino de un conocimiento de las realidades trascendentales por vía de experiencias vividas en su singularidad concreta. Para ello Marcel ha tenido que «inventar» una nueva *metodología filosófica* distinta a las conocidas, adaptada a este tipo de realidades que casi siempre se las consideró como «irracionales», y sin embargo autores como Merleau-Ponty no dudaron en afirmar de ellas que «la tarea de nuestro siglo consiste en explorar lo irracional e integrarlo en una razón entendida de forma más comprensiva»<sup>10</sup>.

Justamente esta es la tarea metodológica que Gabriel Marcel nos ha inspirado: ampliar el concepto de razón y el concepto de experiencia a base de

<sup>8</sup> (Tesis 11 sobre Feuerbach).

<sup>9</sup> No olvidemos que el término «participación» es de los primeros conceptos filosóficos que estudió. Concretamente dedica a este tema uno de sus Manuscritos inéditos (el XVIII) titulado «Théorie de la Participation», escrito entre los años 1913 y 1914 (Ver FP, 93-114).

<sup>10</sup> *Sens et non sens*. Nagel. Paris, 1948, p. 125).

otras categorías y esquemas mentales más abiertos a lo más humano, a la realidad concreta de cada una de las personas. En definitiva, ampliar el lenguaje filosófico.

Gabriel Marcel descubre que los conceptos, categorías y esquemas filosóficos que movilizan los «sistemas» (racionalismos, empirismos, idealismos, positivismos, etc.), en nuestro siglo ya no son suficientes para explicar la realidad de las experiencias más humanas (fidelidad, esperanza, amor) por la precariedad de su método y lo reduccionista de su explicación etiquetándolas, sin más, de experiencias «irracionales».

Sin embargo, desde la óptica marceliana, hay otros niveles de verdad y de sentido que suscitan formas de comunicación interpersonal, donde se complican las personas, y que se dirigen a esa dimensión de profundidad que hay en el hombre. En otras palabras: el lenguaje de las «experiencias metafísicas» es un lenguaje más significativo.

Por eso la primera tentativa marceliana debía consistir en renovar el lenguaje. Y para ello intentó desmontar las categorías y esquemas del conocimiento tradicionales: «dentro-fuera» (EA1, 185), «exterior-interior» (ME, 211), «próximo-lejano» (ME, 176), «uno-múltiple» (PA, 27),... para encontrar otros más flexibles y humanos que abrieran la posibilidad de una concepción genuinamente existencial de lo trascendente para el hombre: «misterio-problema» (EA1, ME, etc.), «ser-tener» (EA1, EA2, ME, etc.), «distancia-presencia» (EA1, 194), «distancia-encuentro» (ME, 194), «lleno-vacío» (PA, 27), etc.<sup>11</sup>.

Es decir, el conocimiento del ser es el conocimiento de una presencia que no puede ser pensada sino como persona. Por eso las categorías filosóficas que Marcel proclama no son rígidas sino flexibles: interpelación, llamada, disponibilidad, misterio, gracia, don, relación de amor, presencia... La experiencia del Ser se sitúa por encima de las pruebas conceptuales, que se sirven de un lenguaje objetivista, causalista, propio del mundo del haber, de lo problemático, de lo caracterizable.

¿Puede criticarse que Gabriel Marcel, cuando se sirve de estas categorías más flexibles, categorías de misterio y no de problema, está propugnando un retorno a lo preintelectual? Creemos, sinceramente, que Marcel pretende superar —no destruir— el mundo racional, abriendo un campo de realización más elevado. La filosofía que preconiza es la de una libertad que siente la llamada, —y se abre—, de otra libertad. Libertad: aquí está la clave hermenéutica para interpretar a Marcel.

«Salvar a un ser no es ponerlo a cubierto. No hay guardamuebles para los hombres», declara Tía Lena en *Le signe de la croix* (VR, 207). Salvar a los otros y salvarse a sí mismo es morir a todo lo que es caduco y perecedero, comenzando por nuestro apego al haber-posesión. Aceptar la inseguridad, la incertidumbre y la muerte, a fin de que los otros vivan, es el «paso» definitivo hacia la esperanza. Aceptar la inseguridad absoluta es otorgar crédito; es recurrir a lo trascendente, negándose, de una manera estricta, a todo cálculo, a toda contabilidad (Moeller, 1964: 334-335).

De manera que lo que se rechaza no es la razón, sino el abuso de la razón.

<sup>11</sup> «A condición de que se la tome en su acepción metafísica y no física, la distinción de lo lleno y de lo vacío me parece más acertada que la de lo uno y lo múltiple» (PA, 27). «Esta distinción entre lo exterior y lo interior, estas categorías de fuera y dentro, quedan abolidas desde el momento en que la fe aparece» (EA2, 53), etc...

Hay que superar este falso dilema («racional-irracional») de una vez por todas. Una vez *demostrada* la vía de acceso al *ser* por *experiencias* concretas y comprometidas, se impone afirmar a la vez la validez de las otras vías. En este punto, quizás, autores como Gilson, Collins, o Maritain, no entendieron bien a Marcel. La filosofía de Gabriel Marcel no pasa de ser un «misticismo especulativo» para Gilson, o tan sólo «una metafísica no genuina» en palabras de Maritain, o un «drama prefilosófico» según Collins. ¿Pero acaso no es posible hablar de una filosofía como *expresión conceptual de la experiencia*? Para Marcel resulta claro que la razón es experiencia comprendida y explicada, y la experiencia es razón implícita. Es decir, todo campo de experiencia implica una estructura racional que el pensamiento explicita o puede explicitar.

Evidentemente el conocimiento de estas experiencias se da a un nivel superior a los objetos, es decir, en el nivel epistemológico de *la trascendencia*, de *la persona*. Persona que nunca puede ser reducida a la condición de objeto-de-conocimiento, sino que más bien el acceso a su ser singular sólo es posible trascendiendo los datos sensibles de su corporeidad a través de experiencias prácticas. Quizás lo que más patentemente claro ha quedado de la *metodología* marceliana haya sido esta distinción de los dos niveles básicos de conocimiento en las relaciones humanas: nivel de cosas y nivel de personas, lo objetivo y lo supraobjetivo, el tener y el ser, el problema y el misterio. En verdad que podemos concluir con Marcel que las experiencias privilegiadas donde se realiza una manifestación más plena de lo real son las experiencias de tipo personal. En ellas nos encontramos instalados en un nivel superior de conocimiento. Instalados en el nivel de las relaciones interpersonales, donde se da una auténtica dialéctica entre el «conocimiento y el amor» (Bagot, 1958: 134).



La cuestión metafísica es algo que siempre estuvo presente en el espíritu más filosófico de Marcel. Sin embargo, al final de su vida, reconoció que no sabía con exactitud en qué medida podía usar el término «ontología» (M-B, 63). De él se ha servido en muchos textos y ocasiones, pero en su ánimo la ontología fue siempre una reflexión sobre las aproximaciones al y del ser. En cualquier caso, lo que queda claro es que la ontología excluyó la idea de un apresamiento del ser, como si fuera algo material, o ni siquiera en el plano intelectual se trataría de algo plenamente entendido o conocido. En el fondo, cuando hablamos del ser, se trata de hacer una reflexión sobre aquello a que nos referimos con esta palabra. Aquí está la profundidad de lo ontológico, el misterio del ser que a Marcel le sobrecoge y embarga<sup>12</sup>. Pero queda bien claro que esto no significa en él que el ser no pueda ser conocido. En este dominio, ni siquiera la expresión «estar-en-presencia-de...» es válida. Es demasiado espacial. En rigor, estamos-en-presencia del objeto. Esta expresión es absolutamente incomprensible con el «misterio del ser».

La expresión «misterio del ser», en efecto, aunque muy difícil y ambigua

<sup>12</sup> «Mais, apres tout, qu'est-ce que je veux dire quand je dis l'être...» (M-B, 63).

de comprender, le parece a Marcel insustituible. En la línea de su pensamiento no se puede prescindir de esta expresión. Es decir, que la oposición «en mí, fuera de mí» debe ser absolutamente trascendida, y si decimos «estar en presencia de» volvemos a caer en esa oposición (M-B, 64).

Para Marcel la palabra *trascendencia* es una palabra gastada, abusada. En general, se piensa en ella con categorías demasiado espaciales, cosa que le parece absurda. Para captarla en toda su significación Marcel apela a la necesidad de adquirir previamente algo que él denomina «la imaginación filosófica» (*l'imagination philosophique*). Leyó un libro de Minkowski que le impresionó mucho, *Vers une cosmologie*, donde su autor mostraba la necesidad que tenemos los hombres de recurrir a las categorías espaciales. De lo cual está seguro Marcel también. Pero es necesario hacer un esfuerzo vigoroso para tratar de determinar a qué categoría corresponde eso que llamamos trascendencia. Y aquí es donde interviene, antes que nada, la noción de un cierto irreductible. Lo trascendente es lo irreductible, lo que no se deja absorber o reabsorber en el hombre. «Lo trascendente como metaproblemático»<sup>13</sup>.

Su investigación filosófica más genuina es esencialmente, según la acertada expresión de Prini, una «metodología de lo inverificable», una *metodología de lo trascendente*, una exploración de aquello que, en lo personal, escapa al conocimiento espectacular en el sentido de comprometido. Pero lo original de esta metafísica reside en su *método de purificación*, que él llama *participación*, y que permite acceder a formas superiores de conocimiento.

Su filosofía concreta se basa en una metafísica de la *participación* en el ser. Esta participación se da en varios niveles, en varios ámbitos-de-realidad, pero en cada uno de ellos comparte la nota común de no objetivable. Es imposible aislarnos como participantes de aquello en que participamos, ya que en cada nivel es la participación la que nos constituye como sujetos humanos. La misma realidad pide nuestra participación. Nuestro ser actual coexiste con un mundo en el que está encarnado y con una comunión espiritual fuera de la cual es una mera abstracción. No puede el hombre separar el yo actual de esta existencia participada. El tema filosófico central de Gabriel Marcel es: ¿cómo es posible el conocimiento en la esfera del misterio? ¿de dónde viene el misterio cuya percepción constituye la primera forma y la condición necesaria del espíritu metafísico? porque misterio es todo aquello que en la realidad ofrece un carácter profundo y plenificante. La razón que da Marcel es que el ser revela una *presencia*: hay en él algo que aparece como subjetividad. Metodológicamente no puede ser más claro: «en la esfera de lo problemático la distinción entre lo de dentro y lo de fuera es importante, pero desaparece apenas entramos en el misterio» (EA1, 184; JM, 194). Por eso toda reducción a la esfera objetivable de lo problemático hace desvanecerse el misterio. El ser personal se nos hace presente en relaciones inobjetivables y que envuelven siempre al misterio. Yo soy quien me interrogo a mí sobre el ser. Por eso el amor, la fidelidad y la esperanza, nos revelan el ser: nuestro ser.

Bajo todo su pensamiento se halla en Marcel la convicción de la presen-

<sup>13</sup> Este fue el título de la conferencia que pronunció en el Congreso internacional de Filosofía en París, el año 1937. En otras ocasiones dirá: «Lo metaproblemático es lo trascendente» (RI, 163),... «es una participación que fundamenta mi realidad de sujeto» (RI, 71), etc...

cia del ser. Las mismas fórmulas «exigencia ontológica», «exigencia de trascendencia», son un modo de expresar su convicción básica de la presencia del ser. El conocimiento metafísico sólo es posible en la medida en que el hombre hace una demanda absoluta a la *experiencia* y la filosofía es el medio por el que el pensamiento descubre la presencia de esta exigencia ontológica. El peligro que encierra toda especulación puramente impersonal y sistemática es que convierte al ser en un objeto y pierde el sentido de presencia sobre el que descansa la misma posibilidad de la metafísica. Por eso la necesidad de superar el registro de la posesión, del tener, el afán de traducir lo real a un modo de conocimiento «espectacular», comprometido, aséptico. Para Marcel, la actitud comprometida será el santo y seña inequívoco de la inautenticidad filosófica y humana. Por la misma razón, su objetivo filosófico será elevar a la categoría de metafísicas las experiencias más profundas que realiza el hombre en el amor, la fidelidad, la esperanza...

Recordemos aquí el magnífico ejemplo de *El Misterio del ser*, donde Marcel analiza la diferencia de tono espiritual que separa al «objeto» de la «presencia» (ME, 159) a propósito de la experiencia de comunión entre dos seres. Se trata del caso de alguien que siente con mucha intensidad que otra persona está con él en la misma habitación, muy cerca, a quien ve, oye, toca... pero que, sin embargo, no está presente. Está infinitamente más lejos que un ser amado a miles de kilómetros o que, inclusive, ya no pertenece a este mundo. No es el caso de que no pueda comunicar con él, ni que sea sordo, ni ciego, ni imbécil... «Sin embargo, falta el elemento esencial. Podría decirse que es una comunicación sin comunicación, y que por eso es una comunicación irreal. El otro oye mis palabras, pero no me oye a mí mismo... La verdad es que el objeto está ligado a un conjunto de técnicas enseñables y por consecuencia transmisibles. Justamente, no ocurre lo mismo cuando se trata de la presencia» (ME, 159-160).

Este es el caso de dos personas que pueden estar viviendo juntas como dos objetos toda la vida. Así no se encontrarán nunca, porque la presencia del encuentro sólo acontece entre personas en comunión no entre objetos.

Cuando se produce un verdadero encuentro, nuestra experiencia del ser de la otra persona se puede comparar con la luminosidad de una idea creadora. La idea creadora no es precisamente un objeto de conocimiento, sino una presencia que actúa como un modelo inaccesible por el que todo pensamiento que no corresponde a su encarnación no parece definitivo. Se convierte así en el principio dinámico que impulsa todo el proceso de la reflexión filosófica. Pero esa reflexión se hace solo libremente: podemos negarnos a responder a la llamada del ser. Lo metraproblemático se afirma indudablemente —dice Marcel—, pero se afirma libremente. La reflexión metafísica es así un testimonio creador en respuesta a una llamada, un acto que nos crea en el orden del pensamiento como sujeto auténtico estableciéndonos en una dimensión de trascendencia. Y por hallarnos envueltos enteramente en la cuestión metafísica esta reflexión no es obra de una mente impersonal, sino de un yo concreto que hace esa experiencia. En definitiva, no se puede explicar el significado del ser por una abstracción orientada a la generalidad, sino por un descenso hasta la singularidad de la propia experiencia que, partiendo de nuestro cuerpo que brota en la experiencia con los otros (intersubjetividad), podemos ascender hasta hacer la experiencia de la trascendencia.



Saltar. Trascender. Dar el salto hacia niveles superiores de realidad es una *exigencia metódica* que se desprende de toda la obra de Marcel. Es, si se nos permite la afirmación, una necesidad para cualquier hombre. «El salto —dice Jaspers— me libra de las cadenas del pensamiento determinado, no porque renuncie a éste, sino porque lo lleva hasta su extremo» (Jaspers, 1984: 40).

Pero no sólo lo dice la filosofía. Desde el punto de vista médico, estudios recientes están afirmando que el hiato que rodea la vida montada sobre un esquema biológico de necesidad-satisfacción se halla determinado por la presencia en el hombre de un algo que *apetece siempre más*. La necesidad de *trascender* es tan inherente y constitutiva de la personalidad humana como el instinto sexual o el instinto de conservación. Si nuestro cuerpo nos aparece físicamente limitado, no lo está en su proyección. El cuerpo humano está obligado en el despliegue de su existencia a trascender. Y esta trascendencia es afirmación de la existencia. Incluso antes de estar formada la personalidad, como en los niños, ya está trascendiendo. Y no digamos en los poetas, los artistas, los creadores... en ellos se expresa de mil formas distintas la sed de trascender la personalidad.

De esta manera, la lección que se desprende del proceso intelectual que vivió Marcel lleno de dificultades es particularmente sobrecogedora, porque nos pone ante los ojos el poder de lo trascendente, del «misterio» que a él mismo le dirigió en su destino filosófico y vital. Nos viene ahora a la memoria el epílogo que escribió el año 1961 a su obra *Fragmentos filosóficos* (véase FP), una recopilación de las notas inéditas de los años 1909-1914, que corresponden concretamente a los Manuscritos IX, XII, XIV, y XVIII. Cuando Nauwelaerts, su editor, le dio a corregir las pruebas de estos textos Marcel los leyó, 50 años después de escritos, y su primera reacción fue de no querer publicarlos por la insuficiencia e incluso la contradicción que encontró en ellos. Sin embargo, una visita que hizo por aquellos días a un buen amigo suyo, el matemático Marcel Legant, le hizo cambiar de actitud por traerle a la memoria la profunda conmoción espiritual que años atrás le había producido su primer encuentro con este hombre, «uno de los testigos de Dios<sup>14</sup>, más auténticos que me ha sido dado conocer en el curso de mi vida» (FP, 115). El caso es que al experimentar encarnada en este hombre extraordinario la presencia de Dios<sup>14</sup>, Marcel había recibido una «soprendente confirmación de la seguridad existencial en torno a la cual gravitan estos escritos» (FP, 115). En muchas ocasiones dijo que él siempre creyó más en la fe de los demás que en la suya propia. En aquellos primeros escritos había hablado, cuando todavía no era católico, del carácter irrecusable que tiene la fe allí donde es perfectamente auténtica. «En esto reside, a mi parecer, la paradoja que confiere a estos textos un cierto interés y que permite considerarlos como existenciales *avant la lettre*, aunque la palabra no figura todavía en ningún lugar de estos ensayos: Si se me interroga —agrega— acerca de las circunstancias en que se me impuso esta seguridad, muy misteriosa al fin y al cabo, creo poder afirmar que es a través de la *música*, y especialmente de las cantatas y Pasiones de Bach, como se ha comunicado a la par a mi corazón y a mi espíritu, sin que haya sentido yo entonces en modo alguno la necesidad de interrogarme acerca del modo como se realizaba esta meditación. Mi atención era entonces como arrastrada por la realidad cuyo testimonio me era

<sup>14</sup> Recordemos que, para Marcel, Dios es el «Tu absoluto».

así ofrecido» (FP, 116). Y concluye con estas palabras que expresan una intuición metodológica esencial: «Aquí resalta de nuevo el carácter inevitablemente espiral de la marcha intelectual que es una de las constantes de mi espíritu» (FP, 116).

La experiencia de estas realidades no objetivables es, en resumen, el itinerario filosófico, el método trascendente, seguido por Marcel en el camino hacia la aproximación al misterio del ser. Su pensamiento existencial es más bien una tendencia o, si quiere, un espíritu investigador por vía de experiencias concretas, que resulta extramadadamente fecundo para comprender las realidades más valiosas, las realidades trascendentes. Esta filosofía consiste en volver a lo concreto, en describir las propias vivencias personales. Por eso Marcel expresa su pensamiento existencial más bien en diarios y en obras de teatro que en obras sistemáticas. Se sirve de la forma dramática para mostrar las situaciones en que el hombre capta, de manera intuitiva, el ser de su existencia limitada, encarnada y participada con los demás. Su ambición metafísica sólo puede ser *in concreto*. Sin embargo, la paradoja de esta limitación es precisamente que lo concreto nos conduce al umbral de esa metafísica del ser cuya orientación más cierta es introducirnos en el «misterio del ser», invitándonos siempre a trascender la mera objetividad de las cosas para abrirnos a esa intimidad en que la razón y el corazón del hombre descubren la trascendencia.

Si tuviéramos que sintetizar su filosofía habríamos de afirmar que de ella se desprende claramente una analogía entre la naturaleza metafísica de la vida y la condición humana. También queda claro que la idea de un mundo supra-sensible recorre todo su pensamiento: «la pensée d'un monde supra-sensible domine en un certain sens tout mon développement spirituel» (RA, 294). Pero ese mundo Marcel no se lo figura como un universo de arquetipos prefabricados, de moldes abstractos. No tiene nada que ver con la óptica tradicional del conocimiento. Más bien se trata de una realidad presentida y vivida en el sentido de proyectada en el espacio, donde la música le facilitó enormemente su comprensión.

Algo parecido acontece con el teatro tal y como él lo concibió y escribió, es decir, «mucho menos como un espectáculo que como un modo de expresión privilegiado» (RA, 296). Su predilección por el diálogo evoca ciertamente ese mundo supra-sensible, donde la comunicación de los seres es transparente.

Filosofía, música y teatro se convierten, pues, en un mismo método exponentes privilegiados de lo trascendente: «Il est évident que la musique m'affraie un exemple irrécusable du type d'unité supra-rationnelle que le drame avait à mes yeux pour fonction essentielle de poser et de promouvoir» (RA, 297). Y todo ello descubierto gracias al esfuerzo del trabajo de «espeleología mental» como él gustaba definir su mejor actividad filosófica.

Invocar a un ser es más que pensar en él, es algo más que una idea que entra en juego. Es decir, necesariamente esta invocación tiene un fundamento ontológico. Aquí se afirma la alta estima de Marcel por el teatro como el lugar de encarnación de la filosofía. En los personajes de sus obras dramáticas sus ideas filosóficas toman cuerpo, cobran auténtica realidad porque se desarrollan con la libertad que caracteriza a todo lo viviente. Este es su método filosófico «insólito y desconcertante» para acercarse a las cuestiones metafísicas, según sus propias palabras: «sigo persuadido que es en el dra-

ma y a través del drama, donde el pensamiento metafísico se entiende a sí mismo y se define en concreto» (PA, 50).

La primera obligación del filósofo, por tanto, es mantenerse en contacto permanente con lo concreto. Pretender encerrar el universo en una serie de fórmulas sistemáticas además de utópico es absurdo, porque la realidad no es clara ni simple, sino profunda y misteriosa. Tal es lo que acontece, por ejemplo, cuando se pretende estudiar al hombre bajo el prisma de cualquier sistema abstracto. Sin embargo, el hombre que preocupa a Marcel no es el hombre-especie, universal, animal racional, objetivo y abstracto, sino el hombre singular y real-concreto, envuelto en sus preocupaciones cotidianas humanas y espirituales, infinitamente grande<sup>15</sup> y, a la vez, miserable, de cuyas aspiraciones y extravíos se siente solidario el hombre de cada época histórica. Esto nos explica la repugnancia marceliana a pensar en categorías conceptuales y razonamientos deductivos. Pero quedó claro que Marcel no se opone a la abstracción de la ciencia, se opone a la abstracción de un conocimiento objetivo que despersonaliza al hombre. Así no se pueden conocer los seres humanos, porque la abstracción conoce sin sentir la presencia del otro, sin «*e prouver*».

Con agudeza constató que la falta de sentido de la vida es correlativa a la falta de sentido metafísico en el hombre actual, que dimana de considerar al mundo como espectáculo, como algo que le viene ya dado sin que le apele comprometidamente. Sin embargo, con la realidad hay que establecer un compromiso personal: «mientras sigamos considerando el mundo como un espectáculo, necesariamente ha de seguir resultándonos metafísicamente ininteligible; y esto porque la relación misma que establece entonces entre él y nosotros es intrínsecamente absurda» (EA1, 24). *Absurda*. Justamente esta actitud espectacular e incomprometida ante las realidades misteriosas conduce al hombre al mundo del absurdo, al mundo del sin-sentido existencia. Es lo que acontece, por ejemplo, en el existencialismo cerrado de J.P. Sartre (el «discípulo degenerado de Nietzsche» (DS, 68), le llamó Marcel), que rebaja al hombre de su condición a niveles de superficialidad en los cuales se «problematiza» el misterio y pierde el sentido de la existencia. De esta forma Sartre y Marcel, partiendo ambos del mismo hecho existencial llegan, sin embargo, a soluciones radicalmente opuestas. Sartre eligió el absurdo: el amor lo entendió «a puerta cerrada», la mirada «espía y roba la intimidad» hasta convertirse en el «infierno son los otros»... Marcel eligió la fidelidad, la esperanza, el amor, como ámbitos creadores de la personalidad, precisamente en relaciones abiertas de intersubjetividad.

Ahora bien, si la crisis del hombre contemporáneo ha sido provocada por la ausencia de la realidad metafísica (HC, 32), la solución sólo puede provenir de un retorno al cultivo de las experiencias metafísicas auténticas que ponen al ser humano en su verdadero ser. La filosofía dando sentido a la vida. La gran tarea del hombre actual debe consistir en recobrar el sentido de lo profundo y del misterio. Este ha sido el intento de Gabriel Marcel a lo largo de su vida, sobre todo a través de sus diarios.

Ya desde el primer «Diario Metafísico», en efecto, aparece la descripción de su lucha librada contra la tendencia de los filósofos a tratar las grandes cuestiones de la vida como meros problemas, cuya solución dejaba intacta

<sup>15</sup> («L'homme dépasse infiniment l'homme», dice Pascal).

la marcha de su propia existencia. El concepto de «misterio» se apoderó ya de él en esta obra para orientar en adelante su pensamiento. A partir de ahí subrayó la necesidad de superar el registro de la posesión, del tener, del egoísmo, y el afán de traducir lo real a un mundo de conocimiento «espectacular», incomprometido, aséptico..., sintentizado en su lema: «Je ne suis pas au spectacle».

A lo largo de sus reflexiones metafísicas en el *Diario* Marcel apela de continuo a la investigación metafísica sobre el ser: incluye por necesidad «la exigencia ontológica», la nostalgia de ser. El indubitable existencial, el yo existo, lleva consigo la referencia intrínseca al ser, porque ya el existir es un modo de ser. Hay una indudable necesidad ontológica en el dinamismo de nuestro existir y nuestro pensamiento. Podemos así decir que la filosofía existencial concreta es una filosofía de la experiencia, que trascendiendo lo fenomenológico se sumerge en su raíz ontológica. «El ser bloquea al yo», es una llamada al yo desde dentro del yo mismo. «Estamos comprometidos en el ser, no depende de nosotros salir de él; más simplemente, *somos*». (EA1, 44).

Efectivamente, la forma del *Diario*, se convirtió para Marcel en el mejor método para expresar lo trascendente. «Únicamente un diario llevado día tras día podría darme la idea exacta de lo que es y lo que ha sido mi vida....» (ME, 126). El *Diario* no es un sistema. Más aún, es la repulsa expresa de todo sistema. Ya lo advirtieron prácticamente todos los comentaristas marcelianos. Paul Ricoeur, por ejemplo, señaló que la repulsa de lo sistemático fue su manera de pensar y escribir, donde sólo cabía una forma de expresión: «un *Diario* filosófico cuyos fragmentos fechados expresan el estado de alerta, de admiración, de búsqueda de un pensamiento vivo al que un orden demasiado sistemático no haría más que alterar» (1947: 49-50). También Pietro Prini hizo esta aguda observación: «la forma de diario es la expresión del verdadero pensamiento» (1984: 97). Pero mejor todavía son sus propias palabras: «el *Diario* metafísico que entrego hoy al público no estaba destinado primitivamente en mi pensamiento a ser editado jamás. A mis ojos, no constituía más que una especie de preparación para una obra dogmática en la cual iba a exponer, encadenándolas con la mayor rigurosidad posible, las tesis esenciales que mi reflexión personal me hubiera llevado a suscribir. Sólo que, a medida que mis investigaciones proseguían, cada vez me daba más clara cuenta no sólo de la repugnancia que de por sí me inspiraba todo procedimiento de exposición dogmática, sino también del carácter hipotético, aventurado, de gran número de temas en torno a los cuales gravitaba mi atención. En tales condiciones ¿no era más prudente y hasta más leal renunciar —provisionalmente al menos— a vaciar en un molde sistemático —que no parecía convenirles— aquellos pensamientos que yo me reconocía incapaz de ordenar según los ritmos tradicionales de la arquitectónica especulativa? ¿No era preferible incitar al lector a rehacer conmigo el mismo camino que yo había recorrido, por muy sinuoso y pedregoso que fuera, y así, asociando a este compañero de ruta a mis vacilaciones, a mis incertidumbres, correr el riesgo de hallar en él un apoyo y acaso un guía?» (JM, 7).

En general, este repudiar los métodos tradicionales y los *sistemas* se presenta como una constante de la filosofía contemporánea. En este sentido Marcel se adelanta a su tiempo. Hay algo absurdo en la pretensión de querer encasillar el universo en un conjunto de fórmulas más o menos rigurosamente encadenadas (RI, 75). Pero quizás no es que sea absurdo, puesto que consti-

tuye una pretensión universal de todo hombre, sino que sencillamente es imposible. El sujeto trascendental kantiano aparece negado por Marcel en todas partes. Aquel espíritu que caracteriza a todo el racionalismo de inspiración matemática, no es, para los hombres contemporáneos, más que una palabra huera o poco menos.

Quien posee un sistema lo recorre en toda su extensión, se instala cómodamente en él, se convierte en su propietario. Pero el no sistema, lejos de ser para Marcel una simple negación, es el «hermoso riesgo» de toda filosofía. es un asociarse, un comunicarse con un ocasional compañero. Si el pensamiento en forma de Diario debe ser temporal, aun a riesgo de parecer demasiado «al día» donde ciertos temas desaparecen para no volver, es que sólo tiene sentido cuando es el de «un ser en situación» (expresión que no aparece aún en el Diario, pero en realidad siempre presente allí). No se trata del pensar de un ser cualquiera (el «se», el «uno», el «on» francés) sino del pensar de fulano y mengano, que piensan partiendo de una situación concreta, la suya propia; lo cual no impide a este pensamiento ser valedero para otras personas. Para Marcel el pensamiento es una reflexión que puede brotar de tal encuentro o de cual conversación, hasta del más modesto incidente del vivir cotidiano, y que, sin embargo, no desmerece en nada por el humilde contexto en que se encuentre.

En cierto modo, las repulsas de los Diarios metafísicos todas, sus negaciones, sus dudas, sus oscilaciones se encaminan hacia una unidad profunda: la interrogación, el problematismo —hecho filosófico por excelencia y común a toda filosofía— y, lo típicamente marceliano, el no querer llegar a ninguna afirmación dogmática. Lo más asombroso, cuando se intenta examinar retrospectivamente sus diarios, es que el terreno sondeado siempre es el mismo; no ha variado en absoluto. Lo que ha variado es la profundidad de la perforación (RI, 24); el pensamiento ha ido ganado en sentido vertical, porque horizontalmente no necesitaba extenderse. En el plano de la reflexión Marcel no se ha dispersado. Conviene no olvidar esta extraordinaria fidelidad a un modo de pensar originario.

Pero aunque este pensamiento suyo pretendidamente no es un «sistema», el conjunto de sus ideas constituye un todo coherente que se inserta dentro del pensamiento existencial. Ha partido de la experiencia de la existencia humana, como una experiencia prerracional y anterior a la dicotomía sujeto-objeto, para descubrir las implicaciones metafísicas de tales experiencias vividas, es decir, la apertura al ser y de ahí a la Transcendencia. Pero el proceso no acaba aquí. Ahora es preciso, de nuevo, volver a la experiencia: vivir, participar, comprometerse, amar, ser fiel, esperar...

La contribución esencial de Gabriel Marcel radica, por tanto, en el descubrimiento del misterio y de lo trascendente conocido en plenitud dentro de la actualización práctica de la respuesta de *amor, fidelidad y esperanza*. Así, uno de sus pensamientos relevantes es la idea de la fundamentación del ser por la relación personal con el tú. Ciertamente podemos calificar su filosofía como filosofía de la segunda persona. El presupuesto del *amor*<sup>16</sup> es

<sup>16</sup> Nada sin amor. El que ama se propone conocer la realidad, aunque se equivoque amando mal. Pero no amar es la nada, es quizá el *tener*, «simple acumulación no estructurada de absolutos dispersos» como lo define Miguel Coboleda (*La arquitectura de la realidad*. Univ. de Salamanca. Salamanca 1986: 106).

la realidad central del tú, que nos ha salido con Marcel al encuentro en su pensar dialógico. El amor humano se vuelve patente en la experiencia de las situaciones-límite, como quiere Jaspers, y en el peligro de volverse infiel a sí mismo: «lo que amo quiero que sea. Y lo que verdaderamente es, no puedo divisarlo sin amarlo»<sup>17</sup>.

Lo mismo sucede con la fidelidad. La flor del primer amor, decía Kierkegaard<sup>18</sup>, languidece si no acepta la prueba de la fidelidad (de la repetición) en la institución del matrimonio, que luego de haberle confundido le restituye su riqueza. Ser fiel. La aventura de la persona es una aventura continuada desde el nacimiento hasta la muerte. Así, la amistad y el amor, sólo son perfectos en la continuidad, en un continuo resurgir. Por eso la fidelidad personal es una fidelidad creadora.

El amor, como la fidelidad y la esperanza, requieren, pues, la exigencia de trascendencia. Y aquello que posibilita el trascender hacia la trascendencia es el «lenguaje de las cosas, que la trascendencia convierte en cifras o símbolos» (Jaspers, 1984: 28). Es decir, que necesita de un salto en el vacío, confiadamente, que brota de la experiencia de la libertad interior. En realidad se trata de un acto de fe, y la fe no sale originalmente de los límites de la experiencia del mundo, sino de la libertad del hombre.

Ser personal-concreto, singularizarse, he aquí una sinonimia bien establecida en el lenguaje. Se dice también de una personalidad bien definida que es original. Por definición, *la persona es lo que no se repite* (el amor).

Pero además de única, la persona es un ser en camino hacia (*homo viator*), es decir, es un ser esperanzado. Según Pierre Mesnard *Homo Viator* es probablemente la obra más directa y profunda de Gabriel Marcel (1946: 137). La trama más profunda de esta obra podemos expresarla en la idea de que el hombre no puede pensarse a sí mismo ni puede instaurar alrededor de sí mismo un orden auténticamente humano, si no sabe guardar «una conciencia de su condición intinerante». La esperanza es la facultad humana de utilizar aquello que precisamente debería conducirnos a la desesperación, como una fuerza de voluntad que nos empuja a no capitular ante los obstáculos y las pruebas aceptándolas y haciéndolas interiores (familiarizándolas) con nosotros mismos.

Y aquí de nuevo aparece la demostración directa de algo trascendente. Por eso puede hablar Marcel de *Métaphysique de l'esperance*. La idea de esperanza le conduce metafísicamente a una especie de prueba de lo trascendente. Esperamos en alguien, en ciertas cosas, incluso en la vida y en la totalidad de las cosas y acontecimientos. Y esta idea de solidaridad, de complicidad universal hacia la marcha del ideal, implica que uno participa con todos los demás seres en una universalidad, la creación, que confiere a cada actor una dignidad metafísica y moral donde el amor estaría en el término de esa ascensión.

La metafísica de la esperanza es tanto más difícil de aclarar cuanto que jamás sabemos, antes de que llegue una prueba, cómo la recibiremos. Quizá la elección sea tan dura que nos deje sin fuerzas para hacerle frente. Es evidente que si la tentación de desesperar nos invade por entero, ya no queda sitio para la esperanza. Según Marcel, la esperanza será aquel acto por el

<sup>17</sup> (Jaspers, 1984: 52).

<sup>18</sup> (Véase por ejemplo su obra *Estética del Matrimonio*. Pléyade. Buenos Aires 1972).

cual queda superada y vencida la tentación de desesperar; y hasta es normal que tal victoria no vaya acompañada de una impresión de esfuerzo. «Esta impresión no es compatible con la esperanza pura».

El misterio familiar, ampliamente tratado en *Homo Viator*, nos ofrece el mejor ejemplo de lo que es esta esperanza vivida, porque nos sitúa en el plano de la realidad más concreta. Se trata, en el fondo, de una confianza espontánea en la vida que pueda ser mirada como una llamada y una respuesta. Y precisamente por ella puede el hombre encarnarse (s'enraciner) en el universo y desarrollarse plenamente. Marcel se servirá de este humanismo concreto para expresar sus aspiraciones y sus conclusiones metafísicas.



Las obras de Gabriel Marcel, tanto las filosóficas como las teatrales, no llevan prólogos ni epílogos dando a sus lectores un amplio y abierto margen de interpretación<sup>19</sup>. Este trabajo también se cierra sin conclusiones definitivas. Y no las tiene, primero, porque nos damos cuenta de su carácter incompleto, y segundo, porque aún en eso queremos mantenernos fieles al pensamiento de este filósofo-de-lo-trascendente al que hemos tratado de aproximarnos.

Por mucho que tratemos —dirá Marcel— de acotar la trascendencia del ser no le vamos a entender. Pero si intentamos participar y hacer presente en nuestra vida esa trascendencia, a buen seguro que esa experiencia no sólo nos va a colmar cumplida y abundantemente nuestras expectativas, sino, y más importante aún, nos va a producir una dicha tan íntima que sólo ella bastaría para justificar toda una vida de anhelante búsqueda.

Con este método de *participación* ha profundizado y penetrado más en las virtualidades de esa experiencia existencial, hasta llegar a resultados de signo contrario a los de Sartre. Marcel ha erigido la filosofía de la esperanza frente a las filosofías de la nada. Ha vislumbrado en la esperanza el sentido trascendente de su existencia. Ha hecho una aportación extraordinaria al hombre de hoy, abriéndole nuevos cauces a su razón de vivir. Razones para vivir es todo lo contrario a desesperanza. En castellano tenemos dos palabras distintas para expresar lo que es la esperanza y lo que es simplemente aguardar. André Gide ha dicho que un país como España, donde «a las salas de aguardar las llaman salas de espera», es un país del que se pueden esperar —valga la expresión— grandes acontecimientos. Algo parecido afirma Marcel del coraje de vivir. Afirmar el ser es rebelarse permanentemente contra el espíritu de abstracción y la espectacularidad del no compromiso.

De toda su obra, aluviónica, dispersa y asistemática, pero atractivamente armónica y sugerente, un pensamiento surge con claridad y fuerza: la vincu-

<sup>19</sup> Ciertamente sus obras rezuman metafísica y trascendencia, pero dentro del marco de una filosofía existencial-concreta. Es decir, no al modo clásico: no hablan de esencias, ni sustancias, ni accidentes, ni de idealismos trascendentales, mucho menos de «cosas pensantes», ni de sensaciones, ni impresiones empiristas..., hablan de amor, fidelidad, esperanza..., como ámbitos existenciales donde el hombre, desplegando su propia y concreta personalidad, participa en el ser. Es imposible hablar de experiencias metafísicas si antes no se las tiene, si antes no se las ha vivido concretamente.

lación estrecha entre la plenitud existencial y el desarrollo comprometido del hombre. No se puede reducir la actitud respecto al ser a una cuestión meramente intelectual. El ser engendra compromiso, y el problema que plantea sólo tiene sentido cuando se lo intuye a través de las experiencias más profundas de la vida personal. «Ser —afirma Marcel— es resistir la prueba de la vida» (JM, 183).

Esta resistencia nos da la medida del carácter positivo y eminentemente creador de la noción marceliana de *esperanza*. Vivir en el nivel de realidades profundas y envolventes es moverse en un registro de esperanza, no de posesión. Pero esta actitud comprometida no se puede, ni se deja, imponer: es opción en libertad. Libertad que se adquiere únicamente a través de un *salto*. La meta a la que conduce este salto marca la orientación y da la medida del alcance de los diversos temas existenciales elaborados por Marcel.

Ernst Bloch escribió que en el fondo de toda realidad existe un «hambre» de ser más, el «todavía-no», la insatisfacción de no haber llegado al «todo». Pero para tener esperanza hay que ser metafísicos. El existencialismo sartriano sigue siendo una filosofía de la desesperación. Ante el misterio de la vida y de la muerte no se pregunta nada de nada, en un gesto de animalidad. Sin embargo, cuando un ser humano se enfrenta con el misterio, con la pregunta, y pretende, y lucha, y teme, y espera, y trasciende, entonces se está afirmando como hombre.

La desesperación suma, dice Kierkegaard, es no estar desesperado. El reino de la mediocridad satisfecha es sin duda la forma moderna de la nada, y quizás, como quería Bernanos, de lo demoníaco.

La trascendencia es necesaria porque el hombre no sólo es puro sentido, sensibilidad: el hombre es inteligencia y sentido a la vez, «inteligencia sentiente» como quiere Zubiri. Para comprender cabalmente las experiencias de fidelidad, amor y esperanza, hay que situarse en el punto de vista de «hacer la experiencia». Si uno no se sitúa en el plano del compromiso, de la participación, se queda en el plano del espectáculo.

#### APENDICE

Por el valor del testimonio directo traduzco aquí unas bellas líneas del hijo de Gabriel Marcel, Jean-Marie, y de su esposa Anne de Marcel, que tuvieron a bien escribirme con ocasión de una biografía que publiqué en mi Tesis doctoral *Metodología de lo Trascendente en Gabriel Marcel* (1988). Univ. Complutense, Madrid, pp. 23-28.

«A modo de prólogo:

Nos llena de alegría la ocasión de poder expresar aquí el sentimiento de estima que profesamos por esta obra de José Luis Cañas. Gabriel Marcel, quien siempre guardó un particular afecto por España, habría admirado, como nosotros, esta gran cantidad de datos, investigaciones, documentos, consulta de libros, artículos y escritos de cualquier origen y extensión, que abarcan un amplio período de tiempo. Al no ser filósofos, no nos permitimos juzgar el valor filosófico del libro, pero al leer la parte biográfica, hemos podido constatar la exactitud de los hechos y la rectitud de los juicios. Incluso hemos aprendido pequeños detalles que ignorábamos o que habíamos olvi-



dado. Nos causa un gran placer pensar que tantos y buenos críticos y ensayistas han sabido plasmar (en sus escritos) todo lo que, en esencia, es necesario saber sobre Gabriel Marcel. La obra no tiene necesidad de biografía, sin embargo es conveniente conocer ciertos aspectos de su vida sobre todo si, a través de su obra, uno ha empezado a apreciarle y a amarle.

Es importante recordar su infancia con sus características tan particulares, de las que pueden encontrarse múltiples rasgos en su teatro, y recordar también que el drama está en el origen de su investigación filosófica. Después vinieron las hecatombes de las dos guerras mundiales, la primera le llevó hacia una considerable evolución filosófica, y la segunda le instó a plasmar en obra sus intuiciones fundamentales.

El autor tiene razón en insistir sobre el tema de la «encarnación». El filósofo de la fidelidad creadora y de la esperanza, que concebía el papel del filósofo en la ciudad como el de un vigilante, fue llevado a lo largo de su vida a tomar posiciones a menudo comprometidas, no agradables, que incluso le valieron muchas veces la incomprensión o el sarcasmo.

Antes de la guerra del 39, Marcel fue hospitalario de los judíos-alemanes que huían de los Nazis. Sabemos que fueron decenas, en la calle Tournon, los alimentados, a veces alojados, durante el tiempo en que buscaban acomodarse, bien en Francia, bien en América. Después de la guerra llegó la «depuración» y con ella Gabriel Marcel, que había sido muy hostil al gobierno de Vichy, lucha para que se trate con justicia a aquellos que le habían acusado, con razón o sin ella, de «colaboración».

Hablando en general, no pasaba semana sin que alguien viniera en su búsqueda para que él interviniera en favor de tal o cual víctima de la injusticia, pública o privada. Recordamos aquí la acción que emprendió, en los últimos años de su vida, y que constituyó su mayor preocupación, de denunciar y hacer denunciar el escándalo de la deportación de intelectuales a los centros psiquiátricos de la Rusia soviética. En este sentido, intervino en favor de Sol-jénitsyne, de Sakharov, de Vladimir Boukovski, y no cesó en ayudar a intelectuales húngaros, rumanos, checoslovacos o polacos que, desde 1960, acudían a él en busca de ayuda.

Cuando leemos los artículos que publicó sobre estos temas en *Le Monde*, *Le Figaro*, *La France Catholique*, *Catacombes*, por no citar más que algunos diarios, uno se sorprende al ver que, en la actualidad, estas ideas son comúnmente admitidas, se diría incluso que circulan por todas partes; pero no se puede olvidar que en la época en que Gabriel Marcel hablaba de estas cosas, los medios llamados cultos e informados no tenían más que un encogimiento de hombros (indiferencia), o sonrisas prudentes ante la vehemencia con la que él les advertía de una realidad horrorosa, pero que era mucho más cómodo poner en duda (no enfrentarse a ella).

Ciertamente sabemos la buena acogida que encontraban en Gabriel Marcel los que solicitaban su intervención por tal causa, o tal caso personal de injusticia. Su generosidad fue grande y su buena fe total. Cuando estaba seguro de encontrarse ante una injusticia intervenía rápidamente, «fogosamente». Sin duda, la prudencia habría aconsejado esperar, completar informaciones que le hubieran proporcionado, pero durante ese tiempo las personas sufrían, inocentes quizá, y olvidándose de su propia seguridad personal, sentía la necesidad imperiosa de intervenir rápidamente, aún a riesgo de verse sorprendido en su buena fe, y de recoger injurias e insultos en el correo

y en la prensa, cosa que ya sabía pero que no por eso dejaba de hacerle sufrir.

Se nos perdonará haber insistido sobre este aspecto de la vida de Gabriel Marcel, que quizá aparece menos tratado que otros en los escritos que se le han dedicado. Este es el punto de vista de sus familiares directos y su modesta colaboración, que ofrecemos a José Luis Cañas en agradecimiento por su bella obra.

Jean-Marie y Anne Marcel.»

---

En guise de préface...

Nous sommes heureux de pouvoir exprimer ici le sentiment d'estime que nous éprouvons à l'égard de l'oeuvre de M. José Luis Cañas. Gabriel Marcel, qui avait une affection toute particulière pour l'Espagne (v. p. 82 du Ms.) aurait admiré comme nous l'immense somme de recherches, de documentation, consultation de livres, articles et écrits de toute origine et s'étendant sur une longue période de temps. N'étant nous-mêmes pas philosophes, nous ne nous permettons pas de porter un jugement sur la valeur philosophique du livre maiz, en lisant la partie biographique nous avons pu constater l'exactitude des faits et la rectitude du jugement. Nous avons même appris certaines petites choses que nous ignorions ou que nous avions oubliées. Et c'est un grand plaisir de penser que tant de bons critiques ou essayistes ont fixé sur le papier l'essentiel de ce qu'il est bon de savoir sur Gabriel Marcel. L'oeuvre n'a sans doute pas besoin de la biographie de l'auteur, néanmoins il n'est pas indifférent de connaître certains aspects de sa vie si, à travers son oeuvre, on a commencé à l'apprécier et à l'aimer.

Il était important d'évoquer l'enfance, avec ses caractéristiques tout à fait particulières, dont on retrouve de multiples traces dans le théâtre, avec le drame qui est à l'origine de sa recherche philosophique. Puis les séismes que furent les deux guerres mondiales, l'une entraînant une évolution philosophique considérable, l'autre hâtant la mise en oeuvre des intuitions fondamentales.

M. Cañas a eu raison d'insister sur l'«incarnation». Le philosophe de la fidélité créatrice et de l'espérance, qui concevait le rôle du philosophe dans la cité comme celui du veilleur, a été amené, au cours de sa vie, à prendre des positions souvent compromettantes, inconfortables, et qui lui ont valu parfois incompréhensions ou sarcasmes.

Avant la guerre de 39, ce fut l'accueil des Juifs Allemands qui fuyaient les Nazis. On en vit des dizaines, rue de Tournon, nourris, parfois logés, le temps qu'ils trouvent à vivre, soit en France, soit en Amérique. Après la guerre, c'est l'«épuration», où Gabriel Marcel, qui avait été aussi hostile que possible au gouvernement de Vichy, lutte pour qu'on traite avec justice ceux que l'on accusait, à tort ou à raison, de «collaboration».

D'une façon générale, il ne se passait pas de semaine sans qu'on vienne le trouver pour qu'il intervienne en faveur de telle victime d'injustice, publique ou privée. Rappelons l'action qu'il mena, dans les dernières années de sa vie, et qui constituait sans doute sa préoccupation majeure, pour dénoncer et tenter de faire dénoncer le scandale de l'internement des intellectuels dans les asiles psychiatriques de la Russie soviétique. Il intervint à propos de Soljénitsyne, de Sakharov, de Vladimir Boukovski, et ne cessa de venir en aide aux intellectuels hongrois, roumains, tchécoslovaques ou polonais qui, dès 1960, prirent l'habitude de solliciter son recours.

Lorsqu'on relit les articles qu'il donna sur ce sujet au *Monde*, au *Figaro*, à la *France Catholique*, à *Catombes*, pour ne citer que quelques titres, on est frappé de voir que ces notions sont désormais communément admises; on dirait même qu'elles traînent partout; mais il ne faut pas oublier qu'à l'époque où Gabriel Marcel parlait de ces choses, les milieux dits intelligents et renseignés n'avaient encore que haussements d'épaules ou sourires prudents devant la véhémence avec laquelle il les avertissait d'une réalité affreuse qu'il était tellement plus commode de mettre en doute.

On sait l'accueil que trouvaient auprès de Gabriel Marcel ceux qui venaient solliciter son intervention pour telle cause, tel cas personnel d'injustice subie. Sa générosité était grande, sa bonne foi était totale; lorsqu'il se sentait sûr de se trouver en face d'une injustice, il intervenait tout de suite, fougusement. Sans aucun doute la prudence aurait commandé d'attendre, de compléter les renseignements qu'on lui avait fournis, mais, pendant ce temps, des gens souffraient, des innocents peut-être et, passant avant tout soucieux de sécurité personnelle, le besoin se faisait sentir impérieusement d'intervenir tout de suite, au risque de voir sa bonne foi surprise, au risque aussi de récolter injures et insultes au courrier et dans la presse, chose qu'il savait d'avance mais ne le faisait pas moins souffrir, chaque fois.

On nous pardonnera d'avoir insisté sur cet aspect de la vie de Gabriel Marcel, qui apparaît

peut-être moins que d'autres dans les écrits qui lui sont consacrés. C'est le point de vue de survivants directs et leur infime collaboration, qu'ils sont trop heureux d'offrir à José Luis Cañas en remerciement pour son bel ouvrage.

Jean-Marie et Anne MARCEL

BIBLIOGRAFIA  
PRINCIPALES OBRAS DE GABRIEL MARCEL  
(FUENTES PRIMARIAS)

- CS *Coleridge et Schelling*. Aubier. París, 1971. 272 pp.
- DD *Dos Discursos y un Prólogo autobiográfico*. Trad. del alemán Juan Godo. Herder. Barcelona, 1967. 72 pp.
- DH *La Dignité Humaine et ses assises existentielles*. Aubier. París, 1964. 219 pp. (Curso en la Univ. de Harward en 1961).
- DS *Le Declin de la Sagesse*. Trad. Beatriz Guido bajo el título *Decadencia de la Sabiduría*. Emecé editores. Buenos Aires, 1955. 111 pp.
- EA1 *Être et Avoir I (1928-1933)*. Trad. Félix del Hoyo bajo el título de *Diario Metafísico*. Guadarrama. Madrid, 1969. 218 pp.
- EA2 *Être et Avoir II*. Trad. Fabián García-Prieto bajo el título de *Incredulidad y Fe*. Guadarrama. Madrid, 1971. 179 pp.
- EC *En Chemin, vers quel éveil?* Gallimard. París, 1971. 301 pp.
- EGM *Entretiens autour de Gabriel Marcel* (Entretiens de Cerisy-la-Salle, 24-31 agosto, 1973). Editions La Baconnière. Neuchatel (Suisse), 1976. 287 pp.
- EL *L'Existence et la Liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Vrin. París, 1981. pp. 31 a 91.
- EM *L'Esthétique Musicale de Gabriel Marcel*. Cahier n° 2-3 «Présence de Gabriel Marcel». Aubier. París, 1980. 302 pp.
- EO «Existence et Objetivité». Trad. José Rovira. Apéndice al *Diario Metafísico*. Losada. Buenos Aires, 1957. pp. 309-328.
- FP *Fragments Philosophiques 1904-1914*. Nauwelaerts-Vrin. Lovaina y París, 1964. 117 pp.
- HC *Les Hommes Contre l'Humaine*. La Colombe. París, 1951. 208 pp.
- HD *Un Homme de Dieu*. Trad. Beatriz Guido, bajo el título de *Un hombre de Dios*. Losada. Buenos Aires, 1957 (2a). pp. 79-153.
- HP *L'Homme Problématique*. Trad. M<sup>a</sup>Eugenia Valentí bajo el título de *El hombre problemático*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1956. 179 pp.
- HV *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Aubier. París, 1963 (2a). 375 pp.
- JM *Journal Metaphysique (1914-1923)*. Trad. José Rovira bajo el título de *Diario Metafísico*. Losada. Buenos Aires, 1957. 329 pp.
- M-B *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*. J.M. Place. París, 1977. 143 pp.
- MC *Le Monde Cassé*. Desclée de Brouwer. París, 1933. 251 pp.
- ME *Le Mystère de l'Être*. Trad. M<sup>a</sup>Eugenia Valentí bajo el título de *El Misterio del Ser*. Edhasa. Barcelona, 1971. 311 pp. (Conferencias en la Universidad de Aberdeen en 1950 y 1951).
- M-F *Gabriel Marcel-Gaston Fessard. Correspondance (1934-1971)*. Ed. Beauchesne. París, 1985. 523 pp.
- MR *La Métaphysique de Royce*. Aubier. París, 1945. 228 pp.
- PA *Positions et Approches concrètes du Mystère Ontologique*. Trad. José Luis Cañas bajo el título de *Aproximación al misterio del ser*. Encuentro. Madrid, 1987. 90 pp.
- PI *Presence et Immortalité (1938-1943)*. Flammarion. París, 1959. 235 pp. (Tercer diario metafísico. Contiene además *L'Insondable*, pieza inacabada de marzo-1919, pp. 195-234).

- PST *Pour une Sagesse Tragique et son au-delà*. Trad. Fabián García-Prieto, bajo el título de *Filosofía para un tiempo de crisis*. Guadarrama. Madrid, 1971. 251 pp.
- PT *Paix sur la Terre*. Aubier. París, 1965. 177 pp.
- RA «Régard en Arrière», en *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Plon. París, 1947. pp. 291-324.
- RI *Du Refus à l'Invocation*. Trad. A. Gil bajo el título de *Filosofía Concreta*. Revista de Occidente. Madrid, 1959. 283 pp.
- R-M *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*. Aubier. París, 1968. 131 pp.
- RSI «Remarques Sur l'Iconoclaste», *Revue Hebdomadaire*, janvier, 1923. n° 4, pp 492-500.
- SE «Structure de l'Espérance». *Dieu Vivant*. N° 19, (1951). pp. 71-80.
- SET *La Sabiduría en la Edad Técnica*. Editora Nacional. Madrid, 1965. 21 pp. Conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid, 29-IV-1964.
- SI *Le secret et dans les îles*. Plon. París, 1967. 352 pp. (Contiene prólogo de G. Marcel y tres obras teatrales: *Le dard*, *L'Emissaire* y *La Fin des temps*).
- ST «Subjetivité et Transcendance». *Bulletin de la Société française de philosophie*. XXXVII, 1937. pp. 172-182.
- TF *Mi Testamento Filosófico*. En *Homenaje a Xavier Zubiri*. Moneda y Crédito. Tomo II. Madrid, 1970. pp. 323-332.
- TP *Trois pièces*. Plon. París, 1931. 226 pp. (Contiene tres obras teatrales: *Le Regard Neuf*, *Le Mort de demain*, *La Chapelle ardente*).
- VJ *En busca de la Verdad y la Justicia*. Trad. del alemán Juan Godo. Herder. Barcelona, 1967. 166 pp.
- VR *Vers un autre Royaume*. Plon. París, 1949. (Contiene dos obras teatrales: *L'Emissaire* y *Le Signe de la Croix*).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS  
(FUENTES SECUNDARIAS)

- (1) Aisenson, A.: *Cuerpo y Persona*. F.C.E. México 1981. 312 pp.
- (2) Alquie, F.: *Notice sur la vie et les travaux de Gabriel Marcel: 1889-1973*. Institut de France. Académie des sciences Morales et Politiques. París 1976. 20 pp.
- (3)\* Bagot, J.P.: *Connaissance et amour*. Beauchesne. París 1958. 248 pp.
- (4) Bernard, M.: *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel* (apéndice de Gabriel Marcel). Cahiers du nouvel humanisme. Le Puy 1952. 167 pp.
- (5) Berning, V.: *Das Wagnis der Treue: Gabriel Marcells Weg zu einer Konkreten Philosophie des Schopferoschen*. Alber. Freiburg 1973.
- (6) Blain, L.: «Gabriel Marcel y Ernst Bloch: dos filosofías de la esperanza». *Concilium*, 59 (1970), pp. 380-388.
- (7) Blázquez, F.: *Gabriel Marcel: del existente concreto al Tu Absoluto*. Encuentro. Madrid 1988. 352 pp.
- (8)\* Boutang, P.: *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*. J.M. Place editeur. París 1977. 143 pp.
- (9) Cain, S.: *Gabriel Marcel*. Hillary House, New York, 1963. Bowes and Bowes. London 1963.
- (10) Chenu, J.: *Le Théâtre de Gabriel Marcel et sa signification Métaphysique*. Aubier. París 1948. 227 pp.
- (11)\* Cioran, E.M.: *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Ed. Paul A. Schilpp and Lewis E. Hahn. La Salle. Illinois 1983, 624 pp.
- (12) Cozzoli, M.: *L'uomo in cammino verso...Abete*. Roma 1979.
- (13) Davy, M.M.: *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel*. Gredos. Madrid 1963. 331 pp. Trad. José. A. Pérez Rioja.
- (14) De Corte, M.: «Introduction» à *Postion et approches concrètes du Mystè Ontologique*. Nauwelaerts. Lovaina y París 1949. pp. 9 a 43.
- (15) Delhomme, J. y otros: «Entretiens de Dijon, mars 1973, dirigé par J. Parain-Vial». *Revue de Métaphysique et de Morale*, VII-IX (1974).
- (16) Florez, R.: a) «Primera aproximación a la filosofía de Gabriel Marcel» *Religión y Cultura*, II (1957), pp. 378-406. b) «El hombre problemático, de Gabriel Marcel». *Religión y Cultura*, II (1957), pp. 31-51. c) «La ambigüedad humana en el teatro de G. Marcel». *Religión y Cultura*. IV (1959), 24-41.
- (17)\* Gallagher, K.: *La filosofía de Gabriel Marcel*. Razón y Fe. Madrid, 1968. 269 pp. Trad. Acacio Gutiérrez.
- (18) Gilson, E.: *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Plon. París 1947. 324 pp. (Incluye «Regard en arriere» de Gabriel Marcel).
- (19) Guerrero Zamora, J.: «Gabriel Marcel y el contrapunto de la gracia». En *Historia del teatro contemporáneo*. Juan Flors. Barcelona 1962. Vol III. pp. 289 a 312.
- (20) Hoefeld, F.: *Der Christliche Existentialismus Gabriel Marcells*. Zwingli Verlag. ZZürich 1956.
- (21) Huisman, D.: *Gabriel Marcel lecteur et juge de J.P. Sartre*. J. Vrin. París 1981. pp. 1-30.

(22) Jaspers, K.: *Filosofía de la existencia*. Planeta. Barcelona 1984. Trad. Luis Rodríguez-Aranda.

(23) Jolivet, R.: *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.P. Sartre*. Gredos. Madrid 1976 (4a). pp. 332 a 344. Trad. Arsenio Pacios.

(24) Kampits, P.: *Gabriel Marcel's Philosophie der zweiten Person*. Oldenburg. Wien-München 1975.

(25)\* Lapointe, F.: *Gabriel Marcel and his Critics: An International Bibliography (1928-1977)*. Garland Publishing, Inc. Reference Library of the Humanities. Vol. 57. New York/London 1977. 287 pp.

(26) Lavelle, L.: «Un Journal Métaphysique». En *Le Moi et son Destin*. Aubier. París 1936. pp. 51 a 63.

(27) Lenz, J.: *El moderno existencialismo alemán y francés*. Gredos. Madrid 1955. pp. 199 a 253. Trad. José Pérez Riesco.

(28) Levinas, E.; Ricoeur, P. y Tilliete, X.: *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Beauchesne. París 1976 (nº 21).

(29) López Quintas, A.: a) *Metodología de lo Suprasensible I*. Editora Nacional. Madrid 1963. 603 pp. b) *Metodología de lo Suprasensible II*. Editora Nacional. Madrid 1971. 575 pp. c) «Gabriel Marcel y la experiencia filosófica como inmersión cocreadora en las realidades envolventes». En *Cinco grandes tareas de la Filosofía actual*. Gredos. Madrid 1977. pp. 168 a 180.

(30) Mesnard, P.: «Gabriel Marcel dialécticien de l'espérance», en *La vie Intellectuelle*. Nº 14 (Junio, 1946). pp. 134-143.

(31) Merleau-Ponty, M.: a) *Phénoménologie de la perception*. Planeta-Agostini. Barcelona 1984. Trad. Jem Cabanes. 478 pp. b) «Etre et Avoir», en *La Vie Intellectuelle*, 45 (1936), pp. 98-100.

(32) Miceli, V.P.: *Ascent to Being: Gabriel Marcel's philosophy of communion*. (Prólogo de Gabriel Marcel). Desclée Company. New York 1965. 218 pp.

(33)\* Moeller, Ch.: «Gabriel Marcel y el misterio de la esperanza». En *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Vol. IV. Gredos. Madrid 1964 (3a). pp. 179 a 341. Trad. Valentín García Yebra.

(34) Mounier, E.: *El Personalismo*. Ed. Universitaria de Buenos Aires. Argentina 1962. 67 pp. Trad. Aida Aisenson y Beatriz Dorriots.

(35) Parain-Vial, J.: a) *Gabriel Marcel y los niveles de la experiencia*. Fontanella. Barcelona, 1969. 213 pp. Trad. Enrique Molina. b) «L'espérance et l'être dans la philosophie de Gabriel Marcel». *Les Etudes Philosophiques*, I-III (1975). Presses Universitaires de France.

(36) Pax, C.: *An existential approach to God. A study of Gabriel Marcel*. Martin Nijhoff. The Hague 1973.

(37) Peccorini Letona, F.: *Gabriel Marcel: La razón de ser en la participación*. Juan Flors. Barcelona 1959. 354 pp.

(38) Piguet, J.Cl.: *L'Oeuvre de Philosophie*. La Baconnière. Neuchatel (Suisse) 1960.

(39)\* Plourde, S.: *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*. Ed. Du Cerf. París 1985. 583 pp.

(40) Presas, M.A.: «La persona en los límites del misterio. Reflexiones sobre la filosofía de G. Marcel». *Rev. de Educación* (Argentina), vol. IV, (Mayo 1959), pp. 252-265.

- (41)\* Prini, P.: *Gabriel Marcel*. Económica. París 1984. 125 pp. (nueva edición de «La méthodologie de l'inverifiable»).
- (42) Ricoeur, P.: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Ed. du Temps Présent. París 1947. 456 pp.
- (43) Rogel, H.: «La esperanza según Gabriel Marcel». *Logos*. México III (enero-abril, 1975), 9-24.
- (44) Sabine, M.: «Mon cousin Gabriel». *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. La Baconnière. Neuchatel 1976. (También figura en Apéndice al *Vocabulaire Philosophique* de S. Plourde, pp. 569-583).
- (45) Sottiaux, E.: *Gabriel Marcel philosophe et dramaturge*. Nauwelaerts. Lovaina/París 1956. 219 pp.
- (46) Tilliete, X.: «Gabriel Marcel on le socratisme chrétien». En *Philosophes Contemporains*. Desclée de Brouwer. París 1962.
- (47)\* Troisfontaines, R.: *De l'Existence à l'Etre. (La philosophie de G. Marcel)*. Nauwelaerts. Lovaina y París 1968 (2a). Vol. I: 415 pp. Vol. II: 505 pp.
- (48) Urdanoz, T.: a) «Existencialismo y filosofía de la existencia humana». *Estafeta Filosófica* (Las Caldas-Santander). 20 (1960), 5-96 y 199-263. b) «Gabriel Marcel y el existencialismo cristiano». En *Historia de la Filosofía*. BAC. Madrid 1978. Tomo VI. Cap. XVI. pp. 712 a 746.
- (49) Wahl, J.: a) *Vers le concret*. Vrin. París 1932. 278 pp. b) *La experiencia metafísica*. Marfil. Alcoy (Alicante) 1966. Trad. José Zaonero Vivó. c) «Le Journal métaphysique de Gabriel Marcel». En *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1 (1930). (Reproducido en *Vers le concret*).
- (50) Widmer, Ch.: *Gabriel Marcel et le théâtre existentiel*. Editions du Cerf. París 1971. 246 pp.
- (51) Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia y Dios*. Editora Nacional. Madrid 1981 (8a). 478 pp.

---

\* Las obras que realizamos con el signo (\*) estimo indispensables para conocer el pensamiento de Gabriel Marcel. Para el seguimiento actual de la producción internacional «marceliana» conviene pertenecer a la ASSOCIATION PRÉSENCE DE GABRIEL MARCEL. Escribir a: Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel. 85 Boulevard Port Royal 75013 París. Tel. 43-31-07-79.

## REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS\*

- (1) Anuarios Filosóficos de Lovaina.
- (2) Blázquez, F.: *Gabriel Marcel: del existente concreto al Tu Absoluto*. Editora Univ. Complutense. Madrid, 1984. (Apéndice bibliográfico: pp. I a CVIII).
- (3) Cañas Fernández, J.L.: *Metodología de lo trascendente en G. Marcel* (Tesis doctoral). Univ. Complutense. Madrid, 1988. [pp. 127-160, 185-210, 219-223].
- (4) Lapointe, F.H.: «Bibliography on Gabriel Marcel» *Modern Schollman* (St. Louis, Mo), vol. 49 (1971), pp. 23-49.  
Lapointe, F.H.: «A Selected bibliography on the Existential and Phenomenological Psychology of G. Marcel and Paul Ricoeurs «en *Journal of Phenomenological Psychology* (Pittsburgh), vol. 4 (1973-1974) pp. 363-373.  
Lapointe, F.H.: *Gabriel Marcel and his Critics: An International Bibliography (1928-1977)*. Garland Publishing, Inc. Reference Library of the Humanities. Vol. 57. New York/London, 1977. 287 pp.
- (5) Troisfontaines, R.: *De l'existence á l'être. (La Philosophie de Gabriel Marcel)*. Nauwelaerts. Lovaina y París, 1968 (2a). Vol II: pp. 381-464.

---

\* *A Bibliography of Philosophical Biographies*. Edited and compile by Herbert Guerry. Greenwood Press. Westport, Connecticut, 1977. (En págs. 108-109 figura una bibliografía de bibliografías sobre G. Marcel).



## LA VIVENCIA DE DIOS EN GABRIEL MARCEL (PRIMERA APROXIMACION)

Por *Jesús Ríos Vicente*

«Quien experimenta la presencia de Dios, no sólo no tiene necesidad de pruebas, sino que hasta considera la idea de una demostración como atentatoria de lo que para él es una evidencia sagrada. Y desde el punto de vista de la Filosofía de la Existencia, tal testimonio es un dato central e irreductible»

Misterio del Ser

### I. CONTEXTUALIZACION DEL TEMA

Tomada esta frase del Misterio del Ser<sup>1</sup> como norte de nuestro discurrir, es preciso al principio indicar unos elementos y datos que nos ayuden a contextualizar el tema en la vida y en la obra de Gabriel Marcel.

Para esta contextualización nos servimos ahora de la obra «*Dos Discursos y un Prólogo Autobiográfico*».

1. El primer dato a considerar es que Marcel fue hijo de un funcionario de la Administración Pública (Consejero de Estado, Ministro plenipotenciario en Estocolmo, Director de Bellas Artes, Administrador de la Biblioteca Nacional) que le educó en el más radical AGNOSTICISMO RELIGIOSO.

Agnosticismo religioso, estético en su padre y ético en su tía, irreductible y que, como dice Roger Troisfontaines, formaba alrededor del joven Gabriel Marcel una atmósfera inestable y árida, un universo desértico, surcado de imperativos morales y asolado por una esperanza invencible<sup>2</sup>. El mismo lo describe así:

«Esta palabra servidumbre, que no hay que tomar naturalmente al pie de la letra, apunta en mi hacia el elemento, muy difícil de definir, en el cual yo había vivido hasta aquellos momentos. La palabra clima, de la que se ha abusado mucho, sería preferible aquí, a la palabra elemento. Este clima era el del Agnosticismo que, bajo formas diferentes, era en realidad común a todos los míos. En mi ambiente familiar, sólo una persona practicaba una religión, la mujer de uno de mis tíos, judía creyente. Y me acuerdo muy bien

<sup>1</sup> Marcel, G.: *Misterio del Ser*, edhasa, Barcelona, 1971, p. 300.

<sup>2</sup> Troisfontaines, R.: *De L'Existence a L'Etre*, La Philosophie de G. Marcel, Lovaina, E. Nauwelaerts, 1968, T.I, p. 20.

de la impresión de extrañeza que yo experimentaba en presencia de unas prácticas reducidas en realidad a muy pocas cosas»<sup>3</sup>.

Para su padre el pensamiento católico era algo caduco, infectado de supersticiones absurdas. Su tía, con un sentimiento extremadamente austero de la vida, cuya única finalidad era, olvidándose de sí misma, suavizar la condición de sus compañeros de pena, participaba en esta no sujeción a normas ni dogmas.

El mismo Marcel notaba la seguridad vaga de una incompatibilidad entre las exigencias de la ciencia o incluso de la conciencia y unas creencias ya periclitadas»<sup>4</sup>.

Y aquí se produce la primera paradoja: Marcel tratará de escapar de este determinismo práctico, sofocante y resignado, intentando por un lado, *desentrañar las condiciones de inteligibilidad propia del pensar religiosos*, tentativa singularmente ambiciosa en tales condiciones; por otro ir rompiendo los hilos de la maraña en que estaba atrapado.

Aquí está el acicate que le impulsará al pensamiento y acción religiosos:

«Cuanto más lo pienso, más me parece que toda esta complejidad inextricable ha sido el origen del movimiento irresistible que me ha llevado, no me atrevo a decir hacia la religión, sino hacia lo religioso. No digo religión, porque durante mucho tiempo no consideré que fuera posible para mí adherirme a una comunidad religiosa determinada; pero, por otra parte, desconfiaba extraordinariamente de todo sincretismo religioso»<sup>5</sup>.

2. Un segundo dato a considerar es éste: su madre, de familia judía, creyente, aunque no practicante, muere cuando Marcel aún no tenía cuatro años. *El hecho de la muerte de su madre* ejercerá en él una profunda influencia, expresada así en LA DIGNITE HUMAINE:

«He conservado el recuerdo preciso de un paseo —debía tener siete u ocho años, en el curso del cual, habiéndome dicho mi tía que no se podía saber si los muertos eran aniquilados o sobrevivían en alguna manera, yo me grité: Más tarde, yo, yo procuraré saber. Y creo que no había razón para minimizar la significación de esta palabra de niño: de alguna manera ella fijaba mi destino»<sup>6</sup>.

A este acontecimiento Simone Plourde (en G. Marcel: *Philosophe et Témoin de L'Espérance*, Montreal, Les Presses de L'Université du Québec, 1975, pág. 1) le denomina IDEA-FUERZA que recorre vitalmente todo su pensamiento y su ser.

La muerte de su madre, muerte temprana, trastorna toda su existencia. Su recreación posterior, vivida en vagos e imprecisos recuerdos, agrandará infinitamente su influencia:

«Iba yo a tener cuatro años cuando la perdí. Independientemente de las raras imágenes precisas que haya podido conservar de ella, me ha permanecido presente, misteriosamente ella ha estado siempre conmigo. Sin embargo mi tía, igualmente dotada tal vez, pero muy diferente, de-

<sup>3</sup> Marcel, G.: *En Busca de la Verdad y de la Justicia*, Herder, Barcelona, 1967, p. 17.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>6</sup> *Idem*, *La Dignité humaine*, París, Vitte, 1955, p. 218.

bía inevitablemente eclipsarla de hecho. Y creo comprender hoy día que esta extraña dualidad en el corazón de mi vida, entre un ser desaparecido del que por pudor o por desesperanza se hablaba muy raramente, y sobre el cual una especie de temor reverencial me impedía hacer preguntas y otro ser, extraordinariamente afirmado, dominador, y que se creía obligado a proyectar luz en los más pequeños rincones de mi existencia, sospecho, digo yo, que esta disparidad o esta polaridad secreta de lo invisible y de lo visible ha ejercido sobre mi pensamiento y aún más allá de mi pensamiento expresado, sobre mí mismo, una influencia oculta que ha sobrepasado infinitamente todas aquéllas de las que mis escritos presentan trazos discernibles»<sup>7</sup>.

El mismo Marcel califica este hecho, que ejerce profundas influencias a nivel psicológico, intelectual y moral, como INDICIO METAFISICO.

Hay una especie de *desvalimiento* por tenerse que enfrentar tan temprano a esta muerte y a los estragos que ocasiona en su propia familia. Este desvalimiento, ante lo incomprensible de aquél y el cerrado agnosticismo de los suyos, se traduce en ANGUSTIA.

En este momento se plantea a Marcel la cuestión más importante, que se convertirá en una verdadera obsesión:

¿EN QUE VIENEN A PARAR LOS MUERTOS? ¿Es posible un *más allá* en que aquéllos que se amaron vuelvan a encontrarse?

Aquí se decidió su vocación de filósofo, su apuesta por la sabiduría. Y lo que fue PRESUNCION E HIPOTESIS, no exenta de dudas

«Andamos todos a tientas, entre enigmas... no sé, como en un cuarto oscuro, entre muebles que no se ven y con los que tenemos que tropezar»<sup>8</sup>

se convirtió en certeza plena:

«lo que llamamos sobrevivir, en verdad es subvivir, y que aquéllos que no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos forman como una bóveda palpitante, invisible, pero presentida y casi rozada, bajo la cual avanzamos cada vez más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos hacia el instante en que todo sea absorbido por el Amor»<sup>9</sup>.

3. Un tercer elemento, producto de las anteriores condiciones y circunstancias, de la educación recibida, sin duda, es el *DESACUERDO CONSTANTE CON LAS COSAS*, *mucho más que con los seres* y que tenía lugar sobre todo en las situaciones en que el cuerpo adquiriría un papel preponderante. Este desacuerdo con las cosas no era ORIGINARIO. La *reconciliación* se producía en el contacto con la naturaleza:

«Yo amaba la naturaleza, era un caminante infatigable. Este ideal de aire puro en la montaña era en mí tan exigente que, durante algunos años, viví en un reino imaginario con estos valles, estas colinas, estos pueblos»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Idem, *Existentialisme Chretien*, París, Plon, 1946, pp. 302-303.

<sup>8</sup> M.M. Davy.: *Un Filósofo Itinerante: G. Marcel*, Gredos, Madrid, 1963.

<sup>9</sup> Marcel, G.: *Vers un autre Royaume*, París, Plon, p. 109.

<sup>10</sup> Idem, *En Chemin vers qu'Eveil?*, E. Gallimard, París, 1971, pp. 43-44.

En Marcel hay, pues, una unidad perfecta de lo biográfico con lo espiritual e inteligible, sin posible disociación, en una armónica e inextricable conjunción del dato empírico y su búsqueda con los temas inicialmente tratados.

4. Finalmente, señalamos en Marcel unas fechas especialmente significativas: los años 1816 y 1929. *¿Por qué Marcel, EDUCADO EN EL AGNOSTICISMO, estudia intensamente la fe y las condiciones de posibilidad de la misma?*

La música sería uno de los medios de acercamiento a la fe religiosa. Es precisamente el año 1918 cuando, escuchando a Bach, experimenta un trance de emoción religiosa, particularmente intenso.

Se le hace entonces sensible *el lazo misterioso* entre la más alta música y la más profunda experiencia vivida<sup>11</sup>.

En el año 1929 se produce la *conversión al Catolicismo*. En Marzo tiene lugar lo que él llamó una *EXPERIENCIA DE LA GRACIA* y que cuenta como un verdadero nacimiento (Diario Metafísico, 5 de Marzo):

«Se acabaron las dudas. Dicha prodigiosa esta mañana. Por primera vez he experimentado claramente lo que es *LA GRACIA*, Palabras aterradoras éstas, pero así es. Finalmente he sido acorralado por el Cristianismo y me hallo sumergido. ¡Bienaventurada sumersión! Pero no quiero escribir más.

Y sin embargo siento como necesidad de escribir. Impresión de balbuceo..., es exactamente un nacimiento. Todo es de otro modo»<sup>12</sup>.

El 23 de Marzo de 1929 recibió el Bautismo en una disposición y tranquilidad que ni el mismo esperaba:

«He sido bautizado esta mañana con una disposición interior que apenas osaba esperar: nada de exaltación, pero sí un sentimiento de paz, de equilibrio, de esperanza, de fe... Vertiginosa proximidad de Dios»<sup>13</sup>.

Esta última frase es especialmente significativa a nuestro propósito, porque es Dios *EL QUE INVADE*, es Dios quien se acerca vitalmente al hombre.

## II. REACCION DE MARCEL

Desde todos estos condicionantes Marcel reacciona positivamente, como ya hemos dicho, estudiando intensamente la fe y las condiciones de posibilidad de la misma.

Y lo hace a través de dos instrumentos que se complementan: *Filosofía* y *Teatro*.

Con el Teatro Marcel *RECONOCE difusamente un MISTERIO, que no se puede aprehender ni poseer* desde la filosofía y del que es posible *PARTICIPAR* afectivamente recreándolo.

Pretende llegar a una *IDENTIFICACION MEDIATA con lo INEFABLE*. Ante la presencia de los *INSOLUBILIA* «me veía llevado directamente, y al margen de toda reflexión técnica, a admitir cierta flaqueza fundamental del jui-

<sup>11</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>12</sup> Idem, *Etre et Avoir* (Journal Metaphysique, 1928-1933) Aubier, Paris, 1968, pp. 15-16.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 27.

cio y a la necesidad, no ya de concebir, sino de afirmar un trasfondo del discurso donde la armonía quedaba presentida y hasta restaurada, sin que la razón razonadora alcance esa satisfacción que reclama tal vez indebidamente»<sup>14</sup>.

Surgen, pues, aquí las primeras dudas acerca del alcance de la razón. Esto nos da pie para entrar directamente ya en el tema.

### III. VIVENCIA FRENTE A RAZON

#### 3.1. *La función de la razón*

Marcel busca un camino nuevo, un camino intermedio entre EMPIRISMO y RACIONALISMO, oponiéndose a los dos grandes principios que, según Baggot, definen la concepción *racionalista del objeto y sujeto*: el principio de la inmanencia o total reductibilidad del ser a la experiencia consciente, y el principio de objetividad o total reductibilidad de la experiencia a las estructuras lógicas de la verificación. Es significativo el Texto del Diario Metafísico, 13 Febrero:

«La idea de una razón organizadora de la experiencia, por verdadera que sea en el fondo, tiene el inconveniente de parecer por lo menos invenciblemente dualista... Es preciso admitir que el pensamiento (La razón) no se constituye como pensamiento para sí mismo sino en la medida en que se realiza en la experiencia. Y esto no debe entenderse en un sentido puramente psicológico (que en rigor podría satisfacer al Kantismo); esto quiere decir que la idea de un pensamiento puro anterior —aún en sentido racional— a toda experiencia, es ciertamente una pseudoidea: es el producto de una reflexión esquemática e ilusoria. Esto quiere decir que tan ambiguo es pretender definir la experiencia en función de categorías anteriores a ella como hacer depender el pensamiento de una experiencia indebidamente realizada. Es preciso comprender que el pensamiento no se conoce ni se capta más que en la experiencia, a medida que ésta se define como inteligible. El criticismo corresponde a ese momento totalmente transitorio en que el pensamiento hipostasía la inteligibilidad y la convierte en forma»<sup>15</sup>.

*He aquí las palabras clave*, que marcan la diferencia con el Kantismo: el pensamiento no se conoce ni se capta más que en la experiencia a medida que ésta se define como inteligible, es decir, se nos muestra como posibilidad real de ser entendida. *Ni autonomía del pensamiento* (...desde el momento en que se ha captado el papel fundamental de la exterioridad, como un momento de la vida espiritual, aparece como contradictoria la idea de un sistema que se constituya por la simple aplicación de un principio interno, por el solo resorte de una dialéctica) ni *tampoco realidad totalmente disociable del espíritu*, puesto que el escollo a salvar «sigue siendo el caer en ese realismo de lo inteligible que en realidad conduce a la supresión misma de lo inteligible. La inteligibilidad tal como yo la concibo, es una relación dinámica, la relación de *tensión* mediante la cual el espíritu se constituye al organizar su mundo. No puede realizarse fuera de esta relación»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> MM. Davy; o.c., p. 73 ss.

<sup>15</sup> Marcel, G.: *Diario Metafísico*, E. Losada, Buenos Aires, 1957, p. 81.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 109.

El pensamiento no se constituye más que en la medida en que la experiencia se nos muestra como posibilidad real de ser entendida. Y no sólo esto, sino en la medida en que es reconocida como necesaria, como *necesidad*. Es por este *DESCUBRIMIENTO* (para el Kantismo hay verdadera *CREACION*: el mundo únicamente se le aparece como creado por el espíritu) y en la medida del mismo que la realidad, la experiencia es necesariamente pensada como independiente del acto mediante el cual la piensa. Queda así la inteligibilidad de la naturaleza suspendida de la realidad del espíritu... en el sentido profundo de que el espíritu sólo puede realizarse a medida que esta necesidad se va constituyendo para él.

Queda así afirmada la importancia del objeto y su verdad, que no consiste ya en hacerle entrar en un medio universal de pensamiento, sino en la necesaria urdimbre y trama de objeto y sujeto. Así afirma Peccorini Letona:

«La filosofía de G. Marcel es una reacción contra el *PASIVISMO ABSOLUTO* al que el Empirismo somete al sujeto con relación a la realidad externa y, por otro, repudio de la total independencia del espíritu —del yo pienso— desde la cual el racionalismo pretende deducirlo todo analíticamente, es decir, una réplica contra el *ACTIVISMO EXCLUSIVISTA* del pensamiento agravado por el pensamiento creador de Kant»<sup>17</sup>.

Marcel inicia un *camino nuevo* (tanto respecto de las cosas a nuestro alcance, como respecto a lo trascendente que recoge *la tensión personal* y la *solicitud amorosa* con que todo sujeto concreto se ve lanzado hacia la posesión del objeto, puesto que, en definitiva, el objeto no sería sino un sujeto que aparece a otro sujeto. Es en razón de esta solicitud amorosa que el Kantismo le es extraño:

«Sé perfectamente que un ser me pareció siempre respetable por la razón misma del amor que inspiró (o del cual se le privó injustamente)»<sup>18</sup>.

### 3.2. *La Vivencia*

En esta perspectiva y sin intentar hacer historia del problema, conviene preguntarse ahora qué es una *VIVENCIA*, qué es un conocimiento vivencial, puesto que claramente Marcel parece inclinarse por esta clase de experiencia vivida.

Hans-Georg Gadamer recoge ampliamente en *Verdad y Método* la historia y vicisitudes por las que ha pasado este concepto, que se configura siempre como una crítica al Racionalismo por parte de La Ilustración.

En autores como Schleiermacher, Dilthey o Simmel nos muestra una doble vertiente, que recoge por un lado la inmediatez que precede a toda interpretación (lo vivido por uno mismo, lo que está dado de manera inmediata), y por otra el contenido permanente de lo que ha sido vivido, contenido irremplazable e inolvidable, fuente en la que abrevaremos a la hora de interpretar toda realidad. Esta doble vertiente es recogida por Gadamer de este modo:

<sup>17</sup> Peccorini Letona, F.: *Gabriel Marcel: La «Razon de Ser» en la participación*, Juan Flors, Barcelona, 1959, p. 34.

<sup>18</sup> Marcel, G.: *Diario Metafísico*, p. 210.

«Algo se convierte en una vivencia en cuanto que no sólo es vivido, sino que el hecho de que lo haya sido ha tenido algún efecto particular que le ha conferido un significado duradero».

«Lo que vale como vivencia no es algo que fluya y desaparezca en la corriente de la vida de la conciencia; es algo pensado como unidad y que con ello gana una nueva manera de ser uno»<sup>19</sup>.

Destaca, pues, en la vivencia su carácter sustantivo, la configuración, por su mediación, de una nueva forma de ser o de ver, la causación, como vivido, de un efecto particular que va a perdurar a través del tiempo.

Si la vivencia se nos presenta como el triunfo del «sentimiento frente al frío racionalismo» y G. Marcel se inclina claramente por esta clase de conocimiento, cabría ahora preguntarse en qué posición se coloca respecto del Racionalismo. O, dicho, simplemente: ¿Es IRRACIONALISTA G. Marcel?

— Según Jean-Pierre Bagot no es imposible que Marcel haya sufrido fuerte influencia, al menos indirecta, del Irracionalismo, por ser la época, en la que comenzó a escribir, aquella en que dicho movimiento irrumpe en el pensamiento francés.

— Su antiintelectualismo sería un eslabón más de la larga cadena de reacciones contra un saber cada vez más deshumanizado, más alejado del hombre.

— Es también, a la vez, un ataque contra todo sistema, contra el espíritu de sistema y las ilusiones de la razón por reducir la vida a esquemas.

Si nos detenemos ahora en los componentes que, según Lukács, definen el Irracionalismo (desprecio del entendimiento y la razón, glorificación lisa y llana de la Intuición, Teoría aristocrática), notas todas ellas, a mi entender, demasiado negativas y generales, parece que el IRRACIONALISMO de G. Marcel tiene, tal vez, otro sentido (1ª Parte DIARIO METAFISICO Y FILOSOFIA PARA UN TIEMPO DE CRISIS).

En primer lugar, desconfía del término IRRACIONALISMO, de cuya posibilidad se da cuenta:

«Este concepto (pasión del conocimiento) tiene la gran ventaja de eliminar de plano cualquier acusación de Irracionalismo. Por lo demás observaré de pasada que hay que desconfiar en extremo del término irracionalismo, porque la mayoría de las veces oculta confusiones»<sup>20</sup>.

En segundo lugar, no oculta, a pesar de todo, su inclinación hacia un tipo de saber que podríamos calificar de MISTICO: distingue entre un saber de *tipo objetivo* y la *sabiduría*, como comprensión de la realidad total, en la que se enmarca la realidad humana, sabiduría que, si quiere ser tal, ha de profundizar en la situación existencial del hombre:

«Me doy cuenta actualmente de que en el fondo es en torno a esta sabiduría donde giran todos mis pensamientos, al menos después de mi conversión al Catolicismo. Pero muchas de las notas que redacté en una época anterior se refieren también a ella sin el menor asomo de duda. Esta observación me parece importante para todo aquel que intente comprender la evolución de mi pensamiento. En un principio este pensamiento se orientó hacia lo que podría llamar una *premística*, es decir, intentaba conseguir algunos acercamientos a la mística propiamente dicha. Pero

<sup>19</sup> Gadamer, H.G.: Verdad y Método, Edit. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 97-103.

<sup>20</sup> Marcel, G.: Filosofía para un tiempo de Crisis, Ed. Guadarrama, Madrid, 1968, pág. 226.

poco a poco, sin que por mucho tiempo me diese cuenta yo mismo de esta deriva —creo preferible decir declinación— mi investigación se orientó hacia la profundización de las condiciones sin las cuales una auténtica sabiduría tiende a desaparecer para dejar paso a un delirio, que en ciertos casos pueden disfrazarse con apariencias racionales»<sup>21</sup>.

Esta sabiduría escapa al mero saber objetivo, incapaz de reducir a módulos racionales la pasión, el sacrificio, la situación trágica:

Una sabiduría que no concede a la pasión el lugar que le corresponde, que no reconoce las justificaciones subterráneas de la exaltación y el sacrificio, es indigna de ser calificada de sabiduría. Para ella la pasión debe ser un dato fundamental como la vida y la muerte.

La sabiduría, en el mundo de hoy, no puede ser sino trágica. Gabriel Marcel siente la necesidad de estar abierto a todo lo que pueda desbordar la simple razón y en guardia siempre contra lo que en «LES HOMMES CONTRE L'HUMAIN» denomina la NOSTALGIA DEL SER, que nos hace confundir nuestra comodidad y falta de esfuerzo con la imposibilidad de verificación:

«...Cediendo a lo que un pensador contemporáneo (F. Alquié) llama la «nostalgia del Ser», el filósofo puede derivar hacia la mística: es lo que yo llamaría la evasión por arriba, evasión a pesar de todo. Sobre este punto no estoy seguro de haberme expresado en mis libros con bastante claridad o hasta de no haber sucumbido en ciertos momentos a esta última tentación»<sup>22</sup>.

¿Cedió Marcel a esta tentación? ¿Es irracionalista?

1. No lo es en el sentido de Lukács, por todas y cada una de las notas señaladas:

— no hay en él desprecio de la razón, *sino la afirmación de que, llegados a un cierto límite, SON OTRAS LAS VIAS DE COMPRENSION DE LA REALIDAD* o que entendimiento y razón necesitan de cierta *ILUMINACION* para alcanzar su objetivo.

— rechaza el progreso social, si por tal se entiende la aceptación lisa y llana de la técnica, la estadística como explicación causal y norma de acción, las categorías de lo natural como únicamente válidas.

— No glorifica la INTUICION, si se entiende por dicho concepto lo opuesto a medios de conocimiento pura y simplemente empíricos:

«...Cuando se habla de una intuición del ser, estas palabras no me dicen nada. Todo lo más estaría dispuesto a admitir, como ya lo hice explícitamente en *ETRE ET AVOIR*, una intuición ofuscada y obturada»<sup>23</sup>.

2. El IRRACIONALISMO en G. Marcel tiene otras raíces:

En el *DIARIO METAFISICO* y a lo largo de todas sus obras Marcel se niega a considerar *EL PROBLEMA DEL YO Y EL PROBLEMA DE DIOS como posibles de resolver en el plano objetivo, es decir por análisis y demostraciones racionales: EL SER DEL YO HUMANO Y EL SER DE DIOS SON MISTERIOS*.

Frente a ellos la única postura no es ya la del análisis y la problematiza-

<sup>21</sup> Ibidem, p. 229.

<sup>22</sup> Idem, *Les Hommes contre L'Humain*, Fayard, 1951, pp. 98-99.

<sup>23</sup> Idem, *Filosofía para un tiempo de Crisis*, p. 78.



ción, sino la del AMOR y LA FIDELIDAD, surgiendo así una nueva y acorde relación:

«Tengo que recordar a este respecto lo que escribí en ETRE ET AVOIR...: Yo no soy ante todo y fundamentalmente homo spectator, sino homo particeps»<sup>24</sup>.

Lenguaje de *relación o quizá mejor de pertenencia o participación*. Por esta relación, cálida y cercana, comprometida, el entramado del mundo, *el ser de Dios y nuestro propio yo se nos revelan o entregan no como cosas, sino como dones*. El pensamiento interrogativo y analítico cede ante la *mediación amorosa*. Y aquí entramos ya en el tercer apartado.

#### IV. DIOS COMO DON O DADIVA

##### 4.1. Presupuestos

a) Marcel comienza siempre por afirmar el *carácter misterioso de esta triple realidad*, posible de entender únicamente si la consideramos como MISTERIO<sup>25</sup>.

b) En esta realidad misteriosa, Marcel destaca lo *permanente* frente a la *representación*, lo que no puede relegarse al mundo de las imágenes y en cuya adhesión está fundada nuestra fidelidad (Homo Viator): el ser es el lugar de la fidelidad, el ser es lo que no decepciona.

c) «Esta fidelidad, so pena de quedarse estéril o incluso de reducirse a pura abstracción, ha de tener su punto de arranque en lo que yo llamaría un *dato absoluto*»<sup>26</sup>.

d) Si un INDEFECTIBLE O UN DATO ABSOLUTO funda nuestra fidelidad, la representación o el espectáculo están caracterizados por la INSUFICIENCIA INTRINSECA.

e) El decepcionante espectáculo del mundo provoca en el hombre una *exigencia*:

«Se trata de una exigencia de cohesión y de plenitud. Hay que añadir que esta exigencia no cobra su significación, su valor de aspiración, más que en relación con un ser que sufre y que se siente dividido»<sup>27</sup>.

f) Es esta exigencia de plenitud la que hace que el hombre traspase el límite de lo trascendente, el *intervalo absoluto* o lo infranqueable (desde el punto de vista de la reflexión) que se abre entre el sujeto y el ser.

Pero si nos encontramos más allá de lo que la reflexión pueda alcanzar, entregada a sus propios recursos, *¿cómo se nos da el ser?* ¿Es acaso objeto de fe? La respuesta depende de la pregunta *¿qué es el ser?*

Al decir «un ser» testimoniamos ya una cierta DILECCION, una cierta preferencia y selección amorosa:

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>25</sup> Cfr. *Etre et Avoir*, p. 24

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>27</sup> *Ibidem*, *Filosofía para un Tiempo de Crisis*, p. 86.

«Traduce el acto mediante el cual un valor, un valor absoluto, se confiere a lo que no podría reducirse a no ser más que una cosa»<sup>28</sup>.

Así un ser nos es dado en cuanto que es un DON, no como una cosa, sino como un acto. Con lo que dejado atrás el pensamiento interrogativo la realización del despegue definitivo parece no pertenecer, sino a la fe, porque sólo puede dar crédito a lo que se presenta ante mí como irreductible a la condición de cosa, a lo que de alguna manera se ha individualizado por la preferencia amorosa...

Parece haber en este punto una clara influencia de Hegel. ¿De qué modo influye en Marcel?

Hegel pasó por dos etapas sucesivas: una mística y otra intelectualista.

En la primera la mediación hacia la síntesis definitiva se realiza a través del amor y la mística.

El amor realiza la fusión verdadera con el objeto, por el amor el hombre sale de su soledad para fundirse en la comunidad humana. Alcanza también lo absoluto divino, sin dejar de ser él mismo.

Únicamente en el amor somos unos con el objeto, dice en los *Escritos de Juventud*, y es solamente a través del amor que se quiebra el poder de la objetividad, puesto que el amor hace derrumbar toda la esfera del mismo.

La mediación amorosa queda completada, en el terreno religioso, por la FE VERDADERA, que realiza la unión del hombre y de Dios.

Esta fe dinámica, viva, mediación absoluta hace que Dios se haga presente a la conciencia, se convierta en lo conocido, se determine para nosotros.

Influye en Marcel el Hegel de la primera etapa. La excesiva racionalización asustaba a Marcel, que no puede abandonar la experiencia vivida, experiencia de lo individual y concreto y sin duda de signo religioso.

Además está convencido de que «en el dominio del pensamiento caben ciertas formas fundamentales de actividad espiritual», por las que se puede llegar al absoluto, absoluto, que, como en Jaspers, es presentado, de ninguna manera motivo de una demostración al estilo científico. Nunca, dice Jaspers, la demostración (de Dios) es imperativa en el sentido en que lo es la demostración científica. Un dios demostrado no es un Dios. De ahí que sólo quien parte de Dios puede buscarlo. Una certidumbre del ser de Dios, por rudimentaria e incomprensible que sea, es requisito previo, no resultado del filosofar.

Un Dios demostrado no es un Dios. Al menos no es un Dios para mí. Dios ha de concedérsenos por medio de una vivencia, por medio de la fe como vivencia de lo abarcador.

#### 4.2.

Centrados ahora en los *tres problemas*, que son *misterios*, vemos que en todos ellos LA RAZON NO ALCANZA A PENETRAR SU SENTIDO.

Es a través de la experiencia (experiencia de fe) cómo se nos hacen evidentes, presentes en una nueva luz.

La razón no llega a demostrar la existencia de Dios. El Dios que se nos entrega a través de la razón es el Dios primer motor, NO EL DIOS QUE COMPROMETE EN LA FE:

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 89.

«El Dios cuya muerte anunció verdicamente Nietzsche es el Dios de la tradición Aristotélico-tomista, el Dios primer motor»<sup>29</sup>.

Sólo la experiencia de la fe puede darnos su presencia, por lo que son perfectamente inútiles para el creyente las pruebas sobre la existencia de Dios:

«Quien experimenta la presencia de Dios, no sólo no tiene necesidad de pruebas, sino que hasta considera la idea de una demostración como atentatoria de lo que para él es una evidencia sagrada. Y desde el punto de vista de la filosofía de la existencia, tal testimonio es un dato central e irreductible»<sup>30</sup>.

Y en otro lugar:

«El problema de la existencia de Dios no puede plantearse más que en términos místicos, en términos de experiencia»<sup>31</sup>.

En este sentido «sólo el testimonio de la conciencia creyente puede decidir lo que puede o no considerarse como Dios», y no es posible para «ninguna filosofía dar un golpe de ésta instaurando como Dios algo que la conciencia creyente rehúsa reconocer como tal»<sup>32</sup>.

Cuando el ATEO niega a Dios, estamos ante una ausencia de experiencia confesada. El ateo no se apoya sobre una experiencia, sino sobre una idea o pseudoidea de Dios. Niega a Dios atribuyéndole determinados caracteres que, de existir, le harían incompatible con el mal, con el dolor, etc. El juicio de incompatibilidad, dice Marcel, se funda en un juicio de implicación.

#### ¿QUE CARACTERIZA ESTA EXPERIENCIA DE FE?

En primer lugar creer en Dios es tanto como confesar que uno está convencido de su existencia, es la afirmación de que un más allá de la existencia puede pensarse de algún modo, lo que me permite hablar de inverificable absoluto. Es también negarse a tratar a Dios como objeto empírico, porque se ha negado a Dios como existente desde la razón.

En segundo lugar, *creer en...* conlleva la existencia de una realidad personal o suprapersonal, que conduce a la idea de crédito, que acompaña a la fe:

«Abrir un crédito a... me parece ser la operación verdaderamente constitutiva de la creencia en cuanto tal»<sup>33</sup>.

Sólo se abre un crédito a la persona, a lo que es irreductible a la condición de cosa, a alguien en quien pudiera poner la confianza, porque es indefectible, a lo verdadero o bueno como posibilidad de irradiación o imantación, porque creer en... es también unirme a o seguir a:

<sup>29</sup> Idem, *El Hombre problemático*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1956, p. 59.

<sup>30</sup> Idem, *El Misterio del Ser*, II, p. 175.

<sup>31</sup> Idem, *Diario Metafísico*, p. 39.

<sup>32</sup> Idem, *Misterio del Ser*, II, p. 175.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 228.

«Si yo creo en... me uno a... con el acercamiento interior que esto acarrea»<sup>34</sup>.

Finalmente la creencia comporta un *compromiso*, compromiso fundamental que se refiere *no sólo a lo que tengo, sino a lo que soy*, y que es tanto como ponerme enteramente a disposición del otro.

## V. RELACION CON DIOS

Y ahora surge una nueva pregunta. La respuesta nos alejará mucho más de los presupuestos intelectualistas, sumergiéndonos de lleno en las corrientes voluntarias:

¿Cómo es nuestra relación con este Dios, que se nos hacía evidente a través de la fe?

Puesto que, si no comprobado, al menos hemos sospechado que por esta experiencia de fe quedaba definitivamente roto el distanciamiento entre el sujeto y el objeto, el necesario alejamiento para la comprensión que es por un lado desobjetivación y por otro dominio de los contornos y del entorno.

Y no sólo quedaba roto el distanciamiento entre el sujeto y el objeto, sino que la misma escisión sujeto-objeto quedaba superada.

En la filosofía moderna el pensamiento representativo, que vive de la escisión sujeto-objeto (teoría-praxis) fracasa. En modo alguno puede comunicar verdadera identidad y ofrecer la trascendencia del ser como respuesta a la búsqueda de la realidad, sino que deshace de antemano la posibilidad de que acontezca el ser.

El pensamiento representativo, como objetivante y como objetivista, es ya por su parte la manifestación de que el ser se ha sustraído. Y esta sustracción del ser significa, lisa y llanamente, que solamente queda, para la representación de la realidad, *la voluntad*.

En un caso voluntad desesperada e infeliz, por su impotencia para la autoafirmación y el poder.

En *Marcel voluntad esperanzada* que, a través de la participación en el amor, funda la trascendencia.

ESTA VIA DEL AMOR será conscientemente reconocida por Marcel.

A la pregunta:

*¿Cómo es nuestra relación con este Dios que se nos hacía evidente a través de la fe?*, sólo cabe la respuesta de los textos:

«Entre Dios y yo tiene que haber una relación por el estilo de aquéllas que el amor logra constituir entre los amantes»<sup>35</sup>.

Relación de amor que es *relación de participación* en la que se logra de alguna manera la unidad de relación fe-amor (la fe viene a ser así un conocimiento por amor, en que lo incondicional e inconfundible de la misma viene por una decisión de la libertad personal. La fe sería como la síntesis de nuestras fuerzas gnoscitivas, volitivas y amorosas).

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>35</sup> *Idem*, *Diario Metafísico*, p. 64.

— La referencia a Plotino (1<sup>er</sup> D.M.) es significativa, para advertir cómo Dios se nos hace comprensible en y por la participación:

«Yo creo que es preciso reconocer lo que es absolutamente verdadero en Plotino: *la idea de que Dios no es verdaderamente para nosotros, sino en tanto que nosotros participamos de él*»<sup>36</sup>.

Dios, aunque esté más allá del hombre, es por tanto el contenido de una experiencia, lo alcanzado en una experiencia de trascendencia, en que sólo *la realidad de la experiencia* puede garantizar la realidad del contenido. Porque si bien esta relación de participación no podía establecerse en términos de estricta igualdad, sino de semejanza, Dios es alcanzado y afectado en su conocimiento por esta reducción de la experiencia amorosa: *es para nosotros en tanto en cuanto lo experimentamos*.

Nos parece pues, una TESIS CONSISTENTE en Marcel, a lo largo de todas sus obras, que

DIOS SE HACE COMPRENSIBLE EN Y POR EL AMOR y que SOLO EL AMOR ES UN CONOCIMIENTO REAL, negando, en este ámbito, EL CONOCIMIENTO POR DISCURSO

El amor (2<sup>a</sup> parte del DIARIO METAFISICO) crea su objeto, el amor salva al ser amado de los génesis y vicisitudes, es decir, *lo libra del tiempo*:

«El amor crea su objeto... La realidad del ser amado es esencial en el amor... Y en este sentido quizá sea verdadero decir que sólo el amor es un conocimiento real, y sea legítimo aproximar el amor al conocimiento adecuado, es decir, que para el amor, y sólo para el amor, la individualidad del ser amado no se dispersa...

El amor no se dirige más que a lo eterno, inmoviliza al ser amado por encima de las génesis y vicisitudes. Y por esto el AMOR ES LA NEGACION DEL CONOCIMIENTO»<sup>37</sup>.

Esta postura de IRRACIONALIDAD, en que la razón no llega a demostrar la existencia de Dios, siendo necesario acudir a la fe (evidencia de las cosas no vistas, en que conocimiento y amor se entraman y confunden (creer para comprender y comprender para creer) es también aplicable al problema del yo.

## VI. NECESIDAD DE UNA ILUMINACION DE LA VOLUNTAD

En el *Epílogo* a *EL EMISARIO Y EL SIGNO DE LA CRUZ* Marcel dice ser esencial a su obra la noción de CLARIDAD, con la que se aclara nuestra condición en cuanto comporta *LO INEXTRICABLE ¿Cómo podemos librarlos de ello?*

En ambas piezas la respuesta es tajante:

*Ni por el razonamiento, ni por el sentimiento, es necesaria la fe, en cuanto que ella se suspende a una trascendencia que no sólo afirmamos, sino de la que es necesario también dar testimonio.*

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 69

<sup>38</sup> Cfr. *Idem*, *Les Hommes contre L'Human*, p. 23.

Simón, el personaje del Signo de La Cruz, tiene miedo de las palabras, es su razón que no consiente en abstracciones. Pero al final *accede al otro reino en donde la palabra razón se halla deslastrada de su peso natural*.

En *LES HOMMES CONTRE L'HUMAIN* sin dudar lo afirma que el único recurso es la trascendencia<sup>38</sup>.

Y en el mismo lugar nos dice cómo ya han tenido su tiempo las filosofías de la Inmanencia, que han revelado su básica irrealdad, y, algo mucho más grave, su complicidad con determinadas idolatrías: idolatría de la raza, idolatría de la clase. G. Marcel ve en la religión a lo Trascendente la única posibilidad de romper estas ataduras y conseguir la libertad.

El acceder a este reino de la libertad o lo Trascendente parece que está unido a la posesión, por parte de la voluntad, *de una especie de gracia*. No que la posea de modo innato, sino que, al actuar, *va siendo iluminada*. No se ve como pueda la voluntad acceder a un estado que le trasciende, a no ser por esta iluminación.

Paul Ricoeur ve en este recurso a la gracia una objeción:

— por un lado parece cerrar arbitrariamente lo que se presentaba como un avanzar interrogativo.

— por otro no se ve cómo puede compaginarse este recurso cristiano a la gracia con el modo de pensamiento socrático.

Marcel responde que *«este socratismo no es un escepticismo, es una búsqueda, una búsqueda titubeante, pero una búsqueda que no implica que uno se cierre a una luz cuando la ve. Es así como debe ser concebida la gracia»*<sup>39</sup>.

Rechaza a continuación la objetivación imprudente de la gracia hecha por los teólogos, en el sentido de tratarla como causa, con lo que deja de ser la gracia para convertirse en el resorte de un pseudo-saber. Aquí la gracia es el *esclarecimiento* de un creyente en su búsqueda titubeante, sabiendo que, por sus defectos y actos inconsiderados, por sus faltas puede apagar esta luz que le guía.

La importancia para el Tema del término *ECLAIREMENT* (ESCLARECI-MIENTO) es extrema:

*«Jamás se dirá demasiado netamente que la noción de *éclairément* domina toda mi obra dramática»*<sup>40</sup>.

Los dramas vividos por sus personajes «no son más que expresión particular de nuestra condición, en tanto que *ésta entraña lo inextricable. Toda la cuestión metafísica, ciertamente, es saber cómo uno puede librarse de lo inextricable*».

Y la respuesta, vuelvo a repetirlo, es *que no se puede llegar al esclarecimiento de esta situación por el razonamiento, ni por el sentimiento: es necesaria la fe*.

Pero estas verdades sólo se revelan a la gente sencilla y corazones puros. Sólo están cerrados a los complicados y deformados por su propia soberbia. Se impone, pues, la necesidad de la DEBILIDAD, como predisposición:

<sup>38</sup> Cfr. Idem, *Les Hommes contre L'Humain*, p. 23.

<sup>39</sup> Idem, *Entretiens P. Ricoeur-G. Marcel*, París, Aubier, 1968, p. 126.

<sup>40</sup> Idem, *Vers un autre Royaume (Le Signe de la Croix)*, Postface, París, Plon, 1949, p. 235.

«*La debilidad, donde se reconoce a sí misma con lucidez es ya, de alguna manera, una fuerza, o, al menos, constituye un punto de apoyo posible para la gracia que no podría iluminar jamás a los seres fatuos o inclinados siempre a la presunción*»<sup>41</sup>.

Donde cesa la palabra, comienza una GRAN LUZ: es la presencia de lo INEFABLE, de lo que está más allá de las fronteras de la palabra.

En este texto del DIARIO METAFISICO hay una especie de *aprehensión MISTICA, intuitiva de lo eterno*, siendo la *música símbolo de la misma*:

«No puedo menos de escribir *que esta luz que acaba de producirse en mi pensamiento no es para mí sino la prolongación del Otro, la única. Plenitud de gozo. He estado tocando durante largo rato unas piezas de Brahms, unas sonatas para piano que no conocía. Quedarán siempre asociadas para mí a estos momentos inolvidables. ¿Cómo contener este sentimiento de invasión, de seguridad absoluta, de protección?*»<sup>42</sup>.

No encuentra medios para expresar la *aprehensión de lo eterno, si su seguridad*. Y se hace el silencio permitiendo este callar la *comprensibilidad por participación*.

Este «*estado de abierto*», de «*poder oír*» y «*ser uno con otro*» es negado cuando en el lenguaje se forman NUDOS —*coágulos en el sentido filosófico de la palabra*— que constituyen obstáculos para el curso del pensamiento, que debe caracterizarse ante todo por su circulación y fluidez.

Estos COAGULOS son expresión de un *estancamiento y dogmatismo interior* por el que las palabras se cargan de pasión y se convierten en Tabú.

Las palabras son pantallas que reflejan intereses, intenciones, espejos cóncavos en los que la realidad deformada se presenta en sentido claramente manipulador.

#### RECURSO ABSOLUTO

El Recurso al TU era comienzo de liberación, pero la DECEPCION era aún posible. Es necesario el RECURSO ABSOLUTO, el recurso a Dios. La diferencia entre uno y otro es la que existe entre Fidelidad a un ser particular y la Fidelidad ABSOLUTA.

En el ENSAYO DE FILOSOFIA CONCRETA G. Marcel dice que la Fidelidad a un ser particular, dada en la experiencia, se presenta, para aquél que la vive y no la considera desde fuera, como no dejándose reducir al apego que liga la conciencia a sí misma o a sus propias determinaciones<sup>43</sup>.

Reconoce que ciertamente puede existir una fidelidad real en el orden empírico, pero que, casi siempre, puedo poner en cuestión la realidad del apego que me une a tal o cual ser particular, simplemente por la separación de la idea en relación al ser. La decepción llega a ser posible, porque yo podría reconocer que he sido fiel no a esta criatura tal como es en realidad, sino a la idea que yo me formaba de ella y que la experiencia se ha encargado de desmentir.

<sup>41</sup> Idem, Roma ya no está en Roma Paris, La Table Ronde, 1951, prólogo.

<sup>42</sup> Idem, Etre et Avoir, p. 22.

<sup>43</sup> Cfr. Idem, Essai de philosophie concrète, Paris, Gallimard, 1940, p. 248.

Por el contrario, si mi conciencia está centrada sobre Dios mismo, evocado en su verdad, será imposible que se produzca la decepción. Y si se produjera veré con toda claridad que no es a Dios a quien se debe acusar, sino a mi mismo y que sólo mi propia deficiencia puede haber causado tal decepción.

De todos modos esta fidelidad absoluta profesada a Dios mismo corre el riesgo de ser interpretada únicamente en función de un egocentrismo que se ignora a sí mismo e hipostasía los datos subjetivos.

E igualmente puede parecernos precaria por el hecho de comprometerme *con un ser a quien no conozco*.

Hay que decir que aparece como «inquebrantable allí donde está constituida... por una cierta llamada lanzada desde el fondo de mi indigencia *ad summam altitudinem*: esto es lo que siempre ha llamado el RECURSO ABSOLUTO. Esta llamada supone una humildad radical del sujeto: humildad polarizada por la trascendencia misma de aquél que ella invoca<sup>44</sup>.

La vivencia de Dios se produce así, en Marcel, a partir del propio desvalimiento. Se fortalece en su referencia a «algo inolvidable e irremplazable», fuente inagotable de significado. Y no está exenta de lo que Georg Simmel apunta: toda vivencia tiene algo de aventura.

---

<sup>44</sup> Ibidem, pág. 250.



## EN TORNO A LA OBRA DE J. WAHL: EL INJUSTO OLVIDO DE LA METAFISICA

Por Alfonso Soro

### I. ALGUNAS IDEAS DEL FILOSOFO-POETA

Curioso pensamiento el de J. Wahl (1888-1974). Si le queremos situar en alguna de las líneas bien definidas de las «escuelas francesas» nos sería imposible hacerlo. Se ha dicho y se sigue diciendo, varios pensadores lo reconocen, P. Ricoeur, Tilliette, Jankélévitch entre otros, que en la obra de J. Wahl se encierra todo un archivo contemporáneo de la filosofía clásica. Así es, gracias a la erudición que respalda sus teorías ha conseguido condensar correctamente el pensamiento filosófico vigente y al mismo tiempo profundizar en el, proponiendo nuevas cuestiones. De tal manera que la acción y la obra de J. Wahl unidas a las de otros filósofos: G. Marcel, Koyré, Gurvitch, Waelhens, según Levinas, cambiaron la situación filosófica en Francia tal y como se presentaba en su época<sup>1</sup>.

La fascinación que sentía por las filosofías anglo-sajonas; el interés que tomó por la filosofía germánica desde Hegel hasta Heidegger; los estudios kierkegaardianos que escribió en sus años jóvenes; así como otros aspectos filosóficos encarnados también en muchas obras suyas, han hecho de J. Wahl un filósofo irremplazable. Y esto por varias razones:

En primer lugar J. Wahl estaba convencido de que la experiencia, lo concreto, lo inmediatamente dado, debían de servir como punto de partida y de verificación del pensamiento. Por el contrario el intelecto, en cuanto no es más que uno de los numerosos fenómenos de un mundo complejo, no tenía derecho a imponerse sobre la realidad.

En segundo lugar, Wahl trató de abrir la filosofía a la no filosofía con el fin de dar a la primera un nuevo impulso renovador. Lo que significa que la reflexión filosófica de J. Wahl no se ha limitado a un tema fijo y bien definido. Su filosofía es una filosofía abierta hacia la poesía, el arte, la música. Es decir una filosofía de apertura hacia todo lo que fueran ideas nuevas, siempre y cuando sirvieran para enriquecer a la primera.

En tercer lugar, las reflexiones filosóficas que él realizó a través de la misma historia de la filosofía, haciendo hincapie en los filósofos griegos, sobre todo en el pensamiento presocrático, y el hecho de cuestionarse sobre su propia vida, le han permitido volar creativamente hacia alturas insuperables.

Además, los mundos de la poesía y el arte, de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo inmanente y de lo trascendente, o como él dice, la tras-ascendencia

---

<sup>1</sup> E. Levinas: «*En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*», Vrin, París, 1988.

y la tras-descendencia, de lo racional y de lo irracional: razón y sentimiento, han sido algunos de los instrumentos que Wahl ha empleado como medio de precisión.

5. Por último, quisiéramos indicar otra de las razones, de las más importantes, creemos, por la que se le reconoce como gran filósofo. Wahl es un pensador que construye su filosofía cara al hombre. Su tratado de metafísica es el que mejor nos manifiesta estas inquietudes: todo gira en torno a un eje principal que es la existencia del hombre colocada entre el mundo de cosas, de totalidades, de conjuntos, que son verdaderas presencias para la existencia. Pero, al mismo tiempo, esta existencia que vive enraizada en este mundo y lucha en él dialécticamente por superarse, debe aspirar y concretarse con la trascendencia y su universo dentro de un saber que trasciende el mismo saber lógico y racional y que va más allá de estos, hacia un no saber más verdadero que todo saber. Wahl al actuar permanece en *silencio*.

## II. SU GRAN DESEO

Hemos dicho que Wahl recurría a la poesía y el arte porque para él eran fuentes de alimentación para la filosofía. Pero además al ser fuentes le servían también para dar un impulso renovador a la filosofía. ¿En qué sentido?

Ante todo renovar la filosofía no significa destruir la tradición. J. Wahl se propuso dar otros aires nuevos a la filosofía, al querer revelar la continuidad de la tradición y destacar al mismo tiempo las ideas contemporáneas que se presentaban como nuevas y, lo que en ellas había de parecido o de idéntico a las filosofías antiguas.

En segundo lugar, debido a toda una serie de corrientes y de tendencias muy diversas que aparecieron en Francia durante las tres décadas (años 30-60): Hegel, Husserl, Heidegger, la filosofía anglo-sajona, surgieron varios movimientos con nuevas ideas, nuevas inquietudes, nuevos planteamientos. De tal forma que la filosofía ya no se contentaba con permanecer dentro del mundo de los conceptos sino al contrario. En lugar de partir siempre de las ideas, con Husserl y Heidegger la filosofía se ocuparía de analizar y de reflexionar los acontecimientos tanto interiores como exteriores. Ambos pensadores provocaron en el filósofo de los 50 últimos años una vuelta a las cosas mismas, a lo concreto e inmediato. En este sentido J. Wahl podría ser uno de los innovadores de esta filosofía de lo concreto. Título más sugestivo que el de su propia obra «Vers le concret», es el que nos podría indicar qué clase de movimiento se estaba fraguando por esa época.

El pensamiento francés llevado por la fenomenología comenzaba a orientarse hacia el Sujeto que siempre es *cuestión* en el doble sentido de la palabra: por una parte, su existencia es una tensión dentro de la cual existe un dilema y una lucha constante, y por otra, el hombre en su misma existencia es un ser que se interroga. Pero al mismo tiempo que se interroga, trata de desprender todas las escorias conceptuales que le impregnan para reencontrarse a sí mismo, encontrar su impulso vital, y todo aquello que entra en el mundo primitivo, pre-reflexivo.

Los planteamientos centrales de Wahl: densidad de los sentimientos, mezcla de lo sutil y de lo opaco, el carácter concreto del mundo, la dialéctica no conclusiva, etc. son los que le llevarían a oponerse al racionalismo y al idea-

lismo. Ese era el reto al que se tenía que enfrentar para llevar a cabo la indispensable renovación filosófica,

«análoga a la que tuvo lugar cuando el hombre abandonó la concepción antigua del mundo con su desconfianza de lo infinito que parecía sobre todo bajo la forma de lo indefinido, del tiempo de la materia, a favor de un mundo nuevo, infinito y temporal, y en el que la materia había sido reducida a la existencia cognoscible»<sup>2</sup>.

En tercer lugar, si tenemos en cuenta todas estas inquietudes que acabamos de analizar, las cuales se presentaban como un reto no exclusivamente para Wahl sino también para sus compañeros, G. Marcel, A. de Waelhens, Michel Henry necesariamente tenían que recurrir a otras actividades humanas.

Para lograrlo, Wahl se apoyaría en algunos pintores y determinados poetas. Pintores a los que recurre normalmente son Cézanne y Van Gogh porque, según él las expresiones de sus cuadros le revelaban y le comunicaban las delicias del ser y de la naturaleza, e incluso le manifestaban una serie de sentimientos. Si Cézanne (dirá J. Wahl) tiende a buscar la objetividad es porque quería deshacerse de todas las categorías pictóricas y racionales para ver las cosas en sí mismas<sup>3</sup>. Desde un cierto punto de vista y aunque diferentes entre sí, Whitehead y Heidegger podrían vincularse analógicamente a Cézanne. Los dos filósofos se esfuerzan por obtener una visión «objetiva» de las cosas:

Heidegger insiste en el hecho de que el hombre está esencialmente en el mundo. Esta misma idea la encontraría Wahl bajo forma diferente en Whitehead. Según este último pensador, si volvemos sobre nosotros mismos, un poco a la manera preconizada por M. de Biran, captaremos mejor la esencia de la realidad.

En oposición al objetivismo de Cézanne, de Heidegger o de Whitehead, J. Wahl presentaba al pintor Van Gogh como el pintor más alto de la subjetividad. Lo mismo haría con los filósofos Nietzsche y Kierkegaard, dos pensadores esencialmente subjetivos que filosofan sobre todo a partir de su personalidad.

J. Wahl tendría muy en cuenta estos dos elementos antitéticos: objetividad y subjetividad para después estudiar la concepción que él se haría de la dialéctica. Lo que le atraía de Cézanne es menos el resultado de su objetividad que su necesidad de objetividad, la cual es algo realmente muy subjetivo y que parece más subjetivo aún cuando la ve J. Wahl más bien como un esfuerzo que como un logro; y por otra parte, Van Gogh le da al pensador francés una especie de dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo, en el sentido bajo el cual Van Gogh, al gozar de los colores, se absorbe en ellos, en un rojo o en un amarillo, volviéndose todo él objeto<sup>4</sup>. Además esta objetividad y subjetividad están envueltas dentro de unos mundos densos y sutiles que Wahl ve reflejados, por una parte, a través de la intuición de la permanencia y de la consistencia de Wordsworth, por la otra, mediante la fluidez de Shelley, la densidad de Chaudel, la sutileza agudísima de Valery, el materialismo táctil de Courbet, el materialismo energético de Monet y el espacio lumi-

<sup>2</sup> J. Wahl, *«Tratado de Metafísica»*, Fondo de cultura económica, México, 1960, p. 9.

<sup>3</sup> Cfr., *ibid.*, p. 661.

<sup>4</sup> Cfr., *ibid.*, p. 662.

noso del impresionismo. Quizá Wahl nos permitiría añadir, de un lado, la palabra espléndida de Baudelaire y de Rimbaud, y, del otro, Verlaine, es decir, lo impar, lo matizado, las medias tintas, la media luz y la penumbra.

«De tal manera (como vemos) que lo subjetivo nos envía hacia lo objetivo como lo objetivo nos devuelve a lo subjetivo»<sup>5</sup>.

Los poetas con su poesía son capaces de expresarnos lo que está más allá de nosotros y en nosotros mismos:

«La poesía viene del más allá y se dirige hacia el más allá. La poesía es esencialmente sentimiento de trascendencia»<sup>6</sup>,

y añade:

«sin embargo, este más allá no se le debe concebir como si estuviera fuera de nuestra alma o de nuestro mundo, pues no sabemos ni los límites del alma ni el límite del mundo»<sup>7</sup>.

Si no sabemos los límites del alma es porque al querer el filósofo definirla se le escapa, no podemos decir lo que es, sólo hay una vida y una significación, y el sentimiento que de ella tenemos<sup>8</sup>.

Al quedar así reducido el mundo de la metafísica al silencio dentro de nosotros mismos, es cuando la poesía debido a su pensamiento mágico puede intervenir y expresar todo aquello que el filósofo, por sus limitaciones, no lograra decir.

Es sin duda por esta razón por la que ha habido muchos filósofos que no vacilaron en tomar las obras de los grandes poetas como alimento para sus grandes reflexiones e incluso para darles más profundidad:

«Heidegger se ha apoyado a menudo en las intuiciones de Rilke y todavía más en las visiones de Hölderlin; Whitehead gusta citar a Wordsworth y a Shelley»<sup>9</sup>.

Estos poetas y otros muchos más como Nerval, Vigny, V. Hugo, etc., han sido los grandes inspiradores de muchos temas de meditación y reflexión para los filósofos. E incluso Descartes, cuando era joven todavía, decía que a veces había más contenido en el furor del poeta que en la sabiduría de la filosofía<sup>10</sup>.

Lo cierto es, que si Wahl recurría tanto a los poetas como a los pintores era porque ellos le ofrecían una riqueza infinita donde surgía un constante acoso dialéctico de lo subjetivo y objetivo, de lo imanente y de lo trascendente, de lo opaco y de lo sutil manifestado en todas sus obras. Y esto, porque quizá ambas actividades poseían en sí mismas una magia artística y poética que hacía unir los contrarios: lo consciente y lo inconsciente, lo familiar y lo extraño, el reposo y el movimiento, lo activo y lo pasivo<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> J. Wahl, *«Existence humaine et transcendance»*, p. 1.

<sup>6</sup> J. Wahl, *«Poésie, pensée, perception»*, Calmen-Levy, París, 1948, p. 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>8</sup> Cf., *«T.M.»*, p. 564.

<sup>9</sup> *«T.M.»*, p. 22.

<sup>10</sup> *«P.P.P.»*, p. 14.

<sup>11</sup> Cf., *«E.H.T.»*, p. 9.

Dejemos claro que si Wahl se inclina hacia la poesía y el arte no por ello quiere decir que olvide o minusvalore la filosofía. En su poesía siempre es el filósofo Wahl quien se expresa, aunque a veces nos da la sensación de perderse poéticamente en algunos de sus versos encantados por el Universo mágico. La filosofía poética le llevó a Wahl no a instalarse en ella, sino a buscar y encontrar otros caminos, con el fin de enriquecer y dar respuesta a todo aquello que en principio no lo tenía. Es quizá por esta razón por la cual J. Wahl no se haya dejado embrujar por la magia de los poetas.

Sin embargo, si vuelve hacia la poesía y el arte sin dejar su filosofía es porque quería abrir, unidos a ambos, nuevos caminos filosóficos o quizá, más bien, porque quería encontrar el verdadero camino, el que Parménides llamaba en su poema siempre nuevo, la vía de la verdad.

### 3. EL EXTASIS FILOSOFICO

#### 3.1. *La existencia y el sentimiento: puntos de origen del caminar hacia el éxtasis filosófico*

Para comenzar a caminar hacia el encuentro de lo que podía ser la verdad hay que tener en cuenta dos cosas: la idea de la percepción, que es la que pone al individuo en contacto con las cosas, y la misma existencia del hombre, con todas sus experiencias.

Consideremos en primer lugar la idea que J. Wahl tiene de percepción: El hecho de que el hombre esté esencialmente en el mundo y se encuentre naturalmente fuera de sí, como nos lo indica Heidegger, significa que está cerca de los objetos y además posee una apertura hacia ellos, hacia todo lo sensible, ya que existía en él, por este mismo acontecimiento, un esfuerzo constante por captar la realidad aún si ésta no pudiese ser realmente percibida. Si hay un esfuerzo en el Sujeto por captarla es porque ésta se le resiste, pues es entonces mismo cuando la existencia se hace a sí misma existencia,

«porque existe una resistencia del exterior hacia el interior, un esfuerzo del interior y sobre todo porque hay una relación y unión entre los dos. Pues existe en ambos y al mismo tiempo una unión sentida»<sup>12</sup>.

Resistencias del exterior hacia el interior y viceversa; unión sentida entre ambas. Un movimiento activo y dinámico en el que continuamente encontramos un combate y una tensión entre lo que se nos presenta del mundo exterior: las cosas, las totalidades, los conjuntos, y nuestra propia existencia que se esfuerza en percibir lo que le viene de fuera e incluso se tendrá que esforzar en captar lo que le surja de su misma conciencia, que pueden ser las formas llamadas «a priori»<sup>13</sup>.

En estos momentos, digamos, J. Wahl se deja llevar por unas ideas fenomenológicas que se originan en Husserl y que luego Merleau-Ponty desarrolla introduciendo en ellas el término de la percepción:

<sup>12</sup> «E.H.T.», p.

<sup>13</sup> Para Wahl, estas formas «a priori» son como una especie de residuos de experiencias a los que él llama existenciales, cuyas raíces son afectivas. Lo que significa que detrás de la conciencia hay raíces no conscientes de la conciencia.

«Merleau-Ponty nos muestra todavía cómo la percepción es un conjunto que comprende en su base movimientos instintivos, comportamientos, y en su punto más elevado, significaciones ideales. Además, es por este punto de partida, de movimientos, de comportamientos y de instantes, es decir por lo que aparece lo más bajo, por lo que podemos captar esencias, es decir, lo más elevado que existe, por lo que podemos comunicarnos por una suerte de magia con estas esencias. Por tanto, no hay que quitarle a la percepción ni su base ni su cúspide, so pena de verla desaparecer»<sup>14</sup>.

Pero no sólo Wahl se siente cautivado por estas ideas, él mismo también nos pide que dirijamos nuestra atención a esa oscuridad primitiva, a ese dominio pre-científico, antepredicativo, pre-consciente, implícito, no-reflexionado, o como también ya lo ha anunciado Sartre, un «pre-cogito» un «no-cogito» pre-reflexivo, ya que es el origen de lo reflexionado, de lo consciente, de lo trascendente y de lo extático.

En este movimiento es necesario destacar la dialéctica como surgimiento de una relación dinámica. Lo que nos lleva a apreciar que el punto de arranque dialéctico es diferente a él, como también lo será el de su llegada. En efecto, al ser la dialéctica el dominio de la conciencia, y la conciencia es siempre distancia de sí misma por relación al objeto e incluso distancia de sí misma por relación a sí misma, significa que muy raras veces, como hemos dicho anteriormente, se puede captar la realidad y tener una idea sobre ella.

«ya que cuando creemos tener la idea de una cosa, tenemos la idea de diferentes aspectos que se sucedan, pero tenemos también, y poseemos verdaderamente la idea de cosa, la idea de que estos aspectos no agotan nunca la cosa de que hablamos, que hay una opacidad, una indivisibilidad final en la cosa»<sup>15</sup>.

Si podemos captar la realidad tal como es y si no podemos agotar nunca las cosas de las que estamos hablando, es porque nos vemos envueltos en un mundo lleno de paradojas y de ambigüedades. De tal manera que cuando creemos que hemos percibido las cosas y nos sentimos unidos a ellas, nos encontramos una vez más en una especie de antinomias.

Un caminar dialéctico en el sujeto, que debe esforzarse en tomar conciencia de lo que continuamente se le presenta como realidad existente, aunque mayormente no logre captarlo en su totalidad. Su caminar será un recorrido de adelante, atrás y de atrás adelante:

«No hay reflexión sino sobre lo no reflexionado, no hay conciencia si no existe lo no consciente. Antes de que piense, siempre hay algo. Yo pienso, pues algo es pensado, que no lo era antes»<sup>16</sup>.

Mediante este juego de tesis y antítesis que se destruyen ante sí, el sujeto irá construyendo una dialéctica existencial que pasará de la inmediatez perceptiva a la inmediatez extática<sup>17</sup>. De la destrucción del individuo por sus propios actos a su misma construcción, uniéndose con lo que hay de más profundo en él: su existencia, sus sentimientos, su ser.

<sup>14</sup> «T.M.», pp. 443-435.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 664.

<sup>16</sup> «E.H.T.», p. 20.

<sup>17</sup> Cf., «T.M.», p. 665.

### 3.2. *El silencio de la percepción y el silencio de éxtasis como punto de llegada*

Después de haber reflexionado sobre el mundo brumoso y opaco que experimenta y vive el ser humano; después de haber sentido la presencia de la percepción, punto de arranque de la dialéctica; ahora, y en segundo lugar, vamos a considerar el punto de llegada tal como lo concibe J. Wahl. La llegada la sitúa:

«au delà de la conscience comme la perception se situait en deçà d'elle»<sup>18</sup>.

En efecto, más allá de la conciencia,

«oiríamos breves fragmentos de diálogo interrumpido, entre los momentos en que el diálogo propiamente dicho cesa, y en que el silencio se deja oír, por así decirlo; silencio de la percepción en que el espíritu es nutrido por las cosas, silencio del éxtasis en que el espíritu efectúa su unión con el punto más elevado de él mismo; con el punto más elevado del mundo»<sup>19</sup>.

Wahl pasa del éxtasis de la percepción al éxtasis del misterio; de la plenitud de lo real a la «vacuidad operante» del ser. Diría Wahl que en este movimiento dialéctico de va y viene del pensamiento y de la destrucción de la antítesis hay una ontología positiva de la percepción y una ontología negativa del momento místico.

Distancia y presencia. Intensidad de conexión entre la cosa y el ser humano. Separación, des-unión (ex-sistere), pero al mismo tiempo, por un contraste interior, «unirse a». Es como Wahl concibe la existencia entre la inmanencia trascendente de la percepción y la trascendencia inmanente del éxtasis. Con estas palabras Wahl nos quiere mostrar que los momentos en que el diálogo parece cesar son, no obstante, momentos en que el diálogo continúa, o por lo menos, a partir de los cuales puede comenzar de nuevo, ya que la reflexión se dirige sobre ellos, la percepción y el éxtasis son dialectizados<sup>20</sup>.

Algo similar a lo que piensa J. Wahl lo han expresado también algunos filósofos como Platón, Hegel y Kierkegaard. En efecto, cada uno a su manera, han sabido transmitirnos esta unión casi inefable de la relación y de la no relación, de la inmanencia y de la trascendencia. Lo mismo podemos decir nosotros

«cuando presenciamos la trascendencia, ya no vemos la inmanencia. Una Sinfonía se reduce en cierto sentido a una serie de vibraciones, sin embargo, esta verdad no es válida para aquel que entienda y admire la Sinfonía. La Sinfonía tiene un sentido que trasciende la verdad de las proposiciones matemáticas, que bajo un cierto punto de vista la explican. De la misma manera, cuando se alcanza el punto supremo del movimiento de la trascendencia, ya no existe la separación entre la inmanencia y la trascendencia»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> «E.H.T.», p. 22.

<sup>19</sup> «T.M.», p. 665.

<sup>20</sup> Cf., «E.H.T.», p. 10.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

Nos encontramos en presencia, primero, de un movimiento sensitivo y perceptivo que, luego, pasa a significar el término al que se dirige el movimiento<sup>22</sup>, la trascendencia. Lo cual no quiere decir separación y, luego, su opuesto, sino más bien lo que se da es una serie de relaciones que en principio parecen contradictorias; sin embargo, ambas dimensiones, trascendencia e inmanencia, hay que concebirlas unidas. De tal manera que al experimentarlas, al sentirlas, no podamos realmente lograr dar una explicación de este hecho inexplicable ante el cual el sujeto se encuentra, puesto que ya no habrá manera de definir lo que en principio se podría reflexionar y pensar.

Hay un momento (¿instante? ¿tiempo y no tiempo?, ¿repetición) en el que ya no será necesario explicar lo sentido y lo vivido. Las palabras sobran. Lo que determina que el sujeto quede mudo, extasiado ante las cosas<sup>23</sup>.

Si hablamos del éxtasis filosófico donde la percepción, los sentimientos, la existencia, la inmanencia y trascendencia cumplen una función muy importante, también debemos tener presente dentro de esta misma experiencia el arte, la poesía y la metafísica, porque son como diría Kierkegaard los que llevan al hombre a conocer lo desconocido, el más allá del tiempo y en el tiempo:

«El poeta es esencialmente el que no cumple la reafirmación. Ser un poeta es tener su vida personal en unas categorías totalmente distintas a las que expone poéticamente»<sup>24</sup>.

Ni más ni menos, el pensamiento wahlleano es este. Wahl concibe la poesía, la música, el arte, como un mundo que está ahí, un mundo metafísico que el hombre experimenta en su propia existencia y al mismo tiempo está más allá:

«La poesía es al mismo tiempo conocimiento y sentimiento de lo desconocido. Este conocimiento es un conocimiento transformante. Actúa sobre el tiempo y sobre el espacio, una manipulación del tiempo, del espacio. Es a la vez condensación y prolongación del tiempo, creación de un tiempo que ya no es el tiempo»<sup>25</sup>.

#### 4. DEL OLVIDO A LA NOVEDAD

A veces se ha pretendido decir que J. Wahl era el enemigo de los filósofos precisamente por esta mezcla que hacía entre filosofía, poesía y arte. Pero esta inquietud que él poseía, ¿no es acaso una ambición eterna, incluso, diríamos nosotros, tradicional de la filosofía y en especial de la metafísica?

También se le ha dicho, al igual que a Bergson, su profesor, los que atribuyen gran valor a la precisión del pensamiento y del lenguaje, que por su empleo de la imagen y la metáfora, por su estilo, a veces un tanto hinchado o también rapsódico y cierta falta de precisión en su pensamiento, ha contribuido a que no se le tenga en demasiada estima como filósofo. Sí, es verdad

<sup>22</sup> La palabra trascendencia puede significar en J. Wahl dos cosas diferentes, a saber, el movimiento y el término hacia el cual tiende el movimiento.

<sup>23</sup> J. Wahl, «*Experiencia Metafísica*», pp. 106-107.

<sup>24</sup> J. Wahl, «*Etudes Kierkegaardienes*», p. 65.

<sup>25</sup> «*P.P.P.*», p. 25.



que hay una cierta corriente filosófica que admira y aprecia su pensamiento; así Jankélévitch exclamará diciendo: la filosofía de J. Wahl será irremplazable, sin duda creará un gran vacío en la filosofía contemporánea<sup>26</sup>. Pero no sólo este gran pensador comenzaba a sentir el vacío de nuestro filósofo, también Levinas, P. Ricoeur, Alquié, Tilliette, R. Aron, Lacroix y otros. Pero, ¿por qué los llamados filósofos de la «nueva escuela» y algunos más: Derrida, Foucault, Lacan, Pradines, Châtelet, Deleuze, Descombes, Lyotard, Finkielkraut, si realmente es irremplazable como dice Jankélévitch, ni tan siquiera cuando se trata de hacer un panorama de la filosofía francesa en los últimos años, pronuncian el nombre de J. Wahl?

A parte del posible parecido que tuvo con el pensamiento de Bergson, creemos que muchos filósofos sobre todo los analistas y los positivistas han tratado de ver en J. Wahl más a un poeta o incluso a un místico que a un filósofo serio. También creemos que la preocupación por la filosofía de la vida, de la existencia, de lo concreto e inmediato, de todo aquello que suene a metafísica ha caído en el olvido y se ha eclipsado en favor de una filosofía «nueva», en favor de un espíritu científico «nuevo». Esto es debido a las grandes investigaciones que se han hecho sobre el conocimiento lógico, a la crítica de la noción de significado y también del lenguaje. Así tenemos cómo el estructuralismo preparado, por una parte, por la psicología de la forma, y por otra, por la lingüística de F. Saussure, invade bruscamente el campo del pensamiento filosófico llegando con ello a la noción de un pensamiento «qui pense en dehors de la conscience». Este pensamiento lo que hace es eclipsar al sujeto y reconocer por los progresos que realiza en el estado de la lingüística, de la etnología, de la psicología y de la crítica literaria que existe también una serie de repercusiones en la filosofía.

Si bien estos nuevos filósofos que en principio rechazaban todo humanismo, así como también el marxismo y el pensamiento freudiano, y que Wahl más o menos ha conocido, proponen después del «mayo 68», cada uno a su manera, una teoría y una práctica de subversión filosófica.

Châtelet por ejemplo denuncia la institución filosófica tal como funcionaba en «l'Enseignement Secondaire et Supérieur». Derrida continúa con la «de-construcción» de la filosofía para volverla a colocar en el campo general de la escritura que siempre quiso dominar, Lyotard predica un nihilismo activo, Michel Serres repudia la filosofía de lo Universal así como también la ciencia de la que estima que está llevando al hombre hacia una muerte colectiva, y Foucault constata diseminación de los poderes intelectuales en todo cuerpo social<sup>27</sup>.

Sin duda alguna, el pensamiento de estos filósofos provocó dentro de la sociedad intelectual francesa grandes desorientaciones. Para algunos, estos nuevos filósofos fueron como una revolución que se imponía, para otros, la consideraban como un anti-humanismo y que a menudo fue denunciado.

Personalmente consideramos que aunque en la actualidad el pensamiento de Wahl no se lea, ni se tome en consideración, no significa que no constituya ninguna garantía de claridad y de precisión. Creemos, en general, que es mucho más fácil entender a J. Wahl y a su visión universal que tiene sobre el mundo que captar qué es lo que quieren decir algunos escritores más recientes con sus «nuevas teorías».

<sup>26</sup> Cf., V. Jankélévitch, «Mystique et dialectique chez J. Wahl», en «Etudes Philosophiques», p. 89.

<sup>27</sup> «La philosophie», en «Encyclopédie du monde actuel», París, 1977, pp. 36-37.

Quizá sea necesario que se produzca algún tipo de agitación intelectual filosófica entre las distintas corrientes actuales para que de nuevo se reavive un tanto el interés por J. Wahl y su filosofía, que nos parece sumamente actual y reveladora. De hecho el movimiento de agitación ya está surgiendo. Si Foucault ha señalado que un nuevo pensamiento es posible, será el siglo deleuziano; nosotros podríamos anunciar que está existiendo ya una reactualización de autores con claro signo irracionalista. De la mano de Nietzsche se vuelve a autores que guardan con él un cierto parentesco: Schopenhauer, Bergson y, por supuesto, Wahl. Bajo la inspiración nietzscheana se vuelve a exaltar la vida, la fuerza pasional, la naturaleza espontánea, los instintos, el mundo pre-reflexivo, el mundo de los sentimientos.

Nuestra época parece que se ha cansado de la razón, de la planificación racional, de una producción y consumo racional y técnicamente programados. La juventud sobre todo, ha llegado a vivir esto como una tiranía. En parte la revolución del «Mayo 68» se presentó como un deseo de cambio cualitativo de la vida, de recuperar el valor de la subjetividad en la vida cotidiana y de la liberación en todos los órdenes.

La teoría marxista, que ha representado el punto de referencia de todo pensamiento crítico, está siendo sustituida por Schopenhauer, Nietzsche y otros; los filósofos griegos, sobre todo los presocráticos vuelven a estar en primera fila. La poesía, el arte, la literatura, el cine, son medios que el filósofo emplea para sus reflexiones, para sus planteamientos. Una filosofía por tanto, que puede convertirse en un paradójico irracionalismo-racional, una mezcla de lo opaco en lo sutil y de lo sutil en lo opaco. Una filosofía análoga al racio-vitalismo orteguiano. Recordemos que la filosofía en Ortega es antes filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir. Acaso, ¿no es esta filosofía la Wahleana? Si en Francia de nuevo se vuelve a la filosofía de la vida en la que se está haciendo revivir el pensamiento bergsoniano en las librerías y en los periódicos más famosos, ¿no está ocurriendo lo mismo en España: vuelta a lo orígenes, vuelta a Unamuno y a Ortega? Y si Bergson, gran maestro de Wahl vuelve, ¿por qué no el mismo Wahl, uno de sus mejores discípulos? Incluso hay pensadores que reconocen que el pensamiento wahleano ha ido más lejos que el de su maestro, en el sentido en el que la filosofía de Wahl, al igual que la de su maestro, es una filosofía de apertura y asistemática, pero hay algo que sobresale en Wahl y que en Bergson no se da, la preocupación por todo lo que es marginal, inclasificable. Su filosofía está hecha a base de las «migajas filosóficas» que están esparcidas sobre la mesa del Banquete, dirá Jankélévitch («des miettes philosophiques éparpillées sur la table du Banquet»). Wahl buscaba en la filosofía algo más que la filosofía. El abrirse hacia la poesía, el arte, «la religión», las ciencias, fue debido a que descubrió que el filósofo, en todas estas dimensiones, se podía ayudar de ellas para penetrar más directamente en las cosas. Pero para lograrlo le era necesario un *proceso* de intelección. Hemos visto en qué grado el *sentimiento* se revela en Wahl como pieza clave de intelección que nos pone en presencia con lo real y además nos revela a nosotros mismos lo que somos. Lo cual no quiere decir que la razón esté ausente en las reflexiones wahleanas.

Penetrar en las cosas significa: vivir, sentir, preocuparse por lo concreto, por las realidades que el mundo nos presenta. Wahl, al interesarse por lo concreto, por su historia inmediata y por el futuro, puso un gran empeño no sólo en querer abrir nuevos campos a la filosofía sino también actua-

lizarla, con el fin de que la ciencia y la tecnología no se adueñasen del mundo.

Lo que quería Wahl es que el mundo fuera más humano y menos «robot», menos «máquina». El hombre de nuestro siglo se encuentra siempre expuesto a vivir una serie de pasiones tan diversas que, a veces, no sabe qué camino tomar. Cada vez el mundo de los sentimientos, nuestra capacidad para la admiración, el asombro y la poesía, nuestras relaciones humanas con la sociedad, el intento de enfrentarse más a su propia realidad, especialmente cuando se trata del destino, la pasión, el sufrimiento y la muerte; repetimos, cada vez, la minusvaloración de lo vital se manifiesta más intensamente. Vivimos muy deprisa. Los acontecimientos se aceleran y, por ello, pierden importancia ante nuestros ojos. Nos encontramos vacunados contra la novedad, y los sucesos de la vida pasan a nuestro lado sin repercutir en nosotros.

Por eso quizá el hombre de hoy encuentra su respuesta en la ciencia, que ha hecho cambiar su visión sobre lo que es la realidad; en la técnica, que le ha podido abrir las puertas hacia un nuevo paraíso; en la literatura o en el cine; en la filosofía o en la religión; en la pintura o en la fotografía. Pero ahí donde encuentre su respuesta o sus respuestas es donde tiene que vivir en tensión y lucha. Lo importante dirá Wahl es tomar conciencia de la situación, comprometerse y no inhibirse. Somos seres que estamos unidos al mundo, a las totalidades, a las cosas y además vivimos una relación con los otros existentes y con nosotros mismos.

¿No puede ser esta preocupación por la existencia, por lo concreto, una respuesta posible a los problemas actuales que la sociedad vive? Nosotros creemos que el «ímpetu» («élan») filosófico, la buena voluntad, el ardor de pensar, la inquietud continua que tenía J. Wahl reflejados en todas sus obras, son como una especie de propuestas en forma de *reto* que el pensador francés nos hace. Son propuestas que J. Wahl presenta a aquellos que se interrogan o se plantean preguntas sobre sí mismo sobre las cosas y todo aquello que le rodea.

La interrogación, el cuestionarse por las cosas y sobre sí mismo, el estar en una búsqueda constante, le han llevado al pensador francés a crear una filosofía que es un *verdadero arte*: el arte de vivir, el arte de poner en cuestión la realidad, el arte de hacer filosofía. De esta forma, los contrastes que J. Wahl ofrece en toda su filosofía: entre lo mediato y lo inmediato, las permanencias y los residuos, lo irracional y lo inteligible, lo inmanente y lo trascendente, lo sutil y lo opaco entre otros, le han llevado a crear una dialéctica llamémosla *realista*, aunque no haya llegado a descubrirla por completo, ni a saber decir lo que es. Lo importante es que siempre estaba en una actitud de búsqueda, porque es así como hacía *arte*, arte de vivir, arte de filosofar.

Al final de su vida, J. Wahl parece encontrar una salida a sus cuestionamientos. Apaciblemente se deja abanonar en el mundo de lo místico, de lo Absoluto, de lo Inefable. Pero este abandono, al que nuestro pensador, hombre poeta y profundo conocedor del arte contemporáneo, da un colorido embellecedor, deja todavía al hombre, e incluso se deja a sí mismo, en la duda y la incertidumbre.

Su conclusión filosófica ha sido la de exaltar románticamente el silencio extático que diluye la individualidad del que contempla en un océano pacífico del silencio.

## 5. LA INTERROGACION Y EL SILENCIO: (DOS PROCESOS DE REFLEXION)

Por último, nosotros quisieramos resaltar dos grandes cualidades en él, que son de un auténtico filósofo y que ya hemos mencionado varias veces a lo largo de nuestra exposición: sus incesantes interrogaciones, puesto que son estas las que provocaban en él un continuo proceso de reflexión sobre los problemas que a menudo le acechaban, de ahí que él concluyese que la filosofía es más bien una actitud de cuestionamiento que una actitud de respuesta. Y su diálogo «en el silencio», al que podemos dar todo un gran valor como se lo dio Shakespeare al afirmar: «el resto es silencio». Al poseer él estas dos actitudes: «interrogarse en el silencio» parece ser que se produjo en su sentimiento una especie de intuición filosófica que fue la que le llevó a plantearle si era o no preciso renovar la filosofía. Por lo tanto, el futuro de la filosofía consistía para él en volver de nuevo a su origen, a la interrogación fundamental que precede toda expresión verbal de la interrogación; porque son esta interrogación «informulada», esta duda vivida, que precisamente están más allá de la filosofía, las que hicieron que la filosofía surgiese y luego se estableciera a través de la historia.

En Wahl así fue como comenzó su filosofía. Ya desde su primera tesis doctoral podemos ver cómo el pensador francés se sentía cómodo con la filosofía inglesa-americana, porque en ella encontraba no un sistema cerrado sino todo lo contrario: un pluralismo de pensamientos en el que se mezclaban corrientes empiristas, idealistas, realistas, crítico-realistas, etc., y que a su vez, tenían como fin presentar un gran movimiento reaccionario frente al racionalismo idealista y también a la doctrina estructuralista y otras. Por otra parte, si tenemos en cuenta que a J. Wahl más que los resultados o conclusiones, como decíamos anteriormente, lo que le interesaba sobre todo era el proceso mismo de la reflexión, estos filósofos anglo-americanos le ofrecieron lo que él tanto deseaba, en lugar de soluciones, buscar cuáles son los problemas, puesto que la filosofía es eso: «un pensamiento que se interroga sin cesar». Es el *arte* de preguntarse uno a sí mismo y a cerca de las cosas. Al ser arte, es un proceso que hace entrar al hombre en comunión con las cosas, participar de ellas puesto que el hombre es, según Alexander, «copresencia» con las cosas o «prehensión» como diría Whitehead, o «ser-en-el-mundo» según Heidegger.

Además no sólo el hombre está en relación natural con el mundo, siempre frente a frente con él, sino que está en relación inmediata con los otros existentes. Otra preocupación wahleana que le llevó a comprometerse con la sociedad de una manera crítica y abierta. Combatió junto a los estudiantes y filósofos de la época del mayo 68, tomó posturas políticas totalmente democráticas, insistiendo sobre todo en la defensa de la libertad y de la justicia. Aunque, por una parte, Heidegger era un gran filósofo, y Wahl nunca dejó en sus cursos de comentar su obra ni de investigar las profundidades filosóficas heideggerianas, sin embargo, Wahl no aprobó el comportamiento que este pensador tuvo por haber sido nazi, una de sus manifestaciones en contra de él fue el negarse a participar en los coloquios a los que Heidegger había sido invitado en Ceresy.

Este comportamiento y tantos otros nos revelan que en la naturaleza misma de Wahl existía una inquietud de apertura hacia el origen de las cosas, hacia su diversidad y sus constantes cambios, apertura hacia otras ideas, otros

pensamientos, y en el plan político hacia una democracia radical. Pues para él, todo hombre, toda idea, todo momento de experiencia, debía tener su oportunidad para mostrarse y ser conocido.

Tal vez la minuciosidad con que Wahl trató un problema requiere un comentario. Sobre todo porque la fluidez y frescura de su estilo producen a veces la sensación de que sus fundamentaciones son descuidadas; sus ágiles caracterizaciones, su agudo y luminoso discernimiento, sus rápidos golpes, todo indica el deseo de alcanzar prontamente, inspirado sólo en el impulso del momento. Pero nada más falso que esta impresión. Cualquiera que examine y estudie sus libros, sus cursos fotolitografiados en la serie «Cours de Sorbonne» advertirá de qué manera dominaba Wahl la filosofía de cualquier época, en especial la de su tiempo, y quien examine las partes argumentativas de su libro, núcleo de su pensamiento «Tratado de Metafísica» (acaba de salir una nueva edición): sus consideraciones sobre la teoría del devenir, las permanencias y residuos, sobre los mundos abiertos al hombre: inmanencia y trascendencia, verá con qué cuidado analiza Wahl hipótesis sugeridas bajo puntos de vista que no coinciden con el suyo.

Y si comenzó su filosofía mediante una serie de planteamientos metafísicos, de interrogaciones que preceden a toda expresión verbal ya formulada provocadas por el impacto de lo inmediato, también la última riqueza de J. Wahl fue de impacto: el ofrecernos dos cualidades de silencio, un silencio de éxtasis y un silencio de perplejidad. Un movimiento antinómico y sin fin que caracteriza a toda su filosofía, debido a que su origen se crea mediante el contacto que va tomando con la realidad a la que quiere cantar y que por otra parte se escapa. Una dialéctica no conclusiva que se coloca

«entre dos momentos en los que el diálogo cesa (...) para dejar paso la palabra al silencio»<sup>28</sup>.

O también una dialéctica no conclusiva que se coloca con lo inefable, lo absoluto o lo trascendente, puntos extremos del pensamiento en los que éste alcanza sus propios límites, encontrándose en presencia de una luz que brilla sobre sí mismo sin que podamos saber de dónde viene. Digamos que es una cosa sin nombre y que cada uno de nosotros la llamamos en función de la dimensión que le caracteriza, o más bien caracteriza la transparencia de su ser<sup>29</sup>. La «interrogación wahleana en medio del silencio» es eso, un proceso dialéctico, una vía que está en la esfera de la realidad y al mismo tiempo se dirige hacia la realidad que está más allá o más acá de las ideas que nosotros estudiamos y que además tratamos «de tomar conciencia sin llegar nunca a tomar conciencia completamente»<sup>30</sup>, ya que no es en la reflexión donde nosotros vivimos sino en el sentimiento y la sensación; o más bien son el sentimiento y la sensación los que nos llevan a la reflexión para de nuevo volver al punto de partida...

Digamos, para concluir, que J. Wahl como filósofo, poeta y como persona, siempre ha estado en una actitud de continuos planteamientos e interrogantes sobre los cuales él mismo, a su vez, se preguntaba incesantemente. Por este motivo decimos que el mundo en el que él vivía, sentía y pensaba era

<sup>28</sup> «E.H.T.», p. 10.

<sup>29</sup> Cf., «T.M.», p. 683.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 664.

un mundo lleno de antítesis que por más que buscara la respuesta, tratara de hacer una síntesis, casi le era imposible decidir. De ahí que nosotros no sabríamos decir si J. Wahl era un escéptico, un ecléctico o un fiel partícipe de la incoherencia. Los que le han conocido, tal como X. Tilliette o G. Marcel, piensan que J. Wahl podría dar la impresión de ser, no sólo escéptico ni eléctrico, era simplemente «elíptico», «callado», «monosilábico». El caso es que su filosofía, por ser una filosofía de apertura, asistemática, que trata todo lo que es marginal, inclasificable, no la podemos concebir como un conjunto bien organizado, sino como una obra llena de perspectivas, de tal manera que ha habido muchas etiquetas que se le han puesto, sin lograr dar con una que le sea bien definida. Su obra ha sido considerada como una filosofía o una mística, un realismo o un idealismo, un empirismo o un pensamiento poético, un existencialismo o un irrealismo, una filosofía del sentimiento o simplemente una historia de la filosofía. Nosotros creemos que el pensamiento de Wahl no podrá ser bien captado y apreciado si no se consigue llegar a tener una visión global de toda su obra. Obra, por otra parte, sumamente reveladora y, de completa actualidad para el mundo de hoy.

## EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Por *Miguela Domingo*

Cuando Fichte llegó a Jena, en el otoño de 1794, nadie, ni siquiera el propio Fichte, podía suponer que su estancia iba a ser un reguero interminable de problemas. La fama que le antecedió no era precisamente la de un escritor académico; sin embargo, para el gran público alemán, Fichte es famoso. Ha editado de manera anónima tres obras que le sitúan en los mismos márgenes de lo que la cultura oficial puede integrar: La *Kritik aller Offenbarung* (*Crítica de toda revelación*), en la que rechaza toda posibilidad de conectar la filosofía kantiana con una intervención de la revelación aceptada como tal en la historia, obra que obtuvo tal éxito que fue considerada como la esperada reflexión de Kant sobre la *Filosofía de la Religión*; la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, donde se ejercía un ataque contra la concepción paternalista del poder de los príncipes y se reclamaban las libertades básicas de la Ilustración, y la *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* (*Contribución a la reforma del juicio del público sobre la Revolución Francesa*), que le valieron a Fichte la fama de jacobino, fama que él mismo se tomó en serio en algunas ocasiones, solicitando una pensión del Gobierno Revolucionario o acariciando la idea de refugiarse en Francia, en los momentos difíciles de 1795 y 1799.

Independientemente de lo que en realidad era, Fichte aparecía a la época como un kantiano radical, que mostraba a las claras las fuertes asociaciones entre la Revolución Francesa y la filosofía de Kant, el coloso que por fin podría imponer la Ilustración en suelo alemán con todas las implicaciones políticas de ese sueño, o como el mayor peligro para la estabilidad del gobierno despótico de los Príncipes alemanes, como introductor de las ideas revolucionarias. Las reacciones que su presencia produjo estaban determinadas más por esta valoración pública que por una observación atenta de la realidad de su evolución filosófica, por un estudio profundo de sus motivos más íntimos, y por una discriminación de los elementos que componían el organismo de su pensamiento. En este sentido Hegel cuenta a Schelling lo siguiente: «Hölderlin me escribe a veces desde Jena. Va a clases de Fichte y habla de él con entusiasmo como de un titán que lucha por la humanidad y cuyo ámbito de acción ciertamente no se quedará en las paredes de un auditorio». También Hölderlin, en noviembre de 1794, nos dice: «Fichte es ahora el alma de Jena. Y loado sea Dios que lo es. No conozco otro hombre con tal profundidad y energía de espíritu. Aunque sea mucho, no es demasiado decir de él que investiga y determina los principios del saber humano en sus más apartados ámbitos y piensa con la misma fuerza de espíritu las conse-

cuencias más atrevidas a partir de estos principios, que escribe y expone a pesar de las fuerzas de las tinieblas, con un fuego y una decisión cuya reunificación se plantearía por mí como un problema insoluble, si no tuviera este ejemplo. Le escucho todos los días y hablo con él a veces<sup>1</sup>».

Y el propio Schelling escribe: «Me gustaría ser uno de los primeros en saludar al nuevo héroe, Fichte, en la tierra de la verdad». Por su parte Goethe no para de poner reparos al carácter oscuro de su forma de pensar<sup>2</sup>, y Schiller ya en septiembre de 1794 comienza sus sospechas (que dicho sea de paso también serán las de Hölderlin), si bien un poco más tarde: «La más pura especulación limita de cerca con la especulación vacía<sup>3</sup>»; no obstante si bien admira sus conferencias públicas sobre el «*Destino del Sabio*» de 1794. Pero el burócrata Voigt ya deja caer sus reservas en una forma casi premonitória: «Me he enterado de que Fichte quiere lanzar la 2ª edición de su *Contribución para el juicio de la Revolución*. Desde mi punto de vista sería una desgracia para él. Lo que puede ganar con ello su bolsa y su vanidad no le cubrirán lo que con ello se arriesga a perder. ¿Por qué no tiene más confianza con Goethe, conmigo, con los otros amigos? Aconséjele usted con tranquilidad sobre lo que hay que hacer<sup>4</sup>».

Sería absurdo señalar el «crescendo» de los comentarios, que pronto llegarán hasta la sátira. Las páginas de *Fichte im Gespräch* están llenas de ellos. También se pueden ver los Xenien de Schiller-Goethe. La tripe acusación de jacobino, espinosista y ateo va fraguando poco a poco. Antipatías y simpatías, recelos y esperanzas, apoyos y oposiciones se van entretejiendo en una tupida red que irá cercando al propio Fichte, que en 1799 se encontrará solo, separado de la cátedra, acusado formalmente de ateo, atacado por todas las fuerzas conservadoras de Alemania —entre los que hay que contar Reinhold y Jacobi, Goethe y Schiller—, apenas apoyado por un Schelling que ya está más cerca del grupo romántico de Jena —los Schlegel, Novalis, Schleiermacher— y que consciente de sus distancias planea la superación definitiva y el encuentro con Hegel, destruido en suma, casi como un símbolo del destino trágico de la filosofía progresista alemana que en su fracaso arrastró a los mejores —se suceden en estos años la muerte de Kant y la locura de Hölderlin— y forzó a los supervivientes a una vergonzosa readaptación respecto de las exigencias de la monarquía prusiana.

La docencia de Fichte en la Facultad de Jena había estado matizada por sucesos desagradables, como el conflicto con las órdenes secretas de estudiantes, que Fichte intentó disolver, y el escándalo que en los medios académicos provocaron sus lecciones dominicales en hora de misa, caracterizadas por una gran afluencia de oyentes. A pesar de su influencia sobre los estudiantes (o quizás precisamente por ello), Fichte era mal considerado en el consejo académico y en ciertos ambientes conectados con la Universidad.

A partir de aquel momento, el tema de Dios y los elementos religiosos comenzaron a ganar lentamente su pensamiento, a la vez que se adivierte un cambio de preocupaciones hacia temas más metafísicos, y el abandono de

<sup>1</sup> Fichte im Gespräch, pp. 161-2.

<sup>2</sup> Ibid., p. 149

<sup>3</sup> Ibid., p. 148

<sup>4</sup> Ibid., p. 157



la terminología que Fichte mismo había acuñado, para acudir a un vocabulario más tradicional.

Pero ¿cuál era el coste de toda esta evolución? ¿Cuál era el pivote de esta filosofía? Naturalmente era el Yo. En principio este yo no era sino una derivación del sujeto trascendental kantiano, contemplado desde su sesgo moral como actividad libre e incondicionada y, por eso, superior al que se daba meramente en la apercepción trascendental exclusivamente teórica. Así lo puso de manifiesto Fichte en la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*. Pero además de este componente teórico, más o menos real, en ese yo había muchas más cosas puestas, radicalmente ajenas al pensamiento kantiano. Se trataba de toda una serie de componentes poéticos de afirmación de la subjetividad humana frente a la subjetividad divina, que habían encontrado la máxima expresión en el Prometeo de Goethe<sup>5</sup>. Veamos estos poemas, pertenecientes a la «Entwicklung des Begriffes der Religion»<sup>6</sup>:

¿Quién puede decir,  
yo creo en Dios?  
¿Quién le puede nombrar a El?  
¿Y conocerle?

¿Yo creo en El?  
¿Quién le encuentra  
y le arrebató para él  
para decir, que no cree en El?

La Universalidad,  
el Infinito,  
¿No es alcanzable  
para Tí, para mí, para ellos mismos?

¿No está el cielo allá arriba?  
¿No está la tierra aquí firme para nosotros?  
¿Y no ascendemos con alegría mirando fugazmente las  
eternas estrellas que no están aquí abajo?

Yo no te miro a Tí como a mí mismo,  
y no puedo pensar en el todo,  
como tu cabeza y tu corazón.

Tú, que tejes un halo misterioso,  
invisible y visible junto a Tí, incierto,  
rellena el todo en tu corazón,  
¡tan grande como es!

Y cuando Tú, yo,  
estemos plenamente satisfechos de estos sentimientos,  
llamémoslo entonces como queramos:

---

<sup>5</sup> Este poema cantaba la tarea de Prometeo que, renunciando al apoyo y a la protección del Dios supremo, se instalaba en la tierra divinizando todas sus dimensiones, contradictorias pero igualmente humanas, dominándolas con su poder y su trabajo y conquistando su libertad. Eliminada la subjetividad de Dios, la del propio Prometeo emerge como absoluta.

<sup>6</sup> *Philosophisches Journal*, Band VIII. Jena, 1978. Ver SW, T. V, pp. 188-189.

¡Llámalo Felicidad!  
 ¡Llámalo Corazón!  
 ¡Llámalo Amor!  
 ¡Llámalo Dios!

Pero yo no tengo ningún nombre para El.  
 Sentir es todo.  
 Su nombre es sonido y humo.  
 ¡Que ofuscamiento el del cielo!

Y un segundo canta<sup>7</sup>:  
 Una Voluntad Divina vive,  
 como los hombres vacilamos.  
 Vacilante en el tiempo,  
 y en todos los lugares.

En nuestro mayor pensamiento  
 que vive con nosotros;  
 y aunque todo se mueve  
 en constantes variaciones,  
 todo esto persiste  
 en el cambio de un tranquilo espíritu.

El Dios del poeta es el Yo. El goza de este pathos que pone al hombre por encima de cualquier otro Dios. Es el pathos de la fe en la Humanidad. Esta posición determina una sentimentalidad, una fe común, una interna moralidad y unos compromisos prácticos ilustrados.

Pero el Yo-Dios de Fichte tenía que resolver otros problemas. En efecto, al atribuirle este potencial autocredor al hombre, al hacer derivada de esta potencia toda la naturaleza sensible, Fichte aseguraba el éxito de la acción moral. Nadie podía decir que su naturaleza sensible le impedía actuar moralmente, porque al ser esta dependencia de la propia espontaneidad moral, debía considerarse radicalmente idónea para ella. Nadie podía decir que la acción moral no implicaba un dominio sobre la naturaleza, pues ésta no era sino una excrecencia de la propia acción moral y por tanto una realidad perfectamente adecuada a la soberanía del ser moral. Los postulados de Kant, que en el fondo se sustentaban en una apelación subjetiva a la teología, a fin de hacer pensable que la naturaleza fuera idónea a la acción moral, se transforman ahora en dimensiones necesarias de la propia subjetividad consciente de su carácter absoluto. Pero por eso mismo, no solamente bastaba hacer reposar sobre el hombre la dignidad antaño conferida a Dios: había que entregarse a la especulación más abstracta para fundamentar la viabilidad terrestre de la acción moral. No es que el hombre tuviera que sentirse como Dios, resolviendo en sí todos los problemas que tradicionalmente se trataban en la teología y fundamentalmente la relación entre Dios y el Mundo, entre lo Finito y lo Infinito, crux de cualquier teología.

Nuestro pensador conoce y postula un concepto trascendente y unitario de la verdad, que arraigado en la certeza moral del deber ser, determina y condiciona, partiendo de aquí, toda certeza teórica<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Schiller, Tübingen, 1798.

<sup>8</sup> H. Rickert, «Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie», en *Kantstudien*, T. IV, pp. 137 y sg.

Dios pasa a ocupar enseguida el lugar preciso y unívoco que le corresponde, no como expresión de una existencia sustancial e individual, sino como el exponente de un orden inteligible de acaecimientos; así y solamente así es como se le debe comprender.

La certeza de la ley moral se halla, para nosotros, directamente vinculada a la certeza de una conexión de nuestros actos de naturaleza disntinta de aquella que nos ofrece la sucesión empírico-cronológica de las causas y los efectos de la naturaleza. Admitir la «existencia» de Dios, equivale, pura y simplemente, a afirmar la incondicional seguridad de esta conexión inteligible. Por el contrario, quien, trascendiendo de este orden moral teleológico, se empeña en buscar una existencia que le ampare y garantice, destruye con ello su más profundo contenido.

«Aquel orden moral, vivo y eficiente, es Dios mismo; no necesitamos otro Dios, ni podríamos comprenderlo. No hay fundamento alguno de razón para trascender de ese orden moral del universo para inferir, remontándonos de lo fundado al fundamento, la existencia de un ser especial como causa del mismo; por eso, el entendimiento originario no hace esta deducción, no conoce ese ser especial; sólo una filosofía que se tergiverse a sí misma puede razonar de ese modo. ¿Acaso aquel orden es algo fortuito, que podría ser o no ser, que podría ser tal y como es o de otro modo, cuya existencia y naturaleza podríamos explicar partiendo de este fundamento la fe en El? Si no prestáis oído a los postulados de un sistema nulo, sino que consultáis a vuestro propio interés, encontraréis que aquel orden universal es el prius absoluto de todo conocimiento, del mismo modo que vuestra libertad y vuestro destino moral son el prius absoluto de toda subjetividad, que cualquier otro conocimiento tiene necesariamente que ser fundado y determinado por El, y no puede serlo por ningún otro, ya que por encima de El no hay nada<sup>9</sup>».

La única manera de definir lo que debe entenderse por el «Ser» de Dios es comenzar por cerciorarse del significado de la idea de Dios, y sólo un dogmatismo ingenuo, para el que la forma de las cosas constituye una última y absoluta instancia, puede tratar, a su vez, de hipostasiar este significado en una sustancia existente por sí misma<sup>10</sup>.

«Para mí, la relación de la divinidad con nosotros, en cuanto seres morales, es lo inmediatamente dado; un ser especial de esta divinidad sólo es concebido como consecuencia de nuestra representación finita, y de este ser no entraña, pura y simplemente, más que aquellas relaciones inmediatamente dadas. En cambio, según mis adversarios, aquellas relaciones de la divinidad para con nosotros tienen que ser deducidas y derivadas de un conocimiento del Ser de Dios en sí y para sí, independientemente de estas relaciones. Yo confieso que lo único que sé del calor o del frío, lo que sé porque realmente lo siento; ellos, por su parte, conocen lo que el calor y el frío son sin haber experimentado en su vida ninguna de estas sensaciones; conocen el calor y el frío como cosas existentes en sí, y sólo como consecuencia de este conocimiento hacen nacer en sí la sensación de lo frío o lo caliente, por virtud de sus silogismos. Mi incapacidad para formular tales silogismos es lo que ellos llaman mi ateísmo<sup>11</sup>».

<sup>9</sup> Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, SE, T. V, p. 186.

<sup>10</sup> Appellation an das Publikum, SW, T. V, p. 208 y sg.

<sup>11</sup> Ibid., p. 214.

Pero, ¿cómo recoge el hombre la idea de Dios?; el punto clave no lo posee, lo siente incalcanzable. Lo verdadero de ella lo lleva el ser humano en su ilusión y en su sueño.

¿Dónde, entonces, finaliza la búsqueda de este pensamiento filosófico? ¿Es acaso una gran necesidad de la existencia o del sentido del entendimiento del mundo físico?

La filosofía sólo puede explicar hechos. Nosotros no queremos que nuestro razonamiento se tenga por una convicción del pagano, sino como una conclusión del creyente. Nosotros no tenemos más que contestar a la pregunta causal: ¿cómo llega el hombre a la fe? ¿dónde buscará el filósofo, que presupone esa fe, la razón necesaria de la misma?; o bien se observa el mundo sensible desde la conciencia común, que también se puede llamar ciencia de la naturaleza, o bien partiendo de lo trascendental. En el primer caso se necesita la razón para detenerse junto al ser del mundo como un absoluto; el mundo es sencillamente, y es así porque es así. Desde este punto de partida se parte de un ser absoluto que es precisamente el mundo. Los dos conceptos son idénticos. El mundo es un Todo fundamentado a sí mismo, terminado en sí mismo y por ello organizado y organizador, que contiene la base de todos los fenómenos en sí mismo y en sus leyes inmanentes.

Si se ve el mundo sensible desde el punto de vista trascendental, entonces no se trata de un mundo que exista para sí: en todo lo que nosotros miramos, sólo vemos el reflejo de nuestras propias acciones. Pero lo que no es, no podemos preguntar por qué motivo no es; no se puede suponer nada fuera de él para explicarlo a él mismo. Mediante nuestro concepto del mundo trascendental se tendría que fundamentar esa fe<sup>12</sup>.

Hay concepto tal. Yo me encuentro libre de todas las influencias del mundo sensible, absolutamente activo en mí mismo y mediante mí mismo; por consiguiente, como una fuerza elevada sobre todo el mundo sensible. Esa libertad, empero, no es indeterminada; tiene su meta, la cual no la obtiene del exterior, sino que se impone mediante sí misma.

Yo mismo y mi meta necesaria somos lo trascendental. Mi razonamiento se va libremente al infinito; yo soy libre en todas mis manifestaciones y sólo yo me impongo mis fronteras mediante mi voluntad.

Tomando la meta implantada por mi propio ser y haciéndola meta de mis acciones reales, hago posible la realización de la misma mediante mis acciones. Yo me propongo algo como meta, quiere decir: lo pongo en cualquier tiempo futuro como real, pero en la realidad se pone también necesariamente la posibilidad. Si no quiero negar mi propio ser, tengo que anteponerme:

1. la ejecución de esa meta, y, por consiguiente, tengo que aceptar:
2. su posibilidad de ejecución.

Aquí no se trata de un primero y un segundo, sino de un todo absoluto. No se trata en realidad de dos actos, sino un único acto indivisible del espíritu. Yo me tengo que anteponer sencillamente la finalidad de la moralidad; su ejecución es posible mediante mí mismo, como consecuencia del simple análisis: cada una de las acciones que debe llevar a cabo y mis condiciones que requieren esas acciones, son un medio para esas metas implantadas por mí. Toda mi existencia, la existencia de los seres morales, el mundo sensible

<sup>12</sup> Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismus-Streit, herausgegeben von Frank Böckelmann, pp. 27-29.

como nuestro escenario colectivo, contienen una relación con la moralidad y aparece un nuevo orden del cual el mundo sensible, con todas sus leyes inmanentes, es el fundamento. El mundo sigue su curso según sus leyes eternas para construir a la libertad un ambiente, pero no tiene la más mínima influencia sobre la moralidad o inmoralidad, ni poder sobre el ser libre. Independientemente y autónomo, flota sobre toda la naturaleza<sup>13</sup>.

El mundo no es más que el aspecto sensibilizado de nuestras propias acciones internas, es la inteligencia dentro de unos límites incomprensibles dentro de los cuales estamos incluidos nosotros; ésto dice la filosofía trascendental. La filosofía práctica añade que esos límites son tu posición determinada en el orden moral de las cosas. «Lo que ves como consecuencia de ello, tiene realidad, la única que a tí te interesa y que hay para tí»; es la alusión continúa al mandamiento del deber, de la expresión viva de aquello «que» tú debes, porque debes. Nuestro mundo es lo material sensibilizado de nuestro deber, es lo único verdaderamente real de las cosas, la verdadera materia prima de todas las apariciones. La obligación con la que la fe en la realidad penetra en nosotros, es una obligación moral, la única posible para los seres libres.

Así, visto como el resultado de un orden moral del mundo, puede llamarse al principio de la fe en la realidad del mundo sensible, revelación. Nuestro deber es lo que se revela en éste. Esta es la verdadera fe; ese orden moral es lo «divino» que nosotros aceptamos. Se construye mediante el obrar bien. Este es el único credo posible: llevar a cabo alegre y sin prejuicios todas las veces el deber, sin dudas ni argucias sobre las consecuencias. Con eso se vuelve a esa divinidad viva y real.

El verdadero ateísmo, la verdadera falta de fe y la impiedad, consiste en sutilizar sobre las consecuencias de las acciones, no obedecer la voz de la conciencia hasta que no se crea ver el éxito de éstas, alcanzando así el propio consejo sobre el consejo de Dios y haciéndose a sí mismo Dios. Quien quiera hacer algo malo para que de ahí salga algo bueno, es un ateo<sup>14</sup>. En un gobierno moral del mundo, nunca puede salir de lo malo algo bueno, y si crees en lo primero puedes estar seguro que lo segundo es para tí impensable. Tú no debes mentir, aunque el mundo se hiciera añicos<sup>15</sup>.

Esa fe es la fe completa y entera. Ese orden moral vivo y activo es Dios; nosotros no necesitamos ningún otro Dios ni podemos obtenerlo.

Si os preguntan por vuestro propio interior, veréis que el orden moral del mundo es absolutamente lo primero en todo conocimiento objetivo, al igual que vuestra libertad y la determinación moral son absolutamente lo primero en todo lo subjetivo; veréis que todo el conocimiento objetivo está basado y determinado por medio de ese orden, y que a su vez no puede ser determinado por nada, ya que por encima de éste no hay nada. Ese orden moral es absolutamente seguro por sí mismo y no soporta ninguna argucia.

Si se os quisiera permitir sacar aquella conclusión y por medio de la misma presuponer un ser especial como origen de aquel orden moral del mundo, entonces, ¿qué habéis presupuesto en realidad? Ese ser debe distinguirse de vosotros y del mundo, debe ser susceptible de ser concepto, tener per-

---

<sup>13</sup> Ibid., pp. 30-34.

<sup>14</sup> Ibid., p. 35.

<sup>15</sup> Ibid., p. 36.

sonalidad y conciencia. Vosotros hacéis a ese ser, mediante la adición de ese predicado, lo hacéis finito, lo convertís en un ser como vosotros y no habéis pensado en Dios como queríais, sino que os habéis multiplicado vosotros mismos en el pensar. Vosotros no podéis explicar desde ese ser el orden moral del mundo, al igual que tampoco lo podéis explicar desde vosotros mismos. Queda inexplicable e igual que al principio. Vosotros sois finitos, y, ¿cómo podría abarcar el finito lo infinito y comprenderlo?

De manera que si la fe queda independiente del concepto entonces ésta se tambaleará, ya que el concepto es imposible y está lleno de contradicciones.

Por eso es un malentendido decir: es dudoso si es un Dios o no. No es en absoluto dudoso, sino es lo más seguro que hay, es la base de todas las demás evidencias, es lo único absolutamente válido. Tampoco es dudoso que el concepto de Dios, como sustancia especial, sea imposible ni contradictorio: y está permitido decir esto sinceramente y acabar con las habladurías de colegiales para que se eleve la verdadera religión del alegre obrar rectamente<sup>16</sup>.

«Obra tú, mientras que puedas seguir obrando; no desaproveches la oportunidad y crea lo bueno; lo que tú puedes crear, antes piénsatelo, porque detrás de tí puede venir una larga noche, y entonces nadie podrá hacer nada bueno; cree en la esperanza para entrar en el reino final.

Haz lo que tú puedas para mejorar, sin preocuparte del final; piensa en el Reino de Dios<sup>17</sup> que con su verdad vendrá a la tierra, y es aquí donde será alcanzable».

Todos los buenos hombres tienen el mismo deseo y se esfuerzan por conseguirlo; así nace un enlace entre todos los hombres buenos para un fin; esta unión es la Iglesia o la «Comunidad de los Santos en la Tierra».

Pero, por sí misma surge la pregunta:

¿Son acaso ellos los únicos elegidos para esta religión? ¿Cómo pueden ellos encontrara a Dios? Nos quieren atraer hacia ellos, pero sus argumentos son los escritos siglos antes.

Cada hombre como ser individual es moral<sup>18</sup> (aunque pertenezca a esta «Comunidad»), pero se siente desarmado para luchar contra lo injusto del mundo. De su unión con él no surge ningún camino posible. Para nuestro entendimiento, el mundo es según la creencia de cada uno. Yo me siento libre de todas las influencias o corrientes de los sentidos del mundo, y yo soy culpable de todos mis pensamientos y consecuente con ellos. Pero esta libertad de pensamiento, no es indeterminada, tiene una finalidad. Dentro de esta libertad y este destino no tengo ninguna duda para llevar a mi obsesión la idea de Dios.

Hay dentro de la regencia del mundo moral una Deidad y unos principios; quien en ello cree, éste tiene religión. Entonces, surge una pregunta: ¿en dónde se base el pensamiento de Dios? Hay 3 brotes, de donde todo nuestro pensamiento va al creador de nuestro fin; se denominan:

— experiencia

<sup>16</sup> Ibid., p. 37.

<sup>17</sup> El Reino de Dios es lo aspirable por todos nosotros, y no es más que nuestro destino.

<sup>18</sup> Nuestra moralidad surge de la disposición de ánimo, y éste es nuestro pensamiento, nuestra creencia.

- especulación y,
- conciencia; en ellas debe brotar la religión.

Nosotros aprendemos de la experiencia, que hay una regencia moral en el mundo (creemos en lo bueno como el final). Quien no deja entrar en sí la Deidad, no puede buscarse a sí mismo.

Quizás con la especulación tengamos más suerte para encontrar la Deidad. La especulación no es causal, pero sí una necesidad absoluta, algo que debe ordenar a la inteligencia<sup>19</sup>.

Pero la religión no es otra cosa que un pensamiento práctico en un mundo moral, o también con el siguiente sentido, en una lengua celestial: «una creencia viviente en el Reino de Dios, la cual volverá a la tierra<sup>20</sup>».

La inteligencia elevada, la cual rige el mundo con leyes morales, es una Deidad; y éste es el único sentido de Dios; pero los conceptos especulativos de Dios, como todos los reales, infinitos y absolutos, son extraños para la religión humana.

La religión es un producto de las experiencias, pero no un hallazgo de las especulaciones; ella es el fruto de un buen corazón moral.

Las experiencias y las especulaciones intentan encontrar a la Deidad, pero sólo el hombre bueno, sólo un corazón limpio puede reconocer a Dios. «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios<sup>21</sup>»; la religión es únicamente el deseo de los buenos corazones.

Cada uno de tus días vives para la eternidad. Tu corazón te dice que obres con «buena voluntad», y de ello se desprenderá que vives en la religión. El hombre bueno desea que la bondad reine por toda la tierra, y ésta es su finalidad<sup>22</sup>.

Pero, ¿cómo se retiene la religión dentro de la virtud?

Respuesta: como parte del todo. La religión como máxima estabilidad constante, como ascenso en las distintas apariciones de la vida y a pesar de todos los obstáculos.

¿Se puede aprender la religión? Sí, así como la justicia, la indulgencia.

¿Es la religión un medio de ayuda de la virtud? No, la finalidad y el medio no pueden ser lo mismo. La religión no ayuda a la virtud, sólo a los virtuosos.

¿Es la religión un medio de susto para los viciosos? No, tampoco. La superstición puede ser un horror del vicio, pero nunca de la religión. Quien teme a la Deidad, es que aún no la ha encontrado.

La religión es la gracia de los virtuosos para poder encontrar la Deidad, y la desgracia de los viciosos, por no hallarla nunca<sup>23</sup>.

¿Alguna vez aparecerá en la tierra el Reino de Dios, Reino de la verdad y justicia? Es insabido; puedes limitarte a reconstruir hechos, pero no alcanzarás nunca el fin.

Los temas que trato tienen mucho que ver con toda mi filosofía, con todas las nuevas filosofías. Mi filosofía, toda mi manera de pensar, es una doctrina que lleva al ateísmo. Me tengo que defender y me quiero defender. Mi

<sup>19</sup> Especulamos porque razonamos.

<sup>20</sup> Die Schriften zu J. G. Fichtes..., pp. 43-44.

<sup>21</sup> Ibid., p. 46.

<sup>22</sup> Ibid., p. 52.

<sup>23</sup> Ibid., pp. 56-57.

doctrina es ateísta, dicen ustedes. ¿Qué contiene realmente esa doctrina atea y qué se afirma en especial en aquel artículo sobre la religión y la fe en Dios<sup>24</sup>?

¿Qué es verdad, qué está bien? La contestación a estas preguntas debe ser la meta de cualquier sistema filosófico y también es la del mío. Este sistema afirma en primer lugar, en contra de aquellos que niegan toda conciencia en el conocimiento humano, que existe algo absolutamente verdadero y bueno. Muestra, en contra de aquellos que quieren explicar toda nuestra conciencia partiendo de la creación de los objetos que existen independientemente de nosotros, que sólo existen cosas para nosotros en tanto en cuanto somos conscientes de ello y, por consiguiente, nunca podemos llegar con nuestra explicación de la conciencia a los objetos. Afirma (el sistema) —y en eso consiste su esencia— que a través del carácter básico y la primitiva predisposición de la humanidad hay un determinado modo de pensar ya fijo que, si bien no se encuentra en cada uno, sí puede sencillamente intuirse. «En el espíritu humano yace indestructible el fastidio por el perecedero, la añoranza de algo mejor, supremo, inmortal<sup>25</sup>».

Igualmente incansable suena en él la voz de que hay algo obligatorio y algún deber y es precisamente por ello, porque es obligación, por lo que tiene que hacerse. «Yo quiero cumplir con mi deber para que así nadie me pueda reprochar nada<sup>26</sup>».

La conciencia es aquello que en cualquier situación de la vida, cuando nos preguntamos algo, nos dice decididamente cual es nuestro deber en ese preciso instante. Nosotros tenemos que querer sencillamente ese objetivo, esa es la única determinación invariable de nuestra voluntad.

«Quiero llamar a la autosuficiencia absoluta de la razón “felicidad” (gozo), palabra bajo la cual debe entenderse lo dicho y no algún “placer”, sea cual sea. Y ahora razonando lo expuesto: quiero imprescindiblemente mi “felicidad”, no como un estado de placer, sino como algo digno que me corresponde, no porque anhele la felicidad, sino porque ésta corresponde al ser razonable. Y yo no puedo abandonar esta pretensión sin rendirme yo mismo y mi verdadero ser, y sin considerarme una imagen vacía, un espejismo<sup>27</sup>. El único medio no engañoso de la felicidad me lo enseña mi conciencia: es el cumplimiento del deber. No sólo debe realizarse lo que es el deber, sino que debe hacerse exclusivamente por el deber. Yo no dudo en absoluto de este orden sagrado.

En pocas palabras, es así, es sencillamente así. No puedo apartar de mi mente que haya una regla y un orden fijo, según el cual necesariamente se haga dichoso de pensar moral y puro. Se trata de un orden moral para mí inexplicable, un orden en el cual se incluyen todos los entes sensibles, contando con la moralidad de todos, mediante la cual se cuenta con la felicidad de todos. Se trata de un orden al cual yo mismo pertenezco y del cual proviene el hecho de que yo esté en este lugar en el sistema del conjunto, que me encuentre en una situación en la cual sea obligación actuar de una manera o de otra sin ninguna argucia sobre las consecuencias.

---

<sup>24</sup> Ibid., pp. 99-100.

<sup>25</sup> Ibid., pp. 101-102.

<sup>26</sup> Ibid., p. 103.

<sup>27</sup> Ibid., p. 105.



Es absolutamente necesario y es lo imprescindible de la religión, que el hombre que afirma la dignidad de su razón se apoye en la creencia de ese orden de un mundo moral, que observe cada una de sus obligaciones como una disposición de aquel orden y cada consecuencia del mismo lo considere como algo bueno, es decir, como algo que produce felicidad y dichosamente se someta a ella (a cada una de las consecuencias).

Como consecuencia del límite de su razón, el hombre tiende a fijar y unir las distintas relaciones de aquel orden en el concepto de un ser existente que tal vez él llama «Dios», pero algo inofensivo si utiliza ese concepto simplemente como algo que designa una unión en su interior, una relación inmediata para con él de un mundo trascendente<sup>28</sup>.

La relación de las cosas del pensamiento en nuestro sentimiento sensible, la relación de un orden del mundo sobrenatural de nuestro sentimiento moral es lo primero, lo inmediato; el concepto aparece posteriormente y es transmitido a través de lo primero.

Quien exija, aunque sea en lo más mínimo, un concepto independiente del ser de Dios, sin ninguna relación con nuestra naturaleza moral, es que nunca ha conocido a Dios y está alejado de la vida que de él es<sup>29</sup>.

Moralidad y religión son absolutamente uno: ambos son un capturar de lo trascendental, el primero a través del hacer, el segundo mediante la fe. Moralidad sin religión es superstición que engaña a los infelices con una falsa esperanza y les hace incapaces de mejorar.

La supuesta moralidad sin religión puede ser un modo de vivir honrado porque se hace todo aquello que está bien y se evita lo que está mal por miedo a las consecuencias del mundo sensible. Pero aquellos que afirman que el deber tiene que hacerse sin ningún tipo de consideraciones, no se expresan bien: desconocen totalmente el modo de pensar del ser limitado.

Es simplemente imposible el actuar sin pensar en la finalidad. A la hora de actuar, se tiene presente el concepto de lo futuro, las consecuencias que tendrá ese actuar, y ese es precisamente el «concepto» objetivo<sup>30</sup>.

Aquellos que dicen: aún en el caso de que alguien dudara de Dios y de la inmortalidad, tendría que cumplir con su obligación. Si creas en tí el modo de pensar de esta manera obligatoria, entonces reconocerás a Dios. Tienen razón al decir que el modo de pensar de manera obligatoria se basa no en la fe en Dios y la inmortalidad, sino al contrario, la fe en Dios y la inmortalidad es lo que se basa en el modo de pensar de manera obligatoria<sup>31</sup>.

Mi determinación moral y lo que está enlazado con la conciencia de la misma, es lo único inminente que se me ha dado, al igual que lo único real que hay es que yo existo. Aunque yo no fuera consciente de esa determinación suprema y ni siquiera trabajara para conseguirla, continuaría la petición de reconocerla y es esa petición lo que me da la existencia y la vida.

El mundo trascendental es nuestro lugar de nacimiento y nuestro único punto de vista seguro; lo sensible es sólo un reflejo de lo primero: «Tú crees que ves más bien un mundo únicamente porque estás decidido a creer en Dios<sup>32</sup>».

<sup>28</sup> Ibid., p. 106.

<sup>29</sup> Ibid., p. 107.

<sup>30</sup> Ibid., p. 108.

<sup>31</sup> Ibid., p. 109.

<sup>32</sup> Ibid., p. 111.

Conforme a mi doctrina, la característica del verdadero religioso es sólo un deseo que eleva su pecho y entusiasma su vida, es la felicidad de todos los seres razonables.

Donde se cumple la obligación, se cumple la voluntad de Dios y ésta es necesariamente buena. No mi voluntad, sino la de él es la que se cumple, no mi consejo, sino el suyo es el que afecta, es el deseo de su vida; y así se extiende la alegría inquebrante sobre toda su existencia.

La característica de ese hombre sólo se puede desarrollar, según mis principios, mediante la honradez del hombre. Una vez que hay honradez interior de verdad, encuentra la verdadera fe y la honradez exterior. Sin la honradez interior, la exterior es una absurdidad interna y la religión una superstición dañina y el hombre se arruinaría totalmente.

Lo aquí expuesto junto con otros escritos míos, es lo que ustedes llaman ateísmo, cuya expansión la han prohibido bajo pena de arresto y por cuya causa me amenazan con desterrarme. Yo pregunto a todos los lectores si realmente tendrían por peligroso que todos los hombres del mundo coincidieran con la religión que he expuesto; si realmente creen que podrían no respetar a un hombre con estas características<sup>33</sup>.

Después de mí, la relación de la divinidad hacia nosotros, como un ser moral, es algo dado directamente; un especial ser de esta divinidad es pensado únicamente como consecuencia de nuestra imaginación limitada y en ese ser yacen sencillamente nada más que aquellas relaciones inminentes que nos vienen dadas, sólo que están reunidas bajo la unidad de este concepto. Según mis «enemigos» esas relaciones de la Divinidad hacia nosotros deben ser inducidas e inferidas por un conocimiento del ser de Dios de por sí independiente de esas relaciones. Mi incapacidad de hacer tales silogismos es lo que ustedes llaman ateísmo.

Para llegar a ese conocimiento del Ser divino independiente de las relaciones de la divinidad hacia nosotros, tienen ustedes que tener imprescindiblemente fuentes de conocimiento que me están cerradas. Así es: partiendo de la existencia y naturaleza de un mundo sensible explican la existencia y cualidades de Dios. Precisamente negando esa existencia del mundo sensible como independiente de nuestro destino moral, precisamente por ello sacan ustedes esa conclusión; ustedes demuestran partiendo de esa existencia en vez de, como sería necesario, demostrar primero la existencia misma.

Dios ha creado el mundo y cómo se puede uno imaginar tal creación, en qué medida se habla sólo de un orden moral, de una inteligencia pura y espiritual. Estas podrían ser mis primeras palabras comprensibles. Pero en tanto que no se discutan estas palabras, tendría que estar loco para creer en Dios como ustedes lo hacen y mi ateísmo consiste únicamente en no perder la razón<sup>34</sup>.

Si el único sentido de la religión es formar ese puro carácter religioso ya mencionado, entonces se puede tener por indiferente todo aquello que no tenga ninguna influencia en la formación de ese carácter. Si ustedes no aceptan lo expuesto de que es posible una convicción moral de un gobierno mundial divino y suficiente para la formación de un verdadero modo de pensar religioso, entonces ustedes afirman que el camino propuesto por ustedes de la

---

<sup>33</sup> Ibid., pp. 112-113.

<sup>34</sup> Ibid., p. 114.

convicción no sólo es posible, sino que es el único posible; afirman también que les he robado la divinidad misma mediante sus demostraciones insostenibles. Es entonces cuando niego a Dios efectivamente, entonces sí que soy realmente un ateaista para ustedes.

En aquel artículo digo que el concepto de Dios, como «sustancia», es un concepto imposible y contradictorio<sup>35</sup>. Yo digo que es imposible la demostración de la existencia de Dios partiendo de la existencia de un mundo sensible y además es contradictorio. Niego a un Dios sustancial surgido de un mundo sensible. Esto y lo que afirmo de un Dios trascendental y de la base de la fe moral es lo que me hace ser un negador de Dios. Lo que yo afirmo, por consiguiente, no es nada, absolutamente nada para ustedes<sup>36</sup>. Para ustedes no hay nada más que lo sustancial y lo sensible y, por lo tanto, sólo hay un Dios que aparece de ese mundo sustancial y sensible.

¿Qué tipo de ser es este Dios? Dios es representado de mil maneras, pero hay que tomarse en serio el hecho de que a uno le llamen ateaista y le prohiban sus escritos por el hecho de no querer imaginarse a la divinidad con esas formas. La razón principal de esa acusación es que niego a Dios como sustancia especial.

Ustedes no pueden ocultar que el éxito de su lucha por ese placer depende de algo desconocido que llaman destino. Ese destino ustedes lo personifican en «su Dios». Su Dios es el que da todos los placeres, el que reparte toda la felicidad e infelicidad a los seres finitos; ésta es su característica principal.

Ustedes han llegado a este Dios por el camino señalado del anhelo no satisfecho del placer, y por consiguiente se confunden y son injustos con su propia creencia si la tienen como algo indirecto, como una consecuencia de otros conocimientos. Es tan inmediata como la nuestra, parte del corazón y no de la razón. El hecho de que el mundo sensible que contiene el último fin de la existencia de su propia persona, el hecho de que lo tengan como algo real, y su Dios sea el que distribuya en el mismo felicidad e infelicidad, es totalmente consecuente y necesario en su sistema; sólo que están equivocados sobre el modo de llegar a esa aceptación. Las demostraciones que ustedes ofrecen son simples repeticiones de aquello que su corazón cree independiente de todas las demostraciones<sup>37</sup>.

Ustedes no ocultan que su Dios es portador de esa característica principal vista antes, que él sea el amo del destino y el repartidor de la felicidad, que en la creación del mundo fue su plan llevar a cabo la mayor cantidad posible de placeres. Ustedes manifiestan su radical ceguera sobre las cosas espirituales, su total enajenación de la vida que proviene de Dios. Quien quiera ahí placer es un hombre sensible, de carne, que no tiene ninguna religión y no es apto para ninguna. La primera verdadera sensación religiosa muere en nosotros con la codicia. Quien espera felicidad es un loco. No hay ninguna felicidad, no hay felicidad posible, la esperanza de la misma y un Dios que la acepte es una fantasía. Un Dios que deba servir a la codicia es un ser despreciable; él presta un servicio que repulsa a cualquier hombre. Un Dios tal es un ser maligno. ¡Ellos sí son los verdaderos ateaistas!; ellos no tienen

<sup>35</sup> Sustancia es aquello que indica necesariamente un ser existente en el espacio y en el tiempo.

<sup>36</sup> Die Schriften zu J.G. Fichtes..., p. 115.

<sup>37</sup> Ibid., pp. 116-117.

ningún Dios y se han creado un ídolo. El que yo no quiera dar por válido ese fetiche, es lo que ustedes llaman ateísmo<sup>38</sup>.

El sistema en el cual se espera felicidad de un ser prepotente es el sistema de la idolatría que es tan viejo como la corrupción del hombre y que con el paso del tiempo sólo ha cambiado su forma externa. Bien sea este ser prepotente un hueso, o una pluma de ave o un creador omnipotente y omnipresente de la tierra y del cielo, si se espera de él felicidad, entonces se trata de un fetiche.

A lo que ustedes llaman Dios para mí es un fetiche. Para mí Dios es un ser totalmente libre de toda sensibilidad y de toda añadidura sensible. Para mí Dios es sencilla y únicamente soberano del mundo trascendental. Su Dios lo niego y prevengo de él, como una creación de la corrupción humana y no por ello soy un negador de Dios, sino defensor de la religión.

Mi religión me enseña a lamentar que se abandone lo máximo y lo más noble en favor de lo más insignificante. La verdadera moralidad consiste en realizar el deber por él mismo y donde hay placer como recompensa, entonces ya no hay moralidad<sup>39</sup>.

La doctrina de la religión, su única meta es arrancar al hombre todos los apoyos de su indolencia y todos los motivos de excusa de su corrupción; es obturar todas las fuentes de su falso consuelo y es no dejar ningún punto de vista ni a su razón ni a su corazón más que aquel del puro deber y de la fe en el mundo trascendental.

Nuestra filosofía niega no toda la realidad, sólo niega aquella realidad de lo temporal y pasajero para imponer la de lo eterno e imperecedero con toda su dignidad. Es increíble que se acuse a esta filosofía de la negación de la Divinidad, ya que más bien niega la existencia del mundo en el sentido de que es afirmada por el dogmatismo. ¡Qué Dios sería aquel que sucumbiera al mismo tiempo que el mundo! Nuestra filosofía niega la existencia de un Dios sensible y de un servidor de la codicia; pero el Dios trascendental es su todo en el todo; es para la filosofía el único que «es» sólo y nosotros espíritus razonables vivimos sólo en El<sup>40</sup>.

Resumiéndolo todo: el punto central de la disputa entre yo y mis enemigos es que nos encontramos en 2 mundos distintos y hablamos de 2 mundos distintos: ellos hablan del mundo sensible, yo del trascendental; ellos lo relacionan todo con el placer, tenga la forma que tenga, yo con el puro deber. A través de la contraposición de los principios se hace necesario contraponer todo nuestro sistema de pensar, nuestra filosofía y nuestra religión. Lo que «para mí» sólo es verdad y absoluto, «para ellos» ni siquiera existe, para ellos es una fantasmagoría y quimera; lo que «ellos» tienen por verdadero y absoluto, para «mí» es simplemente una aparición sin ninguna realidad verdadera<sup>41</sup>.

Mediante esa doctrina os hacéis codiciosos, a través de vuestra codicia os hacéis necesitados, a través de vuestra necesidad os hacéis dependientes, pequeños e inferiores. Vosotros os creéis primeramente como un producto

<sup>38</sup> Ibid., pp. 118-119.

<sup>39</sup> Ibid., p. 119.

<sup>40</sup> La Cristiandad no es ningún sistema filosófico; no trata de la especulación sino del sentido moral del hombre.

<sup>41</sup> Die Schriften zu..., pp. 126-127.

del mundo sensible y os véis encadenados a un ser inmortal, y necesitados de aquello que sólo es polvo y ceniza. Para salvaros de este estado sólo hay un camino, la edificación de la pura moralidad; y vosotros habéis sido elegidos para ir por ese camino.

Esta doctrina quiere transformar ante vuestros ojos en nada todo lo que vosotros soléis admirar; vosotros sólo tenéis que elevar vuestro carácter puro y moral a la conciencia y entonces, tal como os promete la doctrina, os encontraréis a vosotros mismos.

Por otro lado, Fichte en su defensa contra las acusaciones de los artículos ateístas, formula 2 preguntas: ¿Acaso tiene que coincidir todo lo impreso con la religión cristiana y en general con la religión? ¿Está prohibido sencillamente escribir bajo cualquier condición contra la misma? ¿Bajo qué principios debemos contestar a estas preguntas? ¿Con fundamentos de la razón y la opinión casi unánime e invariable de todos los estudiosos o según una ley positiva?<sup>42</sup>

En caso de que tuviera que contestar según las bases de la razón, entonces tal vez se de por supuesto en ellas que esté resuelto en qué consiste la verdadera, inmutable y compleja religión y con ello lo que hay contra ésta. Incluso bajo esta suposición: ¿cómo puede ser ayudado jamás el infeliz que se encuentra en el error de suponer que conoce las razones contra la verdad de aquella religión establecida, si no se le permite exponer públicamente sus errores para ver si entre todos no se encuentra alguno que pudiera estar a favor?

Pero, ¿está asentada en algún lugar la única verdadera religión, y dónde está? ¡Decídmelo para que vaya a buscarla! Se contesta: está ahí, donde Dios ha hablado; eso está muy bien, si tan sólo se pusieran de acuerdo sobre lo que él «ha dicho»<sup>43</sup>.

Nuestro dogma, habla Fichte, hace sagrado para todo hombre su propio asunto mediante la idea sublime del deber y le enseña a rehusar todo placer, a rechazar las luchas por los bienes, y por consiguiente, le hace con toda seguridad un ciudadano provechoso, tranquilo y en el que se puede uno confiar.

«Mi declaración confiesa que el orden moral está garantizado mediante la simple ley moral, y sobre ésto ya no debe hablarse». ¿En qué sentido se utiliza la expresión «ley moral»? ¿Para indicar la ley que determina la misma eficacia de Dios? Entonces, si es así, no se puede utilizar esa frase contra mi teoría<sup>44</sup>.

¿Qué es lo que está en vuestro poder con el fin de la moralidad? ¿Qué se os ha ofrecido exclusivamente a vosotros y sólo vosotros soís responsables de ello? Ustedes tienen que contestar: el sencillo «querer» como determinación interna de mi manera de pensar y nada más; como un comportamiento igual que el de las acciones sensibles con la diferencia de que en este último hay un fin material que está fuera del querer y en el primero se propone una pureza interior y una honradez del querer. En cada propósito sensible, el querer es un medio para cualquier meta deseada. En la determinación moral es la voluntad el último fin del querer<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Ibid., p. 141.

<sup>43</sup> Ibid., p. 142.

<sup>44</sup> In Jänner, 1800. Philosophisches Journal, Bd. IX.

<sup>45</sup> Ibid., pp. 233-235.

La buena voluntad es lo único que tenemos en nuestro y por lo único que nos tenemos que preocupar, y lo que para nosotros ha de ser el último miembro; pero bien podría ser que no fuera el último miembro, sino que detrás de él siguiera otro. Así del querer que mi mano se mueva, ésta debe moverse y no sólo por la fuerza de mi voluntad, sino por una disposición natural, como consecuencia de la cual tiene lugar aquel movimiento de aquel querer.

Mi querer, por el contrario, lo deseo no por una consecuencia, sino por él mismo y sólo en tanto que yo lo quiera así, quiero realmente el deber.

En definitiva: en todas las acciones del hombre se cuenta con 2 cosas: en algo que depende del hombre, su determinación de voluntad, y con algo que no depende de él. En la acción sensible hay orden natural, en la acción moral hay un orden inteligible.

Cualquier fe en algo divino que contiene algo más que el concepto del orden moral es invención y superstición que puede ser no dañino, pero sí indigno de un ser razonable. Toda fe que contradiga ese concepto de orden moral es una superstición inadmisibles y que lleva a los hombres a la ruina<sup>46</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- BOCKELMAN, F.: *Die Schriften zu J.G. Fichtes Atheismus-streit herausgegeben*. Berlín, Verlag Rogner y Bernhard, 1969.
- BOURGEOIS, B.: *L'idéalisme de Fichte*. París, Presses Universitaires de France, 1968.
- FICHES WERKE herausgegeben von Inmanuel Herman Fichte, Tomo V. Zur Religionsphilosophie. Berlín, Walter de Gruyter, 1971.
- Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*. Madrid, TEcnos, 1987. Traducción de José María Quintana Cabadas.
- La Doctrina de la Ciencia*. Madrid, Aguilar, 1975. Traducción de Juan Cruz Cruz.
- PHILONENKO, A.: *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. París, J. Vrin, 1966.
- L'oeuvre de Fichte*. París, J. Vrin, 1984.
- WEISCHEDEL, W.: *Der frühe Fichte*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1973.

#### BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento*. Tomo III. México, Fondo de Cultura Económica, 1957. Traducción de W. Roces.
- HARTMANN, N.: *La Filosofía del Idealismo Alemán*. Tomo I. Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1970. Traducción de H. Zucchi.

<sup>46</sup> Ibid., pp. 239-240.

## EL «PROLOGO» A LA «NUEVA Y VERDADERA MEDICINA» DE GOMEZ PEREIRA

Por Ramiro Flórez

«...cum de eo (Erasmus) merito dici possit... *bi-  
formen* scilicet fuisse»

NVM: *Ad Lectorem*, 3

El nombre de Gómez Pereira va indisolublemente unido a la *Antoniana Margarita*, su primera obra. Lo novedoso y llamativo, puesto más en evidencia por la rotundidad de sus afirmaciones, que la tesis fundamental de la *Antoniana Margarita* defiende, ha hecho pasar por alto, olvidar u obnubilar la originalidad *científica* que representa la *Nueva y verdadera medicina*<sup>1</sup>. Es esta la única obra, posterior a la *Antoniana Margarita*, que conocemos o ha llegado hasta nosotros, a pesar de las reiteradas afirmaciones de Pereira sobre sus otros escritos que estaba preparando, iba a escribir o estaba en trance de publicar. Tampoco tenemos documentos para montar hipótesis sobre «conspiraciones de silencio» o de «destrucción» de esos escritos aludidos, de no extender hasta ahí la declarada amenaza del Catedrático de Salamanca, Miguel de Palacios, al final de las «objecciones» del controvertido primer escrito. Las hipótesis montadas sobre el ambiente de hostilidad hacia lo novedoso, sobre los ojos omnipresentes de la Inquisición o sobre la envidia de la raza y la «omnipotente» autoridad de «los doctores infalibles e irrefutables, que hablan desde su cátedra como predicadores..., tratando a sus oyente como soldados», pueden ser muy sugerentes, atractivas o incluso verosímiles. Pero al hacerlas descender a los casos concretos, nos resultan siempre frágiles y endebles para aducirlas como pruebas históricas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> La primera edición es de 1558, y el título completo es: *Novae veraeque Medicinae, experimentis, et evidentibus rationibus comprobatae. Prima pars: Per Gometium Pereiram, Medicum Methymnae Duelli (quae Hispanorum nomine, Medina del Campo nominatur). Nunc primum in lucem edita. Quae in hoc volumine tractantur, Elenchus versae paginae docebit*. El pie de imprenta es: *Methymnae duelli. Excudebat Franciscus a Canto. Anno, 1558, mense octobris*. En la edición de 1749, como ya dijimos, al hacerse como de las «Obras completas» de Pereira, se suprime el dato de *prima pars* y se añade, después del *Elenchus versae paginae...* *Tomus secundus. Cum Licentia. Matrili: Ex typographia Antonii Marin, anno MDCCXLIX*. El dato de «*prima pars*» indica que Pereira pensaba continuar dicha obra con otro volumen. Y el dato de *Tomus secundus* de la segunda edición, indica el despiste de los editores de 1749, con respecto al contenido y la diferenciación de esta Obra de la *Antoniana Margarita*. Cfr. R. Flórez: *Las «censuras» a la segunda edición de la Antoniana Margarita* en «Cuadernos de Pensamiento, 4» (FUE 19897, pp. 97-111).

## I. ALCANCE TEORICO DEL «PROLOGO»

El hecho es que de esos escritos sólo podemos contar con la *Nueva y Verdadera Medicina*. Y ya vimos<sup>3</sup> que en la segunda edición en España de sus Obras, en 1756, ni siquiera se la cita por su título, sino que queda adherida y sin nombrarse más que como *tomus secundus* de la primera. Sin embargo, es preciso constatar que es aquí donde Gómez Pereira se encuentra en su elemento, en el *physico negotio*, que era el lugar de recurrencia de toda su labor de investigación y escritor. Las alusiones que en la Antoniana Margarita se hacen sobre proyectadas publicaciones posteriores sólo podemos referirlas, hoy por hoy, a esta segunda obra. En la *Nueva y Verdadera Medicina*, se trata obviamente de medicina, aunque la finalidad concreta vaya orientada y limitada al tema de las fiebres. Supone, como es lógico, todas sus reflexiones anteriores y los largos excursus con que apelmaza y hace a veces laberíntica la trayectoria intencional de la Antoniana. Por esta razón y por el hecho de que las fiebres tenga que pasar a formular principios médicos universales, se ha podido llegar a decir, no sin cierta ferviente generosidad, que en la *Nueva y Verdadera Medicina* puede verse en auténtico «tratado de patología general»<sup>4</sup>.

Aunque rebajemos a su justo nivel las exaltaciones apologeticas formuladas tardíamente, no deja de constituir un extraño enigma el silenciamiento inmediato de esta obra frente al alboroto producido por la Antoniana Margarita, lo mismo que el hecho de que, posteriormente, incluso desde el campo de la Medicina, se recurra más a citar la primera obra que esta segunda, donde

<sup>2</sup> J.M. Guardia: *Philosophes espagnols. Gómez Pereira* en «Revue Philosophique de la France et de l'Entrager», 28 (1889) pp. 270-291, 382-407, 607-634. Este ensayo merece los mejores parabienes por su entusiasmo en la presentación optimista de Gómez Pereira y el deseo de «restaurer la memoire du premier de ses quelques Philosophes», frente a la incuria proverbial de los españoles con respecto a sus propios autores, *incuriosa suorum* (1.c.p.273). Pero, en muchas ocasiones, la objetividad del entusiasmo es vencida por un criticismo de resentimiento que, junto a las denuncias verdaderas sobre el estado del saber en España, en esa época, le hace exagerar y generalizar, y faltar a la exactitud en los datos. Los escritos de Gómez Pereira se le califican como «des écrits du premier de ses Philosophes» (p. 278). Pereira es «Grand médecin et grand philosophe» (p. 279). Partiendo de su ascendencia judía y de la osadía de sus afirmaciones, «Les plus ardents parlaient de la brûler avec ses oeuvres» (p. 284). En torno a él, bulle el odio de la destrucción, se organiza la «conspiración du silence» y en muchos de los lugares comunes que él trata rebatir se apunta al asomo de la herejía (p. 285). «La corruption de la conscience, de l'esprit et du goût a perdu les lettres espagnoles» (p. 286). Con todo, es aún recomendable la lectura de este ensayo, cuyo autor está en los primeros de los pocos que, tal vez, leyeron de cabo a rabo a todo Gómez Pereira, aunque una falta de metodología le haga caer en olvidos lamentables y sin duda desintencionados, como cuando nos habla de falta de citas del N.T. en Gómez Pereira y cuando se empeña en mostrarnos a nuestro autor como a un materialista «encubierto», según la acertada expresión de T. González Vila (*La antropología de Gómez Pereira*). Universidad Complutense. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1974, p. 63, n. 68, con referencia a las páginas del estudio de Guardia, que hacen al caso. Para una información elemental de la polémica que subyace en el estudio de J.M. Guardia con relación a Menéndez Pelayo, véase Iriarte, J.: *La filosofía española y el choque Menéndez-Guardia*, en «Razón y Fe», 133 (1946), pp. 527-542. Para el dato de las citas del N.T., véase la nota de González Vila, T.: *Noticia bio-bibliográfica sobre Gómez Pereira*, en «Durius», IV (1976), p. 106, n. 59.

<sup>3</sup> R. Flórez: *Las «censuras» a la segunda edición de la Antoniana Margarita*, 1.c.

<sup>4</sup> Guardia, J.M.: «Son livre n'est, en somme, qu'un traité de pathologie générale à propos de toutes les variétés de fièvre. Les types intermittens et rémittents y sont étudiés à fond. Il excellait à les reconnaître sous les formes les plus larvées et au milieu des symptômes les plus confus, avec une grande sûreté de diagnostic...», 1.c., p. 281.



se dan las verdaderas innovaciones del médico Pereira, como adelantado de teorías y diagnósticos. Acaso sea un dato decisivo, el trivial lugar común de la ignorancia. Gómez Pereira entra en el campo de la ciudadanía científica e intelectual de España por la lectura, resumen y enjuiciamiento que de la Antoniana Margarita nos da Menéndez Pelayo. Para estar en pro o en contra de esa entrada y su valoración, algunos se ven obligados a leer la obra u hojearla, una vez puesta en circulación por el discutido e indiscutible polígrafo. Para la mayoría, la presentación de Menéndez Pelayo marca el límite y el alcance de su comprensión y conocimiento de Pereira. La *Nueva y Verdadera medicina* no tuvo la feliz suerte de caer a tiempo en las manos de un lector y expositor tan cualificado y retador. Y quedó así relegada, apolillándose, en el triste rincón del olvido. Y sólo cuando en el campo de la Historia de la Medicina se vaya pasando del desbroce de generalidades al verdadero trabajo de campo de la investigación y análisis de textos, se descubrirá ese extraño meteorito que, curiosamente, como la misma Antoniana Margarita, estaba escrito mirando y adelantándose a Europa.

En la primera obra se nos define a sí mismo Pereira como el explorador que trataba de sondear la impresión que sus elucubraciones producirían al expandirse «por toda Europa». Aquí, en la *Nueva y Verdadera medicina*, retoma su idea y su sueño para reafirmarlos con mayor denuedo: se trata de un trabajo audaz. Nada menos que de publicar una obra en la que se contradicen y echan por tierra no sólo los preceptos de Aristóteles y Galeno, tan venerados durante siglos, sino también muchas otras doctrinas que en esa hora de entonces están en boga y aceptación, para intentar marginarlas y desvalorarlas, oponiéndoles Pereira sus propias teorías «que constituyen auténticos conocimientos». Y todo ello por esta razón: Porque me siento «imantado por el irrefrenable amor de enseñar la verdad y de erradicar el recurso a la superstición de todas las escuelas de la Europa entera, que vienen adueñándose incluso de los profesores de las ciencias experimentales...»<sup>5</sup>. Pereira está convencido de la posesión de nuevos hallazgos y verdades que pondrán límite, luz y patencia a esos descarríos, y en esa convicción se le ensancha el pecho hasta el punto de poder aplicar a sí mismo el verso de Ovidio: «Ni el corazón es capaz de contener las encendidas llamas...».

En el «prólogo» que Pereira pone bajo el rótulo de *Ad Lectorem*, no nos adelanta la temática sobre la que va a versar su obra. Se trata de formular su intento y los escollos de que es consciente que tendrá que sortear. Con ello va unido el deseo de preparar y propiciar la recepción del lector, de darle acceso a las motivaciones humanas que presiden su trabajo y al ámbito en que se movían sus preocupaciones intelectuales centradas fundamentalmente en el ejercicio de su profesión de médico, ejecutado por y con razones de saber científico, experimental, probado y contrastado. Ello le obliga a alargar sus reflexiones al campo de la docencia, a expresar sus deseos de que se cambien los métodos y estructuras mentales en que España se movía o, mejor, estaba enquistada, dentro del mundo intelectual. El propósito de Pereira al exponer sus metas, se torna en manifiesto pedagógico. En él se trata

<sup>5</sup> «Sum enim adeo captus effraeno quodam amore docendae veritatis, et hujus superstitionis extirpandae ab universae Europa Scholis, jam annos ferme retro quinquaginta in Professoris scientiarum sub repentis, et jam nunc publice grassantis, ut de me vere dici illud Ovidianum valeat. Nec capiunt inclusas pectora flammis», NVM: *Al lectorem* (s/p., 1).

de dibujar otro modo de ir y acercarse a las cosas del saber. En ese nuevo modo había que comenzar por apostar decididamente por el flanco más débil y descuidado u olvidado del entramado de los conocimientos oficializados. El manifiesto pedagógico se cifraba en el viraje radical de la teoría, de andamiaje puramente mental y vacío, sin embroque de realidad, hacia la fundamentación experimental, donde sencillamente se dejara hablar a los hechos, a las cosas, dando a ellas la voz constituyente del saber sobre ellas mismas. De ahí que aparentemente en ese prólogo se hable de asuntos que no parece tengan mucho que ver con el contenido de la obra, es decir, con el cometido médico a que se destina, pero que en realidad son su justificación y quieren dar razón del por qué de las innovaciones y rechazos que en la obra van a encontrarse. Los temas de la alusión, revisión crítica y a la vez aceptación parcial con respecto al erasmismo, hay que verlos enmarcados en este cuadro de intenciones.

## II. RECAPITULACION DE LA OBRA

Sin pretender dar un resumen o síntesis de la *Nueva y Verdadera medicina*, quizá agradezca el lector una leve orientación sobre su temática, ya que es mirando a ella y, sobre todo, a los supuestos sobre los que está elaborada, para lo que se le anticipan las advertencias *al lector*.

A diferencia de lo que ocurre con la Antoniana Margarita que está escrita sin divisiones ni capítulos, con el deseo —según nos confiesa Pereira— de que fuera leída de corrido y sin y que se pudiera desconectar la atención del lector del tema básico, a pesar de las desbarajustadas digresiones y las alargadas e inesperadas paráfrasis de cuestiones disputadas, aquí se nos presenta la obra dividida en 49 capítulos, algunos de los cuales repiten materia ya abordada en otros anteriores. Es metódico y reiterativo. Se diría que Pereira quiere facilitar respiros al lector, anunciar razones que después se han de exponer con más detenimiento, alcance y precisión y sobre todo titular expresamente cada capítulo para entrar sabiendo de qué va. Y aunque esa división en capítulos parece hecha sobre la marcha y sin una previa y determinada trabazón, lo cierto es que existe una estructuración que no parece arbitraria, sino que obedece a un plan que pudiéramos llamar de complejidad ascendente en orden a la clasificación, síntomas, diagnóstico, medicación y tratamiento de las fiebres. Como se ve, ni por la materia ni por el método parece que tenga mucho que ver directamente con temas estrictamente filosóficos. Por eso Marcial Solana, advierte con razón que se debe remitir a los médicos el tomar nota y enjuiciamiento sobre los contenidos que ahí nos ofrece Pereira<sup>6</sup>. Para el extracto de los temas Solana cita a Chinchilla<sup>7</sup> que hace un recorrido, capítulo por capítulo, resumiendo lo más significativo de muchos de sus epígrafes. Y para indicar el «mérito principal de este libro» aduce las palabras

<sup>6</sup> Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía española*, I (Madrid, 1941), p. 210. El interés para la Medicina lo resume Solana en dos motivos: por razón del método y por razón de los contenidos.

<sup>7</sup> Chinchilla, Anastasio: *Anales históricos de la Medicina en general y biográficos de la española en particular, por... Historia de la Medicina española*. T.I. (Valencia, 1841), pp. 3269-386. Todavía se da aquí a Gómez Pereira el nombre de *Antonio*. El resumen de la NVM ocupa las pp. 378-386.

textuales de Hernández Morejón: «Gómez Pereira fue el primero que combatió con energía las preocupaciones que reinaban en su siglo en favor de los médicos griegos y árabes, considerando a las fiebres como un esfuerzo saludable de la naturaleza medicatriz para restablecer el equilibrio de la salud, sobre cuyas ideas hizo girar su plan terapéutico. ¿Si el orbe médico hubiera tenido noticia de este sabio español, se hubieran prodigado tantas alabanzas a Sydenham?»<sup>8</sup>. Sobre la relación con este autor concreto, el mismo Chichilla escribe que «apenas hay una observación de interés en los profusos escritos de Sydenham, que no se encuentre en nuestro autor»<sup>9</sup>.

Como muestra del modo de escribir y discurrir de Pereira sobre el tema, ponemos seguidamente un trozo de traducido del capítulo VII y que lleva por epígrafe: *En el que se muestra el modo hasta ahora desconocido por medio del cual se hacen las fiebres*:

«Más el espíritu vital es aquel fuegucillo que dicen los poetas que Prometeo robó a los dioses.

Galeno enseñó que se hace la expansión de este espíritu desde el corazón a todo el cuerpo, entre otros lugares en el libro que tituló «An sanguis in arteriis natura contineatur». Juzga Galeno que prueba esta expansión entre otras cosas porque si no se hiciese así (que los espíritus se expandiesen por todo el cuerpo) no podrían ejercerse los movimientos de los hombres como ellos quisieran. Seguramente cree que la fuerza motriz del pie se lleva rapidísimamente por medio del espíritu desde la cabeza al pie. Lo cual es falso en los hombres, quizá en los brutos sea de otra manera. Pues basta para que el pie del hombre se mueva que el alma racional existente en el cerebro mande el movimiento, que ejecuta la existente en el pie en la misma cuantía. En efecto, al alma del pie no es otra cosa que el cerebro, y no es el alma del pie parte del alma del cerebro; pero aquella se halla también en el pie en la misma cantidad en que se halla en el cerebro, como demostramos claramente en nuestra obra. Pero, una vez despachado esto, tal envío del espíritu desde el corazón a todo el cuerpo puede probarse suficientemente de manera distinta a como Galeno se esforzó en probar. Y entre lo mucho que se ofrece para probar lo que me propuse, está ahora el que movimientos tan rápidos como los que se ven en los hombres que brincan de alegría y en los que temen algo o en aquellos a quienes se les anuncia súbitamente algo muy triste no pueden hacer más que los espíritus movidos muy rápidamente. Pues vemos no pocas veces que unos hombres se cubren de rubor por una alegría o por el pudor y otros palidecen velozmente por el miedo: tan acusada y rápida variación de tales colores diversos no puede atribuirse a la sangre, sino a los espíritus, pues la sangre no es tan ágil que pueda tan súbitamente no sólo llevarse a la piel, sino también hundirse desde la piel más dentro en lo más profundo del cuerpo.

Ya aquí se expresa la verdadera esencia de la fiebre.

Expuestos estos fundamentos, ha de saberse que la esencia de la fiebre no es otra cosa sino cierto calor inmoderado que daña sensiblemente las funciones del hombre, engendrado en todo el cuerpo por la naturaleza, que se esfuerza en producirlo tanto por medio de un velocísimo y frecuentísimo impulso de la sangre y de los espíritus desde el corazón hacia las arterias de todo el cuerpo, como por medio del superca-

<sup>8</sup> *Historia bibliográfica de la Medicina española*, t. III, Madrid, 1843, p. 132, XIV, A.

<sup>9</sup> *L.c.p.* 386.

lentamiento del mismo corazón gracias a su velocidad y frecuentísimo movimiento de expansión y constricción, como también a causa del calor provocado por el rápido movimiento de las arterias constriñéndose y expandiéndose. La naturaleza produce esta fiebre no para otra utilidad, sino para que se deshaga o se cueza lo sobrante que hace daño al cuerpo humano y, una vez cocido, se separe a través de los meatos sensibles del cuerpo, que el calor febril hace muy manifiestos, y para que se reparen otros daños de la naturaleza humana.

Como proceda según costumbre de los lógicos, —consta que esta definición de la fiebre es buena porque contiene el género y la diferencia específica. En efecto, el calor inmoderado es el género, y su diferencia de los demás se expresa porque contiene el género, y su diferencia de los demás se expresa porque la naturaleza ha producido el calor febril en todo el cuerpo mediante el impulso de los espíritus vitales, aún más calientes por un calor del corazón más intenso que el que había acostumbrado a causar cuando el hombre se halla bien, calor que el corazón crea en sí gracias a un movimiento más veloz de lo que había acostumbrado. En efecto se mantiene la opinión de que los hombres se calientan inmoderadamente por el fuego, por el sol o por la ira, y sin embargo, no se dice que sean febricitantes porque, o bien su calor no se halla en todo el cuerpo, sino que altera sólo las partes más alejadas, o bien porque, aunque posea todo el cuerpo, no lo engendra el corazón como el que produce para el mencionado fin. Cuyo signo es que, una vez ausente el sol, el fuego o la ira, comienza a reducirse en seguida hasta que se retira del todo.

Lo cual no sucede en absoluto cuando ya se difunde desde el corazón a todo el cuerpo el calor febril, que ha de hacer lo que dijimos antes. Pues cualquiera que sea su causa protocártica, una vez separada, aún no comienza en seguida a remitir el calor febril, sino que persevera largo tiempo»<sup>10</sup>.

Esta recurrencia al final de la explicación al plano filosófico es muy frecuente en todas las argumentaciones de Pereira para redondear y elevar a una justificación última sus razonamientos desde la Lógica. De ahí que, como veremos, para todos los estudios experimentales y médicos Pereira indique que han de preceder los humanísticos-lógicos, es decir, aquellos que capaciten y den sutileza y rigor a distintos hallazgos que la experiencia directa proporciona. Ello no es más que la aplicación de la necesidad de los cambios de categorías de comprensión filosófica que intentó introducir en la Antoniana Margarita.

En la recapitulación de los contenidos y novedades que de la Nueva y Verdadera medicina resume Chinchilla, merece resaltarse la versión apropiada o técnica que nos da, desde el campo de la medicina, de muchos términos que sobre el texto latino podrían ofrecerse dudosos o ambiguos para una traducción médica literal. Es una ayuda eficaz para el lector del texto latino. Sólo desde el conocimiento del lenguaje usual en la terminología médica se pueden precisar las significaciones apropiadas que intenta dar Pereira, superando las fluctuaciones a que pudiera inducir al trasponer la vieja terminología a las nuevas doctrinas y prácticas curativas que Pereira trata de mostrar e introducir.

<sup>10</sup> Tomado de la Revista de Filosofía, C.S.I.C. (1954), sección *Texto ejemplares o curiosos*, pp. 160-162. Traducción de José Jiménez Girono.

Visto desde la Antoniana Margarita y el entronque nominalista en que se injerta, el problema general del lenguaje en Gómez Pereira rebasa los límites que nos hemos fijado para la presentación de este prólogo. Bien estará, con todo, dejar constancia de que es un tema que merecería un estudio detallado en vistas sobre todo a los barruntos y hallazgos que Pereira vislumbra en relación con hipótesis lingüísticas actuales. Todo innovador, en el grado en que lo es, tropiza irremisiblemente con que las palabras al uso «no saben decirle lo que quiere». De ahí la obligada reflexión sobre el lenguaje. Añádase que Pereira escribe en latín, cuando hablaba y pensaba en castellano. De ahí que su latín sea una extraña mezcla de montaje en modelos clásicos del latín aprendido con la caída en un latín vulgarizado solamente inteligible desde expresiones castellanizas latinizadas. Dado el desarrollo a que el castellano había llegado ya en ese tiempo para poder ser lengua culta y formular con ella contenidos científicos, filosóficos y teológicos, parecería normal que Pereira escribiese en castellano. Era, sin embargo, el deseo de ser entendido y mejor leído por el mundo académico de entonces y, sobre todo, el anhelo tan acariciado de ser conocido y comprendido directamente en «toda Europa» lo que le imponía la tarea, sin duda más penosa, de escribir en latín. Ese anhelo está literalmente expresado, como vimos, lo mismo en la Antoniana Margarita que en esta segunda obra de la Nueva y Verdadera medicina. Con la experiencia de las «objeciones» del Catedrático de Salamanca Miguel de Palacios, podía albergar, con ingrato desconsuelo, el convencimiento de que no iba a ser fácilmente Profeta en su patria. Se podían incluso imaginar otros motivos para justificar ese proceder<sup>11</sup>.

La Nueva y Verdadera medicina arranca decidida y audazmente con la exposición y crítica de las doctrinas de Galeno y otros autores antiguos, al hilo de las cuales asoman ya las propias teorías y doctrinas que Gómez Pereira va a darnos como suyas. Esto ocupa aproximadamente de los capítulos 1 al 10. Sin dejar de seguir aludiendo a la crítica, a partir del capítulo 11 se irá ciñendo más a los propios supuestos y contenidos personales, sobre lo que juzga como causas de las fiebres y sus posibles clasificaciones y denominaciones. Esta división no es una división «adecuada» sino indicativa de lo que aparece como más relevante, dado que Pereira nunca se atiene a una clara diferenciación de campos previamente planificada. Se puede, con todo, hacer resaltar dos rasgos predominantes, a veces expresos y a veces subyacentes, en todo el tratado. Es en esto donde el tratamiento de las fiebres puede trasladarse a ser tratado de «patología general» como quería Guardia. El primer rasgo sería el de la atención singular que debe prestarse al enfermo concreto antes de atender a señalar la denominación abstracta y es-

<sup>11</sup> «La desbordante personalidad de Gómez Pereira somete su latín a violentas distorsiones unas veces y otras las cataratas de una dialéctica disparada sin control arrasa fácilmente la sintaxis, sin que falten los momentos en que, contagiada la palabra del brío de su pensamiento lúcido, alcanza —justo es reconocerlo— una indudable elegancia. De hecho, Gómez Pereira piensa en castellano. Si lo hubiera utilizado en sus obras, le hubiéramos visto descender con frecuencia al grafismo del lenguaje coloquial más vulgar. Pero el latín era aún la lengua científica, condición de la respetabilidad académica a la que Gómez Pereira aspira, y le facilita una terminología difícilmente sustituible en la polémica que sostiene con los de la Escuela. Y aunque esto le valiera como dolorosa contrapartida la restricción del área de difusión de pensamiento, cabe pensar que con el latín se quisiera también poner a resguardo del vulgo, de sus chanzas y peligrosas simplificaciones» (T. González Vila: *Noticia bio-bibliográfica sobre Gómez Pereira*, en «Durius» (Valladolid), IV (1976) p. 104, n. 51.

pecífica de *una* enfermedad. Desde el limitado análisis de lo que podía describirse como una fiebre, Pereira aplica ya concienzudamente el principio de que «no hay enfermedades sino enfermos».

Complementando esta actitud va la atención paralela a la unidad integral de la persona, señalando la interdependencia de lo corporal, lo psíquico y lo espiritual. Al exponer, por ejemplo, el cuadro general en que se suelen presentar las calenturas «efémeras» o periódicas, le vemos recurrir a los síntomas morales que pueden delatar el origen de esas distancias mejor que las señales puramente físicas. Y en ese posible origen, Pereira nos habla de la tristeza, del insomnio, de las preocupaciones excesivas, apelando al *Arte de curar* de Glauco (c. XIX, 169) y buscando los tratamientos correspondientes que pongan en regla esos estados anímicos o de tensión espiritual (c. XX).

Teniendo en cuenta estos valores y orientación, Chinchilla se gloria de dar a conocer el contenido recapitulado de esta obra que ha yacido poco menos de 300 años «en el pozo del olvido». «Tiempo era ya de que ocupase en la historia médica el excelso puesto a que se hizo acreedor». Hablando en detalle de los capítulos en que Pereira trata de las viruelas y el sarampión (capts. 69 y 70) no se recata en afirmar que «este tratadito, copiado literalmente y publicado aún en este año, nada dejaría de desear, ni desmerecería de los otros escritos sobre esta materia. Tengo un verdadero sentimiento de no traducirlo y presentarlo...» Con todo, no puede menos de felicitarse por la presentación que acaba de hacer de toda la obra: «Yo me doy mil parabienes por ser el primero de Europa que ha presentado sus ideas tal cuales son, y de haber hecho un servicio importante a la libertatura de mi patria» (p. 386).

Otra de las características que cabe señalar en esta obra es la referencia a datos personales. Dada la escasez de los mismos para poder reconstruir una biografía deseable sobre nuestro autor, esos datos son de utilidad máxima para conocer el entorno, medios y modos en que se movía el médico Gómez Pereira en el ejercicio de su profesión. Por la Dedicatoria en que se ofrece la Obra al príncipe Carlos, hijo de Felipe II, se nos indica ya el doble hecho de ser consultado por la familia real y de la confianza con que hablaba con el desafortunado Príncipe. Un dato curioso de este trato con el Príncipe Carlos nos indica a la vez que los conocimientos del médico no se limitaban a los que pudiera exigir una medicina convencional, cosa que, en otro orden de saberes, nos había demostrado ya en la Antoniana Margarita. «Habiendo hecho en Vuestra presencia el experimento *mío* de hacer ascender las aguas de los ríos y de las fuentes, cualquier que fuese su profundidad, y por más escabroso que fuese el terreno, al punto que quería, me acuerdo que Vuestra excelstud me pidió explicación de aquel ascenso, y le contesté que no podía entenderlo bien sin saber física, cosa todavía no apropiada a su edad...<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Según N. Alonso Cortés, la presentación de ese sorprendente invento de que ahí habla al príncipe D. Carlos tuvo lugar en Valladolid entre los años 1557 y 1558. Véase, N. A. Cortés: *Gómez Pereira y Luis de Mercado* (Datos para su biografía) en «Revue Hispanique», 31 (1914), p. 90. El texto latino dice así: «Cum nuper coram celsitudinem tuam, Serenissime Princeps, exemplo ostenderem, inventum nostrum, quo fluminum et fontium aqua, ad quantumvis distantia loca sine cuniculis, ac pontibus posset deduci, et se inter media montosa, et multo origine fluminis, aut fontis altiora, aut flumine, fonte ipso profundiora fuissent, firmum ac perfectum esse. Memoror causam ascensus aquae illius Celsitudinem tuam a me petiisse: tibi que amplissimo Principi respondisse. Dilucide ipsam tibi posse me ostendere putare si edoctus (hactenus enim per aetatem non licuit) in physica facultate fuisset. Utque investigare rerum causas, cum velles, Celsitudinem tuam hortabar physicae facultate incumberes» (NVM, Dedicatoria).

Entre casos personales, que le servían de experiencia y base de explicación de otros que se le presentaran a los pacientes, como «los síntomas de la calentura diaria que provienen del cansancio y laxitud», nos da expresamente el autoanálisis y aplicación de lo que en temas concretos le había sucedido a sí mismo: «Me sucedió que yendo a Madrid, llamado por el emperador y su hijo, que en aquella ocasión se hallaban en la corte, habiendo salido a media tarde de Medina del Campo, llegamos a Arévalo; fui acometido repentinamente de un gran frío, al que siguió una calentura tan fuerte, que creyéndola de mucho peligro, me decidí a volverme a casa. Me acosté con mucho cuidado: sin embargo dormí y al hacerse el día me encontré ya tan bueno, que llamé al postillón, y le mandé aparejar los caballos para proseguir el camino. El postillón, aunque admirado de esta novedad, preparó al punto los caballos, y yo montando el mío, le dije: vamos a andar tan ligeros como ayer y apretando las espuelas, entré aquel día en Madrid perfectamente bueno, y no he vuelto a tener novedad hasta el presente. Digo esto para que veáis que la calentura que me acometió fue una efémera: que empezó con mucho frío, y que su acción apenas duró cuatro o cinco horas, y últimamente, que no pueden explicarla los galenistas, ni los árabes»<sup>13</sup>.

Una vez apuntadas algunas de las peculiaridades de esta obra, volvemos al «prólogo» de presentación en el que, como vimos, Pereira va más allá de las anécdotas y casos determinados de la medicina de su tiempo, para reflejar su actitud ante la cultura y saber reintentantes, siempre en forma de reflexión crítica, y en vistas a provocar también en el lector una paralela meditación que le ayudara a ver con distinción y claridad los problemas y tópicos que había que resolver en la razón científica y experiencial que él perseguía y postulaba. En esa actitud de ser conciencia reflexiva de su tiempo, debe situarse el enfrentamiento valorativo que casi a redopelo y de modo inesperado y paradójico, trae a colación con respecto al erasmismo en España.

### III. LA DOBLE FAZ DEL ERASMISMO

En eso de traer el tema como a destiempo, y en un lugar poco esperado, explicaría la ausencia de que no aparezca Pereira en esa abultada contienda del erasmismo español. Aún así no se puede reprimir la extrañeza de cómo un testimonio tan preciso y matizado, tan manifiesto y decidido, como es el que Gómez Pereira nos da sobre el erasmismo haya podido pasar desapercibido para los investigadores especialistas en el tema, comenzando por el patriarca del mismo, Marcel Bataillon. En su clásico libro *Erasmus y España*,<sup>14</sup>, tan minucioso, de tan vasta investigación, loable en su empeño y en los más de sus logros, a Gómez Pereira se le cite de pasada en dos ocasiones, y ello en su contexto tan amorfo y global que sólo cabe explicarse por el desconocimiento directo total de nuestro autor. En las dos citas de su nombre se ve que la referencia viene traída de segunda mano, y para un tema muy puntual y, a la vez, demasiado genérico: la influencia de Durand en pensadores españoles del XVI. La primera dice así: «...no es imposible que el pensamiento de

<sup>13</sup> Chinchilla, *I.c.*, cols. 370-371.

<sup>14</sup> *Erasmus y España*. Estudios sobre la Historia espiritual del siglo XVI. F.C.E., México, (2ª Edic.), 1966.

Durand conservase vida suficiente para influir sobre los más interesantes esfuerzos especulativos del siglo XVI español, y que un Gómez Pereira recibiese su huella en Salamanca y un Luis Vives en París»<sup>15</sup>. Y en nota a pie de página apunta a su fuente inmediata: «La influencia de Durand en Vives y Gómez Pereira la presenta como verosímil Xavier Zubiri (Curso dictado en la Universidad Internacional de Santander en agosto de 1933)». Y eso es todo.

En cualquier lectura directa, por superficial que sea, esa influencia es evidente, y se ve por qué Profesores la recibió Pereira en Salamanca, si bien al precisar el alcance de su contenido haya de recibir matizaciones y variantes, como ocurre casi en todo lo recibido por Gómez Pereira. Pero parece que en un libro del valor y las pretensiones como *Erasmus y España* se podía esperar algo más, sobre todo al verle emparentado en una cita española con Luis Vives, y franquear el paso del nominalismo al erasmismo en él. Mejor dicho, el distinto punto de arranque que Pereira toma para criticar a Erasmo. La polémica de las distinciones entre erasmistas y antierasmistas en España, obliga siempre a muchas precisiones. La línea del horizonte intelectual en que se mueven uno y otros es, a veces, muy indefinida y suficiente o intencionadamente vaga para que el etiquetado no pudiera darse. El entusiasmo o las convicciones íntimas estaban de ordinario frenadas por la cautela y por la ambigüedad buscadas y queridas, dejando siempre entreabierta un resquicio para que, dado el caso, cupiera un sí pero no. Sin embargo en Pereira creo que la cosa aparece bastante bien definida y diferenciada. Se trata de un antierasmismo que de origen y fundamentalmente no arranca de razones religiosas, sino de razones científicas y pedagógicas. La incidencia del erasmismo en el terreno religioso, a que también se refiere Pereira, adviene como consecuencia de esas razones no religiosas sino sencillamente de la ignorancia, especialmente de orden científico, lógico y teológico. También aquí, como en otros mil casos, el tema del erasmismo español necesita nuevas investigaciones y una nueva y seria revisión<sup>16</sup>.

El alegato de Pereira contra el erasmismo es un alegato contra la confusión que indujo en el orden de la jerarquía de los saberes y contra aquellos que escudaban su falta de conocimientos físicos, lógicos y teológicos con la ostentación vana de las «buenas letras», y con apelaciones a la erudición filológica y lingüística. De ahí que el tema se alargara en Pereira hasta tener que entrar en una especie de nueva organización docente o incluso de planes de estudio.

Comienza Pereira reflexionando sobre los que dicen extrañarse o admirarse de sus empeños y novedades, de sus intentos de curvar la atención hacia la ciencia y la revisión crítica del pasado. Sin embargo, «más dignos de extrañeza (*admiratione*) son los que dicen a voces que cultivan la Dialéctica, la Física y la Medicina, de cuyas Facultades afirman falsamente ser Profesores, sin cuidarse de ellas lo más mínimo (*nullan curam habent*). Se glorian de conocer a la perfección el significado, origen, acento y la ortografía de

<sup>15</sup> Edic. c., p. 19 y n. 28.

<sup>16</sup> Desde la supuesta etiquetación de erasmista a Arias Montano, como ocurre con otros muchos nombres ilustres, se ha podido concluir: «Realmente el erasmismo español necesita una seria revisión después de las publicaciones en torno al tema desde 1937 y de la síntesis de su historia, hecha por J.L. Abellán» (Melquiades Andrés, en la *Introducción al Dictatum christianum*, de Arias Montano y a la «Traducción» de Pedro Valencia. Institución «Pedro Valencia». Diputación Provincial. Badajoz, 1983, p. XCIV).



algunos vocablos latinos, griegos o hebreos, y con ello sólo consiguen la mejor de las alabanzas, porque hablan, escriben y discurrean conociendo bien el latín, el griego o el hebreo, insinuando a otros que además son versadísimos en el caldeo y en el árabe. Y sin saborear en nada (*nec labiis degustando*) las ciencias que dije, (se muestran) como si ellos mismos fueran los que habrían de recorrer el mundo como intérpretes. Es lo que en español se llama *Farantes*. Pues bien, el famoso Erasmo (*Erasmus ille*) es el jefe (*primus*) de esta secta, y el máximo Heresiarca, a quien le cupo en suerte un talento tan desafortunado para profundizar en las facultades especulativas, como soberano (*augustum*) para las humanidades. Al encontrar a Médicos y Teólogos ocupándose excesivamente en los sofismas y cavilaciones de aquella época, escribió varios libros de estilo brillante y pletóricos de ingenio, que incluyen numerosas invectivas contra los doctores de sofismas y cavilaciones, los difundió por todas partes y de esta suerte se atrajo a muchísimos de su condición para el estudio de las Humanidades. Y los atrajo de un modo semejante al de Mahona o Lutero, es decir, sin ir contra sus voluntades».

Entremezcladas con esta exposición, Pereira aduce las motivaciones pedagógicas y del espíritu del tiempo que favorecían estas adhesiones. Porque «son muy raros los hombres que pueden conocer a fondo las arduas e insulsas exigencias de la lógica y de la física especulativa». Pues «hasta entre la juventud más selecta se pueden encontrar pocos entre los que ofreciéndosele una vida ociosa y llena de atractivos y otra laboriosa y erizada de dificultades, no prefieran la vida de desidia a la de trabajo, sobre todo si están persuadidos de que sus trabajos serán improductivos e inútiles. Y como Erasmo fue un expositor (*orator*) tan ilustre, de suerte que pueda decirse que acaso ninguno del siglo pasado, sin pecar de insolente, pueda aventajarle, lanzó innumerables invectivas contra quienes se dedicaban a los estudios especulativos, y se preocupó de que los teólogos leyeran a Crisóstomo, Cirilo, Jerónimo y otros muchos sagrados doctores y que, a la vez, mensopreciasen a los Tomases, Escotos, Olzanes, Capréolos, Durandos, Gregorios Ariminenses, Gandavenses y el resto de la clase de Doctores escolásticos, afirmando insistentemente que apenas sirve a la piedad cristiana saber en qué consisten las relaciones, prioridades, esencias, quiddidades, premisas, conclusiones y otros innumerables conceptos. Ignoran que para adquirir estas nociones es necesario un gran esfuerzo y una continua meditación por parte del entendimiento, y que es así como la mente se torna ágil, aguda y brillante tanto para penetrar lo mismo en lo fácil como en lo difícil... (Erasmo) llamaba a la especulación, arte de los sofistas, y a la cultura humanística, por la que él abogaba, las buenas letras cuando bastaría llamarla simplemente letras. Sus libros proporcionan, pues, a muchos un pretexto para corromper y manchar, desde ellos, el contexto de las Sagradas Escrituras, ateniéndose solamente al sentido literal, al faltarles la fuerza sutil del entendimiento que sólo se alcanza por el ejercicio de la especulación, único capaz de allanar y exponer cualquier clase de cuestiones por difídiles que aparezcan. Y con otro pretexto destruye por completo la Dialéctica y la Física, reprochando a algunos de los comentaristas del Maestro de las Sentencias el no haberse preocupado lo más mínimo de explicar los presupuestos (*decreta*) de aquel, sino de haber malgastado el tiempo y el papel en resolver el asunto (*negotium*) del infinito, de la compatibilidad de las cualidades primarias, de las proposiciones evidentes, del sujeto, de la pasión y de otros innumerables aspecto tocantes a

dichas capacidades. Se imputaba así a los referidos escritores el hecho de que en el transcurso de los primeros años de formación se dedicasen al estudio de las Artes y la Física, del que no habían para qué tenerlo en cuenta en los estudios posteriores, a no ser que en alguna situación lo exigiese una circunstancia forzada. Y al tratar de asuntos teológicos, se ocupasen de continuo en cuestiones de Dialéctica y de Física, mientras que de la verdadera temática teológica (*de Theologico negatio*) apenas si habrían escrito una sola palabra de paso y hasta improcedente. Esos comentarios, sometidos a revisión, más que escritos teológicos (*Theologice codices*) deberían llamarse Summulas o tratados Físicos y, por ende, sus autores, más bien escritores summilistas o filósofos que teólogos»<sup>17</sup>.

Hasta aquí lo que podríamos llamar el meollo del alegato antierasmista. Pero sin perder línea ni comba, Pereira continúa reflexionando sobre las consecuencias y aplicaciones de este hecho comprobado y, por lo demás, fehaciente ante todos.

Pereira tiene que admitir, y lo hace de buen grado, que muchas de las inyectivas y acusaciones de Erasmo traídas a colación, les vienen como anillo al dedo afectivamente a muchos escritores. Pero hay que devolver la pelota. El precio pagado por esas incongruencias y frivolidades ha sido suficientemente caro como para no tener que reflexionar encarando el futuro. Hay que evitar seguir pagando dicho precio como precio a la desmesura. Todo eso, crítica, verdad y desmesura, no han acaecido «sin gran daño y menoscabo de la piedad cristiana»<sup>18</sup>.

El remedio está en mantener y garantizar el estatuto de saber científico y riguroso lo mismo a la Lógica que a la Física y lograr que no arraigue su descrédito en nuestro suelo. Pues lo que se hizo inconsecuentemente al introducir el erasmismo en España fue desprestigiar el conocimiento serio en aras de un cultivo desproporcionado y frívolo de cuestiones gramaticales y lingüísticas. «Al convertir el estudio de la Teología y de la Medicina y hasta una parte del Derecho romano en habilidades gramaticales impidieron que a los Teólogos, a los Médicos, a los Lógicos y a los Físicos se les llamara y tuviera como tales, haciendo que se les pudiera denominar únicamente como «gramatistas». La consecuencia que aquí Pereira califica de «lúgubre y vergonzosa» (*lugubre et nefandum*) fue que «deformaron la bella Religión de los Cristianos con miles de herejías» al no poder captar el sentido genuino de las Sagradas escrituras ni de la Filosofía, por falta de rigor y penetración, pues para ello no basta con ser gramáticos ni conocer bien el griego y el latín. El ser peritos en lenguas no da más agudez de ingenio ni rigor interpretativo. De ahí que, ante tal diagnóstico, las afirmaciones de Pereira vengan a ser llamativamente tajantes: «para el aprendizaje de las lenguas sólo utilizamos la memoria, pero para las ciencias hace falta talento»<sup>19</sup>. Naturalmente, no es que Pereira esté por negar la utilidad del conocimiento de las lenguas. Se trata de que su ostentoso y trivial recurso a las mismas sea una coartada de remediavagos y, al final, renuncia del estudio serio, técnico y experi-

<sup>17</sup> VNM., III y IV.

<sup>18</sup> «Quod et satis calide, et vere assertum ab eo sit, esto quod nonnullos Scriptores convitia illa jacta quadrarint, non tamen sine magno dispendio, ac jactura Christianae pietatis cautio adimplendae est». NVM., II.

<sup>19</sup> «Ad linguas enim addiscendum, sola memoria utimur, ad scientias ingenio», *Ibid.*

mental, que es lo que echaba en falta entre nosotros. De ahí que estas reflexiones sobre la desmadrada y alegre profesión de erasmismo a lo barato, le empujen incluso a esbozar una especie de plan de estudios e incluso a desear tener el suficiente prestigio «entre los príncipes cristianos» para que sus consejos fueran llevados a la práctica. «Si la vida de un hombre pudiera dar de sí para aprender perfectamente todas las lenguas, o al menos la latina y la griega, y a la vez para comprender correctamente la Dialéctica, la Física, la Teología y la Medicina, no inculparía yo a los estudiantes el que procurasen llegar a ser unos consumados latinistas y virtuosos de la lengua griega. Pero como la vida es tan breve, exhorto a los Teólogos y Médicos a que se dediquen con el máximo esfuerzo al cultivo de esas ciencias, sin las que no se puede llegar a ser verdaderamente ni Teólogos ni Médicos. Una vez conseguido esto, pueden después dedicarse y llegar a ser peritos en lenguas (hasta) sin la ayuda de profesores».

Después de conceder, obviamente, que también desde ese estudio serio, pero atraídos a la vez por otras vanidades, ha habido teólogos que cayeron en herejías, cree que se puede decir de ellos que «una golondrina no hace verano». La causa de que, como dato especial que aduce Pereira, ni en París ni en Lovaina entrara ni se asentara la doctrina de Lutero, la «cruel bestia», habría de buscarse ahí, en el cultivo dominante de las Artes y la Física. De ahí los consejos que sobre el proceso formativo se atreve a presentar Pereira: «A nadie debería coronarse con el laurel en las Facultades de Teología y Medicina sino únicamente a aquellos que durante dos años se dedicaran denodamente al estudio de las Súmulas, y otros tantos al de la Física, y uno al estudio de la Lógica. Y no debería permitirse el paso de la latinidad a estas asignaturas, y de estas a cualquiera otra, sin que se examinara a los estudiantes por un equipo de los más entendidos en estos temas, elegidos por las mismas Universidades y libres de toda especie de trabas»<sup>20</sup>.

Ese papel secundario atribuido al estudio de las lenguas, no quiere Pereira que se interprete como una descalificación del valor y utilidad de su conocimiento. Por eso se apresura a pedir que nadie se enoje ni le llene de improperios por una mala interpretación. Del conocimiento de las lenguas «se originan innumerables bienes, tanto en el campo de la Teología, de la Medicina y en el de otras especialidades... Por eso reconozco y elogio sin paliativos la posesión y habilidad en su conocimiento». Por eso también está con Erasmo «y con cuantos le siguieron» en alabar y recomendar el estudio de las lenguas, pero cuidando de que este estudio no sea un obstáculo para aden-

<sup>20</sup> Pensando sin duda en los supuestos de J.M. Guardia, y después de constatar el insulto que lanza Pereira contra Lutero («Immanis bestia») anota certeramente T. González Vila: «En la hipótesis de un Gómez Pereira constantemente expuesto a las sospechas de herejía y criptojudaismo, hemos de entender su despiadado ataque contra las humanidades erasmistas inspirado por el miedo que le lleva a extremar sus protestas de ortodoxia. No era difícil establecer relación entre luteranismo y erasmismo en aquel momento. Si la inquisición no había lanzado condena formal alguna contra el pensamiento de Erasmo, tampoco tal condena hacía falta: cualquier erasmista español podía ser denunciado como iluminado o luterano, y «seguro que más de un español experimentó esto en carne propia a partir de 1526» (Bataillon, o.c. p. 432). Esta nota viene a refrendar que «el modo más eficaz» de atacar el Erasmismo en la España de entonces sería el de acusarlo, abiertamente, «de ser vehículo el más sutil de la herejía luterana» (*Ibid.*, p. 106). Y ese sería el caso de Pereira. Estimo que ambos ángulos para enfocar el tema pueden ser válidos; pero Pereira insiste, material y formalmente, con mayor énfasis y arranque decisivo en el científico-pedagógico.

trarse en el contenido de los saberes científicos fundamentales, tal como él los clasifica. Es decir, no facilitar un engaño a la «indolente juventud», haciendo tomar los medios como fines, lo fácil, para no empeñarse en lo arduo y difícil. Por eso vuelve a precisar su línea de distinciones. «Afirmo pública y sinceramente que de la erudición de Erasmo han emanado innumerables bienes para el mundo. Sin embargo no se puede negar que, a la vez, se han derivado también muchos y grandes males». De Erasmo se podría decir, pues, con toda justicia, lo que del famoso general ateniense, Alcibiades, a saber: que tenía una doble forma, una doble faz (*biformen scilicet fuisse*), sobre todo mirando a la aplicación y proyección de su reclamo e influencia.

Para concluir este exorto, Pereira formula un consejo: Que cambien de parecer o que se arrepientan (*resipiscant*) los que estaban convencidos de que había que seguir al pie de la letra los presupuestos de Erasmo en el proceso de aprendizaje de los saberes (*in addiscendis disciplinis*) y que despierten del letargo de su sueño, siguiendo la persuasión a que les debe empujar las convincentes razones que él les ha expuesto.

Como se ve, más que contra Erasmo estas observaciones se dirigen a los que aceptan sumisos y engeguécidamente secuencias distorsionadas y reduccionistas de la obra y aire del genio innovador que ofrecía Erasmo. El carácter de innovador y de crítico de la Escolástica le venía de perillas a él mismo. En las dos únicas citas que Pereira había traído al habla de Erasmo en la Antoniana Margarita<sup>21</sup>, una era simplemente para confirmar un lugar común (que San Agustín se basaba más en Platón que en Aristóteles), pero la segunda tenía todo el color de buscar en Erasmo apoyo y refuerzo para que los lectores de sus innovaciones las recibieran con corazón generoso y libre de prejuicios. La conexión es muy indirecta, pero en cualquier caso la cita de Erasmo es traída como autoridad de alcance general y que le favorecía a él. Se trata de poner punto final en su Apología frente a las Objeciones y actitud negativa mostrada por el Catedrático de Teología, Miguel de Palacios, profesor de Salamanca. Pereira había pensado, nos dice, reclamar con insistencia la protección y el cariño de nombres honoríficos para que arroparan la tierna edad de sus primeras elucubraciones. «Sobre todo porque sé cuán frecuentemente sucede aquello que Erasmo delata en su *Moirá* (Elogio de la Locura), a saber, que las cosas peores complacen siempre a la mayoría, y siempre los labios encuentran sus hojas tiernas apropiadas, de igual modo que, en ocasiones, a personas muy doctas les sucede lo que al discípulo de Antígenes el músico, cuando el maestro nos dio las mismas órdenes a mí, y a las Musas<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. J. Bernia: *El animal y el hombre en la Antoniana Margarita de Gómez Pereira*. Tesis doctoral, mecanografiada, Valencia, 1975, p. 67.

<sup>22</sup> Dado el extraño montaje latino que aquí hace Pereira entre la cita de Erasmo y su aplicación indirecta e irónica, pongo el pasaje completo en su contexto para que el lector del latín pueda hacerse cargo de ese enrebesado juego: «Ideoque a me foveri, et honorificis nominibus mulceri infantiam hanc nostratum lucubrationum exposcere cogitavi: tum maxima cum sciam, quod frequentissimum sit illud Rhoterodamicum in Moria, quos pessima quaeque semper plurimis arrideant, et quod inveniant similis labra lactucas, etiam doctissimis nonnullis quandoque contingere, quod Antegenidis musici discipulo accidit, cum magister imperavit mihi, et Musis» (*Apología Gometii Pereirae ad quasdam Objectiones...*) (Edic., 1749, p. 355). Pereira no deja pasar por alto ninguna ocasión en que puede mostrar su cultura humanística, haciendo alarde de ella incluso con innecesarios meandros, porque ser médico, según él, no eximía sino que obligaba a poseer esa cultura.

La atención de Pereira a esa doble faz del Erasmismo, queda así plenamente legitimada, no como una opinión pasajera, sino como actitud que venía muy madurada.

El resto del «prólogo» es una reiterada justificación de sus propósitos. Es preciso que quede bien en claro que el oponerse a Aristóteles y Galeno no es un capricho pasajero e irresponsable sino la obligación intelectual de quien se siente y confiesa obligado a ser fiel con la verdad. No es una osadía sino cordura que debería traer aparejada la alabanza unánime. Lo que censura y critica de estos autores, lo hace en función de sus nuevos y propios conocimientos, adquiridos con denuedo y esfuerzo constantes. «Mis predecesores y quienes todavía en mi época estudiaban o enseñaban la Física o la Medicina, no perseguían otra cosa, con todas sus fuerzas, que comprender a la perfección el mensaje de Aristóteles, Averroes y Galeno. Después, cumplir y ejecutar esos dogmas (*decreta*), como si se tratara de consignas del Apolo de Delfos. A quien no se adhiriera a esos preceptos era tratado como impío, aunque se percatara de que habían mentido con insolencia (*petulanter mentitos fuisse*) y de que sus ideas se daban a conocer brillantemente, pero con argumentaciones frívolas. Se diría que las obras de los referidos autores ejercían un poder de encantamiento (*incantationis vim*) en los lectores. Esa fascinación se ha extendido a muchos hasta nuestros días, pero dicho poder mágico ha sido anulado por mí, a la vez que todos los que como yo hayan dedicado su denodado esfuerzo en buscar la verdad, podrán encontrar los medios para censurarlo». Naturalmente, los saberes y el poder de discernimiento no se imponen. Y Gómez Pereira se aventura a señalar hasta el número de años y tiempos de estudio necesarios para poder alzarse a esa capacidad crítica. La madurez exigida podría cifrarse, según Pereira, en los cuarenta años, arrojados por la magnanimidad de ánimo para arrostrar los falsos testimonios de los ignorantes y cifrar bien claros los criterios de atenimiento para poder discernir lo dudoso de lo verdadero, que contrasten sus hallazgos con los amigos sabios y maestros y, ante y sobre todo, que los contrasten con los hechos (*eventibus*). Pereira ve y siente tan inveterado ese error de falsa fidelidad a dichos autores, tan arraigado en las mentes incluso de los profesores de ciencias, que el hacerlo desaparecer se lo formula, sin duda demasiado hiperbólicamente, como la gigantesca empresa de «fundar la nación romana», aludiendo con rebuscada erudición al verso de Virgilio (*quod tantae sit molis errorem... ut Romanam condere gentem*). El efectismo de la metáfora literaria tiene la directa finalidad de exaltar la dignidad de la labor que están llamados a realizar los hombres verdaderamente doctos, en cuya línea sitúa y deseaba que surtan indiscutible eficacia sus propios razonamientos, es decir, los que van a seguir en la obra que nos presenta bajo el ambicioso título de la *Nueva y Verdadera medicina*.



*RESEÑAS*





## RESEÑA DEL V CURSO DE PEDAGOGIA PARA EDUCADORES

Por *Lourdes Ayuso*

Como en años precedentes, desde los meses de noviembre de 1990 a mayo de 1991, se celebró el curso de Pedagogía para Educadores. La duración del mismo fue de cuarenta horas, doblando el número de horas de años anteriores, lo que permitió un estudio exhaustivo de los temas de trabajo propuestos.

El título genérico del curso fue «*La letra y el espíritu de la LOGSE*», respondiendo al interés mostrado por dicho tema en aquel momento. Se enfocó desde distintos campos: psicopedagógicos, didácticos y sociológico-culturales.

La primera parte del 5º Curso de Pedagogía para Educadores respondió al título de *La letra y el espíritu de la LOGSE* y, bajo la dirección del Prof. Dr. Víctor García Hoz, intervinieron los profesores Pérez Juste, García Ramos y Soler Fiérrez.

Fue desarrollado el tema iniciándose con un estudio de la LOGSE en su contexto político, social y cultural, en la que se detecta la preponderancia del concepto pragmatista en una educación predominantemente técnica con ausencia real de preocupación ética, aun cuando algunas veces ésta se encuentra aludida.

Igualmente se hizo objeto de un estudio crítico la dificultad de poner de acuerdo el principio de autonomía proclamado en el artículo 2 de la Ley con diferentes artículos en los cuales viene a quedar toda la educación en manos del Gobierno.

En cuanto a los niveles de educación, se trataría de un problema secundario si no hubiera una clara solución de continuidad entre unos niveles y otros, dificultad que no se solucionará con el cambio de etapas, cursos y denominaciones; es preciso ir decididamente hacia la integración en un único continuo de todas las enseñanzas anteriores a la Universidad. Fue también estudiada la calidad de la enseñanza, apoyándose principalmente en los conceptos de integridad, coherencia y eficacia.

Finalmente, en la valoración global de la Ley, se pusieron de relieve sus

deficiencias pero también las posibilidades que, como cualquier legislación, ofrece, dado que en última instancia las reformas decretadas por los poderes públicos son reformas propiamente estructurales del sistema, mientras que la verdadera reforma educativa es la que se realiza en los centros mediante la actividad conjunta de profesores y estudiantes.

La segunda parte corrió a cargo del profesor José Luis Cañas Fernández que desarrolló, desde el punto de vista didáctico, el tema de *Metodología de las destrezas básicas*.

Entre el amplísimo abanico de aspectos posibles a tratar bajo el epígrafe «la realidad y el espíritu de la LOGSE» nos pareció interesante tocar el tema de *las destrezas básicas*. Y la verdad es que acertamos porque nos dio juego como para haber seguido profundizando muchas horas más, gracias, sobre todo al grupo de personas asistentes, en su mayoría buenos profesionales de la educación. Y la Ley también nos ayudó porque, lagunas aparte, creemos que en ella ha quedado reflejado, al menos en «el espíritu», la importancia que el maestro y el profesor deben dar a la adquisición por sus alumnos de unos hábitos y destrezas sin los cuales el estudio no puede ser agradable ni eficaz. Por eso hablamos en primer lugar de las motivaciones de nuestros alumnos ante el estudio y de su autoconfianza y autoafirmatividad. Después nos detuvimos discutiendo especialmente el tema de la lectura y la escritura, y el subrayado, esquema, resumen y la toma de apuntes. Terminamos analizando uno de los asuntos que más preocupan siempre de la práctica educativa; la evaluación, auto y hetero-evaluación.

En resumen, los temas clásicos de técnicas de estudio pero «leídos entre bastidores» al hilo de una ley que, en estas cuestiones, no da lugar a dudas de su relevancia. Véanse, si no, las espigas que cortamos...

### *Título preliminar*

«El sistema educativo español [...] se orientará a la consecución de [...]. La adquisición de hábitos intelectuales y técnicas de trabajo, así como de conocimientos científicos, técnicos, humanísticos, históricos y estéticos» [art. I, 1 c)].

«El sistema educativo tendrá como principio básico la educación permanente. A tal efecto, preparará a los alumnos para aprender por sí mismos [...]» [art. 2.1].

«La actividad educativa se desarrollará atendiendo a los siguientes principios:

- a) La formación personalizada, que propicie una educación integral en conocimientos, destrezas y valores morales de los alumnos [...].
- d) El desarrollo de las capacidades creativas y del espíritu crítico [...].
- g) La atención psicopedagógica y la orientación educativa y profesional.
- h) La metodología activa que asegure la participación del alumnado en los procesos de enseñanza y aprendizaje» [art. 2, 3].

### *De la educación primaria*

«La finalidad de este nivel educativo será proporcionar a todos los niños

una educación común que haga posible la adquisición de los elementos básicos culturales, los aprendizajes relativos a la expresión oral, a la lectura, a la escritura y al cálculo aritmético [...]» [art. 12].

«La educación primaria contribuirá a desarrollar en los niños las siguientes capacidades:

- a) Utilizar de manera apropiada la lengua castellana [...].
- c) Aplicar a las situaciones de su vida cotidiana operaciones simples de cálculo y procedimientos lógicos elementales» [art. 13].

### *De la educación secundaria*

«La educación secundaria obligatoria contribuirá a desarrollar en los alumnos las siguientes capacidades:

- a) Comprender y expresar correctamente [...] textos y mensajes completos, orales y escritos.
- c) Utilizar con sentido crítico los distintos contenidos y fuentes de información, y adquirir nuevos conocimientos con su propio esfuerzo» [art. 19].

«La metodología didáctica en la educación secundaria obligatoria se adaptará a las características de cada alumno, favorecerá su capacidad para aprender por sí mismo y para trabajar en equipo [...]» [art. 20, 4].

### *Del bachillerato*

«El bachillerato proporcionará a los alumnos una madurez intelectual y humana, así como los conocimientos y habilidades que les permitan desempeñar sus funciones sociales con responsabilidad y competencia [...]» [art. 25, 3].

«El bachillerato contribuirá a desarrollar en los alumnos las siguientes capacidades:

- a) Dominar la lengua castellana [...].
- b) Expresarse con fluidez y corrección en una lengua extranjera [...].
- g) Dominar [...] las habilidades básicas propias de la modalidad escogida [...] [art. 26].

«La metodología didáctica del bachillerato favorecerá la capacidad del alumno para aprender por sí mismo, para trabajar en equipo y para aplicar los métodos apropiados de investigación. De igual modo subrayará las relaciones de los aspectos teóricos de las materias con sus aplicaciones prácticas en la sociedad» [art. 27, 5].

### *De la formación profesional*

«La metodología didáctica de la formación profesional específica promoverá la integración de contenidos [...] organizativos. Asimismo, favorecerá en el alumno la capacidad para aprender por sí mismo y para trabajar en equipo» [art. 34, 3].

*De la educación de las personas adultas*

«La organización y metodología de la educación de adultos se basarán en el autoaprendizaje, en función de sus experiencias, necesidades e intereses, a través de la enseñanza presencial y, por sus adecuadas (sic) características, de la educación a distancia» [art. 51, 5].

El tema de estudio de la tercera parte corrió a cargo del profesor D. Ramiro Flórez con el título *La educación española y la conciencia europea*. Se siguió con gran interés por su actualidad.

Las dos primeras lecciones, a modo de introducción, presentaron las bases fundamentales, positivas y negativas, sobre las que se asienta la idea de unidad europea. Destacó, entre otras, la reconceptualización del concepto de patria y el olvido de que Europa es un espacio geográfico impregnado de civilización cristiana; sin embargo son más las que contribuyen a la unidad que a la diversidad, como son los orígenes culturales de Europa, partiendo de Grecia que nos dio la teoría, Roma el derecho, el cristianismo la idea de un solo Dios y el concepto de persona, la germanidad que introduce la idea de individualismo, la fuerza y el honor, pero que asume todo lo anterior, y el nacimiento de la palabra «europeo» frente al Islam.

La síntesis de todo esto nos da el concepto de «europeidad», que no significa propiamente una esencia, sino un conjunto de elementos diversos que automáticamente tienden a una identidad.

En las siguientes lecciones se hizo un recorrido histórico de los intentos habidos en el campo educativo español de europeizar nuestra cultura, comenzando con la paradójica figura de Felipe II, siguiendo con el intento de unificación y dominio de Napoleón y deteniéndose en un caso como es el de la Institución Libre de Enseñanza y el ideal Krausista, destacando como todos los afanes de europeizar a España han terminado con la aparición de las dos Españas.

«La teoría de España y Europa en Unamuno y su alcance pedagógico» puso de relieve un ejemplo concreto de la preocupación de los intelectuales españoles de la «Generación del 98» por el tema.

Unamuno considera que la concepción de una Europa fría, científica, al servicio de la técnica, inspirada en el positivismo de Comte y cuya única aspiración es el confort, es insuficiente; contra ello propone la entrada del mundo de lo cardíaco y del sentimiento, caracterizado por una actitud que podríamos llamar un «idealismo de ideales frente a un idealismo de ideas», apelando a la irracionalidad que podemos apreciar en su expresión categórica: «Lo sentido es lo pensado».

Para finalizar, se puso de relieve la problemática actual de nuestro sistema dentro del proyecto educativo europeo.

La última parte de este Curso de Pedagogía para Educadores corrió a cargo del profesor D. Mariano Yela, catedrático emérito de psicología. El tema en cuestión fue «*Psicopedagogía de la Inteligencia*», tema de sumo interés, ya que nuestra sociedad exalta la inteligencia por encima de muchas otras cosas, a todos nos preocupa saber si podemos desarrollarla más o nuestras limitaciones genéticas y hereditarias nos lo impiden. Esto fue a lo que el profesor Yela se refirió con gran acierto por su sencillez y, a la vez, su rigor científico.

A modo de introducción hizo un recorrido a través de la historia de la psi-

ciencia de la inteligencia, indicando los enfoques teóricos de las diversas escuelas, para detenerse en las corrientes psicológicas actuales, como son la psicología cognitiva y la diferencial, afirmando que la inteligencia consta de varias actitudes, las cuales no las tenemos todos y por tanto hay diferencias notables.

Siguiendo un orden fue pasando del desarrollo de la inteligencia animal —pues sin ésta no se entiende la aparición de la inteligencia del hombre— que evoluciona a través de un proceso filogenético hasta las últimas etapas de desarrollo mental.

Respecto al proceso filogenético, se trató de las evoluciones biológicas y su relación con el desarrollo cultural, donde se plantea la cuestión de perenne actualidad, ¿hay evolución biológica de la inteligencia? parece ser que sí, pero no es suficiente esta explicación, pues aunque existen mutaciones biológicas en gran número, estos son letales. Es necesario apelar al papel de la cultura en el desarrollo de la inteligencia como nos demuestra este ejemplo: en la actualidad, la inteligencia de una persona media es superior a la del hombre que hace treinta años superaba al ochenta y cuatro por ciento de la población del momento.

De notable interés, sintetizando los planteamientos de Piaget, fue la exposición sobre la ontogenia de la inteligencia. Indicó como los estudios de Piaget van siendo perfeccionados con demostraciones experimentales precedentes. Entre otros, demuestra como la última fase de evolución de la inteligencia, la lógica formal, no es universal. Afirma que hay personas, e incluso pueblos, que nunca llegan a ella.

Continuando con la cuestión anterior, se pregunta, ¿a qué se deben las diferencias en la inteligencia: a la herencia o al ambiente? Parece ser que en nuestra sociedad el cincuenta por ciento es genotípica y el otro cincuenta es ambiental, pero el desarrollo de la inteligencia puede facilitarse o dificultarse. La inteligencia empieza a ser primeramente percepción de la realidad, pero va más allá. Ser inteligente es atreverse a pensar y tener en qué pensar.

Al finalizar esta parte, el curso fue clausurado con la entrega del certificado de asistencia y aprovechamiento del mismo.





