

HITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

Número 5, mayo 2026

C O N T E N I D O S

PRESENTACIÓN

Filosofía patrimonial (7-11).

ARTÍCULOS

Ramón E. Mandado. *500 años de Escuela de Salamanca* (13-45).

Ambrosio Velasco. *El humanismo de la Escuela de Salamanca y su proyección en México* (46-57).

Ignacio Ezquerro Revilla. *Diego de Covarrubias en la Escuela Ibérica de la Paz: gradualismo y soberanía real* (58-70).

Carlos Nieto Blanco. *José Ferrater Mora, pensador universal* (71-81).

Juan Luis Fernández Vega. *Acorde y melodía. El sano historicismo de Eduardo Nicol* (82-110).

Jéssica Sánchez Espillaque. *De hominis dignitate: El impacto humanista de la Institución Libre de Enseñanza en la filosofía de Antonio Machado* (111-126).

Luis Daniel Bedia. *Miguel Antonio de la Gándara. Un ilustrado víctima de la intriga y el poder políticos* (127-143).

NOTAS

Pablo Nicolás Sánchez. *El Congreso Internacional: "La Escuela de Salamanca: pasado, presente y futuro"* (145-154).

Íñigo García-Moncó. *El método de la vida humana. A propósito del primer Congreso Internacional sobre la Escuela de Madrid* (155-164).

Xavier Agenjo. *La Edad de Oro de la Revista de Occidente* (165-166).

Gerardo Bolado. *José del Perojo Figueras (1849-1908). Algunas anotaciones* (167-193).

In Memoriam:

José Luis Mora García. *Pedro Ribas Ribas (1939-2026). Ser traductor... ser mediador* (194-208)

Juan Luis Fernández Vega. *La muerte vuelve a Starnberg: un adiós español a Habermas* (209-217).

INÉDITOS

Inmanuel Kant. *Sobre el terremoto de Lisboa*. Edición de Pedro Ribas Ribas (218-259).

RESEÑAS Y LIBROS RECIBIDOS

Javier San Martín. *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*. Por Gerardo Bolado (261-264).

Agapito Maestre. *Filosofía española de los siglos XX y XXI. Del pensar hispánico*. Por Ildefonso Murillo (265-267).

Ricardo Tejada. *L'aventure de l'essai*. Por Gerardo Bolado (268-279).

Marcelino Menéndez Pelayo. *Historia de los heterodoxos españoles* (Selección de textos). Por Dirección de la revista (280-283).

Luis Araquistáin. *El pensamiento español contemporáneo*. Por Juan Luis F. Vega (284-288).

Chantal Maillard. *Para una educación sentimental. Principios de ética aplicada*. Cinco ratones ciegos. Breviario 1. Por Julius Richard (289-294).

Francisco Marcos. *La escritura fluida: IA y la transformación del texto*. Por Xavier Agenjo (295-296).

José Gaos. *Filosofía de la técnica*. Por Héctor Arévalo (297-300).

Virginia Aspe Armella. *Aristotle and New Spain*. Por Abel Aravena Zamora (301-303).

Consejo Editorial Editorial Team

Director: Gerardo Bolado

Secretario adjunto a dirección (General Secretary): Héctor Arévalo.

Secretario técnico, secciones de “Artículos” y “Notas” (Technical Secretary): Esteban Ruíz (Universidad de Cantabria).

Secretario técnico, sección “Reseñas” (Technical Secretary): Pedro Torres

Administración (Executive editor): José Luis Fernández Gándara. Ediciones Tantín

Dirección: c/ Camilo Alonso Vega, 10, 39007 Santander, Cantabria

Consejo Asesor (Editorial Board):

Roberto Albares Albares (Universidad de Salamanca), Xavier Agenjo Bullón (Patrono de la Fundación Ignacio de Larramendi), Elena Cantarino Suñer (Universidad de Valencia), Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), María del Carmen Dolby Múgica (UNED, Cantabria), José Emilio Esteban Enguita (Universidad Autónoma de Madrid), Gemma Gordo Piñar (Universidad Autónoma de Madrid), Luis Gutiérrez Conde (IES. Gerardo Diego, Madrid), Fernando Hermida de Blas (Universidad Autónoma de Madrid), José Lasaga Medina (Fundación Ortega y Gasset), Ramón E. Mandado Gutiérrez (Universidad Complutense de Madrid), Carlos Nieto Blanco (Universidad de Cantabria), Jorge Novella Juárez (Universidad de Murcia), Rafael V. Orden Jiménez (Universidad Complutense de Madrid), Lucía María Gracia Parente (Universidad degli Studi dell’Aquila, Italia), Ignasi Roviró Alemany (Universidad Ramon Llull, Barcelona), Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía, CSIC), Agustín Serrano de Haro (Instituto de Filosofía, CSIC).

Comité Científico (Scientific Committee):

José Luis Abellán (†), Jorge M. Ayala (Universidad de Zaragoza), Gustavo Bueno Sánchez (Universidad de Oviedo), José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Desiderio Csejtei (Universidad de Szeged, Hungría), Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), Raúl Fonet Betancourt (Universidad de Bremen, Alemania), Francisco A. González Redondo (Universidad Complutense de Madrid), Gerald Hartung (Universidad de Wuppertal, Alemania), Antonio Heredia (Universidad de Salamanca), Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid), Mihailo Marchuk (Universidad de Chernivtci, Ucrania), María del Carmen Lara Nieto (Universidad de Granada), Francisco José Martín (UNITO, Italia), José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid), Ciriaco Morón Arroyo (Universidad de Cornell, EE.UU.), Víctor Navarro Brotons (Universidad de Valencia), Nelson R. Orringer (Universidad de Connecticut, EE.UU.), Pedro Ribas Ribas (†), Stephen Roberts (Universidad de Nottingham), Juana Sánchez Gey (Universidad Autónoma de Madrid), Javier San Martín Sala (UNED), Armando Savignano (Universidad de Trieste, Italia), Francisco Vázquez (Universidad de Cádiz), Luis Vega Reñón (†), Antonio Zirián Quijano (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM).

© 2026 Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

De cada artículo, su autor/autores.

De la edición, Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

Composición: Editorial Tantín.

Editada en Santander.

ISSN: 2990-1502.



Colaboradores

- Ramón Emilio Mandado Gutiérrez.
rem@filos.ucm.es (*Universidad Complutense de Madrid*)
- Ambrosio Velasco Gómez.
ambrosio@unam.mx (*Universidad Nacional Autónoma de México*)
- Ignacio Ezquerro Revilla
ignacio.ezquerro@unican.es (*Universidad de Cantabria*)
- Carlos Nieto Blanco.
nietoc@unican.es (*Universidad de Cantabria*)
- Juan Luis Fernández Vega.
julufernandez@gmail.com (*SCHFE*)
- Jéssica Sánchez Espillaque
jsanchez17@us.es (*Universidad de Sevilla*)
- Luis Daniel Bedia Díez
luisbedia@msn.com (*SCHFE*)
- José Luis Mora García.
Jose.mora@uam.es (*Universidad Autónoma de Madrid*)
- Íñigo García-Moncó
igarmonco@gmail.com (*Centro de Estudios Orteguianos / FO-M*)
- Pablo Nicolás Sánchez
Pnicolas.1@usal.es (*Universidad de Salamanca*)
- Pedro Ribas Ribas (†)
(*Universidad Autónoma de Madrid*)
- Gerardo Bolado Ochoa
boladog@unican.es (*SCHEFE*)
- Julius Richard
juliusrichard@hotmail.com (*SCHFE*)
- Héctor Arévalo Benito
hectorarevalo2012@hotmail.es (*Centro Concertado S.J., Madrid*)
- Ildfonso Murillo Murillo
imurillomu@upsa.es (*Universidad Pontificia Salamanca*)
- Xavier Agenjo Bullón
xavier.agenjo@larramendi.es (*Fundación Larramendi*)
- Abel Aravena Zamora,
abel.aravena@upla.cl (*Universidad de Playa Ancha, Chile*)

La digitalización de la revista
Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española,
así como la maquetación de este quinto número,
ha sido posible merced a la colaboración con
la *Editorial Tantín*.

HITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Hitos es una revista digital de carácter académico y dedicada a publicar trabajos de historia e historiografía de la filosofía española, así como a reseñar publicaciones de actualidad en ese campo y también libros escritos por filósofos españoles. La revista se propone así mismo reeditar trabajos históricos de interés en el presente.

Hitos es una publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española (*SCHFE*), que aparece en principio con una periodicidad anual y seguirá una estructura básica de cinco secciones: Presentación, Artículos, Notas, Inéditos y Reseña de libros. La presentación del número será obra de su coordinador y explicará su contenido y finalidad. En el apartado “Artículos”, se incluyen entre cuatro y seis trabajos de investigación de una extensión media de 15.000 palabras. El apartado “Notas” contiene informaciones de polémicas, cursos, seminarios, etc., o necrológicas, trabajos bibliográficos, etc., con una extensión media de 10000 palabras. En el apartado “Inéditos, se editan materiales no publicados de autores clásicos o de historiadores de la filosofía española. El apartado “Reseñas de libros” incluye entre cuatro y seis “Revisiones de libros” con una extensión media de 5000 palabras, y “Recepción de libros” con una extensión media de 500 palabras. Los números monográficos de la revista podrán introducir modificaciones, tanto en el número, como en la extensión de los trabajos que forman parte de cada una de las secciones.

Hitos es un anuario sin ánimo de lucro, dedicado a difundir investigaciones en el campo de la historia de la filosofía española, por lo que sus artículos, notas y reseñas están disponibles para su descarga libre en un espacio diseñado y mantenido por la *SCHFE* y por la Editorial *Tantín*. Las citas de los contenidos de los artículos, notas y reseñas publicadas por *Hitos* deben hacer referencia a los autores y a su origen en este anuario que los publica bajo Creative Commons 4.0 licence. BY-NC-SA.

HITOS. YEARBOOK ON HISTORY OF SPANISH PHILOSOPHY

Hitos publishes Works on History and Historiography of Spanish Philosophy, as well as reviews of publications in that field and of relevant books by Spanish philosophers. The Yearbook also intends to republish historical works of interest in the present.

Hitos is a publication of the *Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española* (SCHFE), which will be published annually and will follow a basic structure of five sections: Presentation, Articles, Notes, Unpublished and Book Review. The presentation of the number will explain its content and purpose. In the “Articles” section, between four and six research papers of an average length of 15,000 words are included. In the “Notes” section, reviews of controversies, courses, seminars, obituaries, etc., are included, with an average length of 10,000 words. In the section “Unpublished”, we include some unpublished material by well-known authors or historians of Spanish philosophy. In the “Book Reviews” section, between four and six Book Reviews with an average length of 5,000 words will be included.

Hitos is a non-profit Yearbook, so its contents are available for free download in a space designed and maintained by the Publisher Tantin. Citations of the contents of articles, notes and reviews published by *Hitos* must refer to the authors and their origin in this yearbook, which publishes them under a Creative Commons 4.0 licence. BY-NC-SA.

Presentación

Filosofía patrimonial

El objeto de estudio del historiador de la filosofía española es el patrimonio filosófico de la entidad histórico-geopolítica España, que es una parte del patrimonio filosófico universal. Componen este patrimonio todos los productos filosóficos, creados o recibidos y adaptados por filósofos españoles o afincados en España, y que han desempeñado en ella a lo largo de su historia la función sociocultural característica de ese producto civilizatorio occidental.

El historiador de la filosofía española expone el patrimonio filosófico español, sea cual fuere su relevancia dentro del patrimonio filosófico occidental y formando parte de éste. Pues solo si se conoce adecuadamente ese patrimonio y su función civilizatoria en y desde España, se podrá valorar su lugar en una pretendida historia de la filosofía universal o Historia de la filosofía sin más.

Si el patrimonio filosófico español no se estudiara, ni conociera, se hundiría en el olvido y terminaría por desaparecer. Los filósofos españoles no tomarían en consideración a sus predecesores, ni a sus contemporáneos, renunciarían a pensar por sí mismos y se limitarían a poner notas a pie de página de otras filosofías occidentales. El patrimonio filosófico español se convertiría así en mera proyección o reflejo del patrimonio filosófico alemán, inglés, norteamericano, francés, etc.

Tenga o no caracteres culturales diferenciales, el patrimonio filosófico de una sociedad y su cultura se compone de sus ideas y creencias rectoras, y es así la base de su autonomía e independencia. Sin patrimonio filosófico propio una sociedad no piensa ni decide por sí misma, ni puede ser libre. El historiador de la filosofía española cuida y da a conocer el patrimonio filosófico español.

El patrimonio filosófico de España no está escrito exclusivamente en lengua española, sino también en otras lenguas, por ejemplo, en la latina de la academia o de los humanistas en el Renacimiento. Precisamente, en este

número de Hitos, prestamos atención al V Centenario de la escuela filosófica española más relevante en la Historia de la filosofía moderna: la Escuela de Salamanca.

Suele identificarse el origen de esta Escuela con la llegada de Francisco de Vitoria, en 1526, a la Catedra de *Prima* de Teología de la Universidad de Salamanca. Sin embargo, son varias las concepciones corrientes de esta Escuela y de su humanismo.

En su artículo, “500 años de Escuela de Salamanca”, Ramón E. Mandado examina la trayectoria de esta Escuela, destacando su incardinación en el Renacimiento y el Barroco, los elementos fundamentales de su doxografía, la continuidad y las diferencias que existen entre las dos generaciones de escolásticos que hubo en ella, las empresas que inspiraron en América e incluso la huella que dejaron en el mundo contemporáneo.

Ambrosio Velasco sostiene en su escrito que la Escuela de Salamanca representó la primera interpretación crítica de la Modernidad global, que promovía un “nuevo mundo” frente a los modelos europeos de conquista y colonización del continente americano. Se trataría de una concepción crítica y propositiva, basada en un humanismo pluricultural y republicano, defensor de los derechos de las personas y pueblos americanos, sobre todo, del derecho a la diversidad cultural y la autodeterminación de todas las naciones del orbe indiano. En este sentido, el pensamiento de la Escuela de Salamanca representaría a juicio del autor un humanismo cosmopolita anticolonialista.

El profesor Ignacio Ezquerro estudia un miembro destacado de esta Escuela, Diego de Covarrubias, en quien la creación teórica en el campo del derecho fue de la mano con la práctica jurídico-administrativa, de que hizo gala en el desempeño de cargos, no menores, como los de oidor de la chancillería de Granada, la presidencia de Castilla o el obispado de Segovia. Estas responsabilidades le exigían aplicar los principios de la Escuela de Salamanca, a la que pertenecía en cuanto seguidor de Francisco de Vitoria. Ignacio Ezquerro repasa las principales contribuciones de Diego de Covarrubias, para destacar, por un lado, cierto gradualismo en su defensa del iusnaturalismo y la traducción práctica en términos de relaciones internacionales; y, por otro, su compromiso con la elaboración de un sólido aparato jurídico en apoyo de la soberanía real.

En su nota, “El Congreso Internacional: *La Escuela de Salamanca: pasado, presente y futuro*”, Pablo Nicolás Sánchez informa sobre el contenido de las mesas y contribuciones de ese macro Congreso, acontecido en febrero 2026, y concluye: “el congreso mostró que la Escuela de Salamanca sigue siendo una forma exigente de pensar la universalidad sin imperialismo, la normatividad sin reducirla a coacción, la economía sin cinismo y la dignidad sin retórica”. A su juicio, en esta conmemoración, “Salamanca volvió a presentarse como un lugar donde el estudio solitario se convierte en responsabilidad pública, donde la tradición funciona como disciplina del

porvenir y donde la razón aprende a hacerse comunidad”. Las Actas del Congreso serán publicadas próximamente.

Además, este número de Hitos publica cuatro artículos de temática varia. Ante todo, “José Ferrater Mora, pensador universal”, de Carlos Nieto Blanco, que introduce al lector en la figura y la obra de José Ferrater Mora, al tiempo que revisa distintas facetas de su vida y aspectos de sus escritos, que ponen de manifiesto su talla como pensador universal.

En su artículo, “Acorde y melodía. El sano historicismo de Eduardo Nicol”, Juan Luis Fernández Vega expone la formación del historicismo de Nicol, que a su juicio hunde sus raíces en la fenomenología, la dialéctica y la semiótica, y “se materializa mediante una combinación, a la vez real y cognitiva, entre la coherencia de lo verticalmente unido en una época (metáfora musical del acorde) y el movimiento de transformación horizontal de una época a otra (metáfora de la melodía)”. El historicismo sano de Nicol maduró según Fernández Vega en un intenso debate con otro historicismo del exilio español del 39 en México: el personalismo de José Gaos.

Jéssica Sánchez Espillaque, en su artículo “*De hominis dignitate: El impacto humanista de la Institución Libre de Enseñanza en la filosofía de Antonio Machado*”, estudia la influencia ejercida por la ILE en la formación del gran poeta sevillano, en particular, en su reivindicación humanista de la dignidad humana. Desde aquí la autora postula una antropología machadiana de la dignidad y la modestia, que dotan de humanidad al hombre y lo alejan del mero “señorito”.

Esta sección de artículos incluye por último el trabajo de Luis D. Bedia, “Miguel Antonio de la Gándara. Un ilustrado víctima de la intriga y el poder políticos”, que es una aproximación general desde sus *Apuntes sobre el bien y el mal de España* (Nápoles 1759) a la figura del abate Gándara y su pensamiento. Luis Bedia insiste en la defensa incondicional de la libertad, que protagonizó Gándara, en su evolución hacia la “fisiocracia”, en su concepción de la felicidad de la nación y del lujo, en su utilitarismo, en su concepción empirista de la filosofía, y en su lugar dentro del Proyectismo español del siglo XVIII, principalmente. Concluye aludiendo a la considerable repercusión de sus *Apuntes...*, por ejemplo, en el liberalismo español del primer tercio del siglo XIX.

La sección de notas incluye el informe de Íñigo García-Moncó, “El método de la vida humana. A propósito del primer Congreso Internacional sobre la Escuela de Madrid”. García-Moncó comenta algunas de las ponencias presentadas en ese Congreso internacional, agrupadas en temas como el método orteguiano, la teoría de las generaciones, la filosofía de la Escuela de Madrid, la Universidad de las sombras, y el método de la vida humana. A juicio del autor, lo “que marcaría de forma decisiva dicho movimiento no habría sido la mera institucionalidad, sino un legado común, y un diálogo constante entre sus obras que hace de nuevo necesaria la idea de grupo, a la vez complejo pero determinado; la idea de una Escuela de Madrid.”

En su nota, “La Edad de Oro de la Revista de Occidente”, Xavier Agenjo informa de la presentación de la primera fase de la digitalización del Archivo Ortega, que tuvo lugar en la sede de la Fundación José Ortega y

Gasset–Gregorio Marañón el pasado 15 de abril de 2026. En concreto, esta fase inicial se centra en la digitalización de la primera época de la Revista de Occidente, comprendida entre 1923 y el inicio de la Guerra Civil. El proyecto es fruto de la colaboración entre la Fundación Ortega-Marañón y la Comunidad de Madrid, en el marco de un convenio suscrito entre ambas instituciones

Gerardo Bolado, en “José del Perojo y Figueras (1849-1908). Algunas anotaciones”, aporta algunos datos y consideraciones nuevas sobre la vida y la obra de este intelectual neokantiano. Los Anexos I y II contienen dos documentos relevantes para sostener que su fecha de nacimiento fue 1849, no 1850 como suele afirmarse erróneamente.

Esta sección se completa con dos notas necrológicas señaladas. Un teórico del orden jurídico-político y de la comunicación tan influyente en España, como Jürgen Habermas, merecía una despedida española como la que le dedica Fernández Vega en “La muerte vuelve a Starnberg: un adiós español a Habermas”. Adiós a la persona, porque sus escritos nos siguen acompañando, y él con ellos. Sobre todo, *Hitos* debía una despedida al historiador de la filosofía y el pensamiento español, gran amigo y colaborador de la Revista, con quien siempre estaremos en deuda, el catedrático Pedro Ribas Ribas.

José Luis Mora ha regalado a *Hitos* y sus lectores el *in memoriam*, “Pedro Ribas Ribas (1939-2026). Ser traductor... ser mediador”. Además de aportar datos biográficos, y apreciar su legado como historiador de la filosofía española, José Luis Mora ha querido incidir en su faceta de traductor, plenamente reconocida en el mundo académico. Introduce así una de las últimas tareas de Pedro Ribas en ese campo, que se publica precisamente en este número de la revista: la edición española de los escritos kantianos sobre el terremoto de Lisboa. A su juicio, Pedro ejerció siempre de mediador, nunca de intermediario, es decir, tendió puentes entre los autores y las realidades idiomáticas que pudieran ser transitado por lectores y estudiosos.

En efecto, gracias a la generosidad de Pedro Ribas, *Hitos* puede publicar en este número 5, dentro de la sección de inéditos, su edición de los tres escritos de Emmanuel Kant “Sobre el terremoto de Lisboa”, que el gran traductor entregó a la revista poco antes de dejarnos el pasado 9 de enero. Esas tres publicaciones kantianas forman parte del conjunto de ensayos que en esos años 50 del siglo XVIII dedicó Kant a la física, la geografía y a otras ciencias de la naturaleza. Es para nuestra revista un privilegio poder ofrecer este texto a sus lectores. Nuestro agradecimiento por ello a la familia de Pedro, en particular, a su viuda Ortrun Troitzsch.

Por último, la sección de reseñas se hace eco de ocho novedades bibliográficas. Gerardo Bolado reseña el tratado de Javier San Martín, *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes* (Editorial Sicómoro, 2025), y el ensayo de Ricardo Tejada, *L’aventure de l’essai* (L’Harmattan, 2025). Ildefonso Murillo comenta el libro de Agapito Maestre, *Filosofía española de los siglos XX y XXI. Del pensar hispánico*. (Almuzara, 2025). La Dirección de la revista rinde cuenta de la antología del escrito de

Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (Selección de textos) (ediciones Calenda, 2025). Juan L. Fernández Vega reseña la última edición de la obra de Luis Araquistáin, *El pensamiento español contemporáneo* (Editorial Universidad de Cantabria, 2025). Julius Richard comenta el ensayo de Chantal Maillard, *Para una educación senti-mental. Principios de ética aplicada. Cinco ratones ciegos* (Galaxia Gutenberg, 2026). Xavier Agenjo Bullón presenta el libro de Francisco Marcos Marín, *La escritura fluida: IA y la transformación del texto*. (UPSA ediciones, 2026). Héctor Arévalo reseña el libro de José Gaos, *Filosofía de la técnica* (Herder, 2022). En fin, del libro de Virginia Aspe Armella, *Aristotle and New Spain* (Routledge, 2025), da cuenta rendida el profesor Abel Aravena Zamora.

Dirección de la Revista
En Santander, a 9 de mayo de 2026

ARTÍCULOS

Ramón E. Mandado. *500 años de la Escuela de Salamanca.*

Ambrosio Lorenzo. *El humanismo de la Escuela de Salamanca y su proyección en México.*

Ignacio Ezquerro Revilla. *Diego de Covarrubias en la Escuela Ibérica de la Paz: gradualismo y soberanía real.*

Carlos Nieto Blanco. *José Ferrater Mora, pensador universal.*

Juan Luis Fernández Vega. *Acorde y melodía. El sano historicismo de Eduardo Nicol.*

Jéssica Sánchez Espillaque. *De hominis dignitate: El impacto humanista de la Institución Libre de Enseñanza en la filosofía de Antonio Machado.*

Luis Daniel Bedia Díez. *Miguel Antonio de la Gándara. Un ilustrado víctima de la intriga y el poder políticos.*

500 años de la Escuela de Salamanca
500 years of the School of Salamanca

Ramón E. Mandado Gutiérrez
Universidad Complutense de Madrid

Resumen: El acceso de Francisco de Vitoria a la Catedra de *Prima Theologia* de la Universidad de Salamanca en 1526, sirve 500 años después para recordar a los escolásticos que son conocidos como *Escuela de Salamanca*, pues su proyección en la Historia de la Filosofía y la Modernidad fue muy importante. En este artículo se examina la trayectoria de esta Escuela, destacando su incardinación en el Renacimiento y el Barroco, los elementos fundamentales de su doxografía, la continuidad y las diferencias que existen entre las dos generaciones de escolásticos que hubo en ella, las empresas que inspiraron en América e incluso la huella que dejaron en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: Humanismo medieval, renacentista y Barroco. Contrarreforma, Metafísica sistemática, Racionalismo, Filosofía práctica, Iusnaturalismo, Arbitrismo, Comparatismo universalista.

Abstract: Francisco de Vitoria's appointment to the Chair of *Prima Theologia* at the University of Salamanca in 1526, 500 years later, serves as a reminder of the Scholastic thinkers known as the School of Salamanca, given their significant influence on the History of Philosophy and Modernity. This article examines the trajectory of this School, highlighting its place within the Renaissance and Baroque periods, the fundamental elements of its doxography, the continuities and differences between the two generations of Scholastics within it, the projects they inspired in the Americas, and even their impact on the contemporary world.

Keywords: Medieval, Renaissance, and Baroque Humanism; Counter-Reformation; Systematic Metaphysics; Rationalism; Practical Philosophy; Natural Law; Arbitrism; Universalist Comparatism.

En la celebrada obra *El otoño de la Edad Media* (1919), el historiador holandés Johan Huizinga se refiere a la influencia del Cristianismo en estos términos:

El Cristianismo durante largo tiempo impidió casi por completo que se intentase el segundo camino... que conduce a la evolución y perfeccionamiento del mundo. La Edad Media apenas había conocido esta aspiración (a la evolución y perfeccionamiento del mundo). El mundo era para ella tan bueno y tan malo como podía ser. Es decir todas las cosas, puesto que Dios las ha querido, son buenas; los pecados de los hombres son los que tienen al mundo en la miseria. Aquella Edad no conoce ninguna aspiración consciente a mejorar las instituciones sociales o políticas como resortes del pensamiento y la acción. Practicar la virtud en la esfera propia de cada cual es lo único que puede servir de provecho al mundo... (Huizinga: 2005, 50)

Aunque estas palabras se referían a la Filosofía escolástica que durante el bajo medioevo predominaba en Francia y los Países Bajos, J. Huizinga no tiene reparo en extenderlas al conjunto del Cristianismo, asumiendo que aquella filosofía expresaba tanto el núcleo ideológico de la ortodoxia católica, como el *ethos cristiano* de un largo periodo oscuro, *Dark age*, de la historia humana (Holmes: 1975).

Obligan a rebajar en mucho las afirmaciones de J. Huizinga, la oposición doctrinal y política de muchos escolásticos a la dependencia mutua de los poderes civil y eclesiástico o su apoyo a no pocas revoluciones bajomedievales en defensa de fueros e instituciones gremiales y urbanas. Pero si algo las pone en cuestión, es la existencia de corrientes diversas de pensamiento filosófico y teológico dentro de la propia tradición escolástica. En todas ellas hubo quienes elaboraron doctrinas y defendieron reformas sociales o políticas que fungieron como resortes de pensamiento y acción. No fueron pocos ni menores los maestros escolásticos conscientes de que practicar la virtud en la esfera propia de cada cual no es lo único que puede servir de provecho al mundo. Las numerosas y plurales controversias, *relectiones*, *disputationes*... etc., que acogían las universidades escolásticas del bajo medioevo, evidencian que los participantes en ellas, incluso asumiendo riesgos de ser condenados por herejía, no sólo se aplicaron a la reforma teológica y canónica de la Iglesia, sino también a la humanización del Derecho, la Política, la Economía y la Cultura, incluyendo en ésta la Ciencia experimental (Crombie: 1974, 17 y ss.). No es anecdótico que Martín Lutero enviara a Tomás de Aquino al infierno por haber pecado gravemente de soberbia, cuando pretendió explicar racionalmente la existencia de Dios.

La historiografía más rigurosa reconoce hoy que las grandes novedades humanistas del siglo XV europeo ya se advierten en el siglo XIV y algunas de ellas incluso en el siglo XIII: El entramado ideológico de la *Divina comedia* de Dante Alighieri sin duda es escolástico, pero el *dolce stil nuovo* de su estética literaria prefigura ya el Renacimiento; el Ciceronismo de

Petrarca es humanista, pero no es ajeno a los usos escolásticos de su *Alma Mater* Boloniense; la preocupación porque el uso comercial del dinero sea interés y no usura se advierten ya durante el siglo XIV en los tratados escolásticos sobre el *lucrum cessans, damnum emergens, montes pietatis...* etc. De igual modo, desde finales del siglo XIII los derroteros náuticos se basan tanto en portulanos y cosmografías clásicas como en cálculos matemáticos de la posición (*compasso de navigare*) y en el siglo XIV el *Art de navegació* incluido en el *Ars Magna* de Ramon Llull, explica el fundamento científico de los instrumentos de navegación que llevarán los mallorquines en sus viajes atlánticos a Canarias. Todavía en 1602 la utopía teocrática y comunista, que propone *La Ciudad del Sol* de Tomaso Campanella, se alimentará tanto de del humanismo renacentista (Tomás Moro, Francesco Doni por ejemplo) como de las diversas utopías escolásticas de los siglos XIII y XIV (Álvarez: 2012). En una palabra, sin la pulsión racionalista y el reformismo de los grandes maestros de la Escolástica no hubiera sido posible el Renacimiento ni la Modernidad en su conjunto. Por lo mismo, conviene señalar que resortes intelectuales de la tradición escolástica pueden reconocerse aún en exponentes destacados de la Filosofía contemporánea e incluso resultar útiles en las actuales construcción y defensa de los Derechos humanos.

Sea como fuere, las objeciones puestas a la imagen del pensamiento medieval cristiano, que nos traslada J. Huizinga, inducen a ponderar el radicalismo, sea éste idealista o materialista, con el que a menudo se ha entendido la dialéctica histórica: Los tópicos sobre el Medioevo y el Catolicismo tienden a ver las contradicciones y conflictos que se advierten en ambos como un *agon*, como una sucesión de luchas por la hegemonía, más que a verlos como una *res gestae*, como un parto lento, doloroso incluso y siempre inacabado pero alumbramiento al fin y al cabo, de la Razón (Heers: 1995, 45). Una oportunidad para comprobar que cualquier posición dogmática sobre las contradicciones de un fenómeno histórico, dificulta más que facilita la comprensión de su dialéctica, nos la proporciona el conocer la sucesión de tesis, innovaciones y empresas que se acogen a una misma tradición intelectual.

Sirva lo expuesto hasta aquí como exordio a un repaso de la trayectoria que ha tenido en la Historia de la Filosofía la conocida como *Escuela de Salamanca*, conocida también como *Escuela Ibérica de la paz* y más recientemente como *Escuela Iberoamericana de la Paz*, de la que este año se conmemora su quinto centenario: La conjunción de teoría y praxis en esta Escuela, persiguió metas ambiciosas y no siempre fáciles de carácter teológico, evangelizador, filosófico, político, jurídico, económico, antropológico y cultural, por lo que cosechó éxitos y sufrió fracasos, pero no tuvo los altísimos costes revolucionarios que tuvieron otras innovaciones de la Modernidad. Su principal producto teórico lo constituye el conjunto de escritos publicados bajo la dirección de Luciano Pereña por el CSIC, que se conoce como *Corpus Hispanorum de Pace*. Sus efectos se advierten en todos los cambios que trajo la primera Modernidad, pero sobre todo en el discurso teórico (Metafísica), en el Derecho Internacional (iusnaturalismo), en la Ciencia económica (arbitrismo) y en la Antropología cultural (mestizaje de la evangelización). Además, tal inserción en la Modernidad europea

permite establecer un claro vínculo de continuidad entre la Escuela de Salamanca y la Escuela universalista española, que se conforma en el s. XVIII con novatores, científicos y jesuitas expulsos e incluso con el renacimiento iusnaturalista del s. XX.

La conmemoración aquí del quinto centenario de esta Escuela debe reconocer y divulgar, incluso *in partibus infidelium*, las aportaciones que los Salmanticenses hicieron a la cultura y la filosofía modernas, con el cuádruple propósito de:

- Rescatar a sus principales protagonistas de la preterición o el olvido y en algún caso incluso de la difamación.
- Reivindicar el papel de Iberoamérica en la construcción de la Modernidad y por tanto en la Historia general de la humanidad.
- Servir de inspiración a las iniciativas, empresas o instituciones que hoy pretenden revitalizar el humanismo, la defensa de los derechos humanos individuales y colectivos, el respeto intercultural, el acceso universal al conocimiento científico y una tecnificación civilizada de la vida.
- Contribuir a una recuperación correcta, es decir ni vergonzante ni edulcorada ni *chauvinista*, de la autoestima colectiva que se aprecia hoy en el mundo hispánico y el hispanismo.

1. El Catolicismo de la primera modernidad: de la estética de la ambición a la estética del desencanto.

Como es bien sabido la llamada Escuela de Salamanca hace su aparición en la escena histórica en el s. XVI por obra de los dominicos, en especial los del gran Convento salmantino de San Esteban.¹ Nos ayuda a comprender la modernidad que va a desplegar esa Escuela, la leyenda que se incluye en un grabado del libro *Milicia y descripción de la Indias* (Vargas: 1599), en donde el hidalgo y conquistador Bernardo de Vargas Machuca, a su regreso a la Corte, explica cuánto le ha enseñado la vida en América. El grabado representa al propio autor con su espada envainada, señalando un globo terráqueo y utilizando un compás y otros instrumentos para mediciones geográficas. El libro recapitula la experiencia militar de su autor en Nueva Granada, defiende el tipo de pacificación en la que éste ha participado de modo relevante, se opone a los planteamientos de Bartolomé de las Casas, pero opta decididamente por el entendimiento y colaboración con los indios. Lo ha escrito un militar culto, consciente de los problemas que presenta la encrucijada histórica en donde se encuentra y que conoce bien los debates morales y jurídicos convocados por la Corona sobre la legitimidad del dominio español en América. Además, en cartas y otros escritos, el autor del libro ha manifestado su propósito de establecerse definitivamente en las Indias. Estaríamos, pues, ante el testimonio de un

¹ Aunque se pueden rastrear claros precedentes de la Escuela de Salamanca desde el s. XV en el nuevo aristotelismo que se impone en los *Studia humanitatis* de la Universidad de Salamanca, por maestros como Alfonso de Madrigal (*El Tostado*), Pedro Martínez de Osma o Fernando de Roa, se ha tomado el año de 1526 como el de fundación de la *Escuela de Salamanca* por ser éste el año en que Francisco de Vitoria asumió la Cátedra de *Prima Theologia*, las más importante de la Universidad salmanticense.

baquiano, término por el que se conocía a fines del s. XVI al español que, como escribe la erudita Isabel Sánchez Vasco, *después de una larga permanencia en el Nuevo continente, por voluntad propia quiso ser también, y más bien, americano* (Sánchez: 2025).

La leyenda que acompaña al grabado y abre el libro reza así: *A la espada y al compás. Más y más y más y más*. El conjunto de grabado y leyenda representa bien la evolución que tuvo durante el s. XVI el *ethos* de la naciente modernidad, en especial tras su paso por América: Ambición sin límite de gloria y poder (*más y más y más y más*), que no sólo se consigue por una conquista armada, ya innecesaria para quien aparece en el grabado, sino sobre todo por la exactitud en el conocimiento de la realidad (el compás que mide). A su orgullo nobiliario y guerrero, ese *Caballero andante* o *Condottiero* o *Adelantado*, acaba añadiendo la conciencia de verse destinado a nuevos horizontes desconocidos pero cognoscibles, ante los cuales sólo cabe seguir buscando más. Como le ocurre a D. Quijote, el hidalgo que escribe el libro no es un medieval, sino un moderno.

El Renacimiento trató de recuperar la *estética de la ambición* que imbuyó a la civilización grecolatina de idealismo racionalista y pragmatismo imperial. En las postrimerías de esa civilización San Agustín incluyó además el modo místico y cristiano de ambicionar la verdad: *Una vez conocida la Verdad, nada que no sea la Verdad podría satisfacerme ya.*² De ahí que para comprender la expansión hispánica durante la primera Modernidad, no deba minusvalorarse su componente evangelizador y católico. La función de los frailes, es decir del Catolicismo, tanto en los ámbitos universitarios como en las empresas ultramarinas de la Corona castellana, era justamente la de velar porque se mantuviera en ellas el contenido cristiano de la ambición humanista con la que estaba naciendo el mundo moderno. A su manera, se percató bien de esa función la memoria colectiva conservada por un indígena de la Amazonía brasileña que, hace pocos años, aún recordaba a quien firma este artículo, cómo *con ellos* (los conquistadores) *venían siempre frailes que amansaban su ferocidad*. Para la estética de la ambición cristiana y renacentista, el *más y más y más y más* debía consistir sobre todo en alcanzar la verdad de la utopía.

Sin embargo también en lo referido al Nuevo Mundo la realidad estaba llena de contradicciones, pues en las empresas americanas de los europeos operaba un *deus ex machina*, en ocasiones incluso un *Estado Leviathan*, capaz de justificar cualquier crimen. Sin duda el *ethos* de la primera Modernidad era dialéctico. La estética de la ambición que exhibía Bernardo Vargas Machuca consistía, para no pocos de los que *pasaban a Indias*, en pura y simple codicia, cuando no en la ferocidad del *homo homini lupus*. Incluso clérigos católicos encargados de apaciguar esa ferocidad en ocasiones se transmutaban en conquistadores o encomenderos o *bandeirantes* (Taunay: 2004, 418). Pronto, escolásticos del Alma Mater salmanticense (Francisco de Vitoria, Pedro de Córdoba, Antón de Montesinos, Domingo Soto, etc.) denunciaron y combatieron ese inaceptable estado de cosas, consiguiendo el apoyo de la Corona a sus demandas e incluso que ésta llegara a plantearse la legitimidad de su poder en la Indias (Calafate/Mandado: 2012,

² San Agustín de Hipona, *Confesiones*, libro X, capítulo 23.

151 y ss.). Las fuertes resistencias de muchos encomenderos a abandonar sus medievales derechos de conquista fueron empujando, a quienes los denunciaban y combatían, a una suerte de posibilismo doliente y escéptico que bien pudiera caracterizarse como *estética del desencanto*. Aunque asumían el hecho consumado de la Conquista, seguían solicitando la abolición de repartimientos y encomiendas o al menos la persecución de los abusos que se perpetraban en ellas. Para lograr esto último trataban de acceder a los mecanismos administrativos y de poder que estaban a su alcance. Semejante *estética del desencanto* se puso de manifiesto especialmente con ocasión de las fuertes resistencias de los encomenderos, incluidas rebeliones armadas y guerras civiles entre ellos, a la aplicación de las Leyes Nuevas promulgadas por Carlos I en 1542. Un ejemplo del posibilismo resignado que hubo en aquella *estética del desencanto* fue la tolerancia con la esclavitud de negros africanos que, durante un tiempo, manifestó el Bartolomé de Casas, a pesar de que ya había renunciado a su encomienda y estaba oponiéndose con vigor a la esclavización de los indios. Finalmente rechazará también la esclavización de africanos.

Por lo que atañe al ejercicio intelectual que regía en la *estética del desencanto* cabe destacar dos exponentes importantes: La sucesión de tesis distintas sobre unas mismas cuestiones, examinadas con procedimientos escolásticos de crítica, y la evaluación de los diferentes modelos evangelizadores que predominaban en cada orden religiosa, según su particular *carisma* dentro del Catolicismo. Si bien todas las órdenes religiosas perseguían un mismo propósito evangelizador e incluso compartían y mixtificaban sus modos de evangelizar, unas se centraban más en los procedimientos estrictamente doctrineros (dominicos, agustinos, mercedarios...) y otras recurrían más a procedimientos antropológicos, como el conocimiento de costumbres e idiomas locales o interacciones artísticas (franciscanos, jesuitas...).³ A la transformación de la *estética de la ambición* en *estética del desencanto*, se deberá en buena medida el devenir o *res gestae* intelectual de la Escuela de Salamanca y el mestizaje universalista de la cultura hispánica.

2. La Primera Escuela de Salamanca: De la doctrina académica a la jurisprudencia mundana

Por más que el pensamiento de los Salmanticenses⁴ se formara y difundiera en universidades y colegios escolásticos, pronto excedió los ámbitos académicos. Fue inevitable desde el momento en que su producción intelectual se ocupaba en asuntos de lo que acabará por denominarse *Teología práctica*, y no sólo en asuntos de *Sacra Teología*. Además la

³ Un buen ejemplo de ello será la introducción del modelo *misional* jesuítico en Juli, junto al lago Titicaca, por Alonso de Barzana en 1576, para sustituir al modelo *doctrinal* dominicano que había fracasado repetidamente allí. Aunque el modelo evangelizador jesuítico no erradicaba todos los errores del modelo anterior, ni atentaba contra el orden social establecido por el Virrey Álvarez de Toledo, al menos en sus comienzos lo intentó y trajo novedades importantes. Cfr. González (2014).

⁴ Aunque el gentilicio *salmanticense* es atribuible a quien procede de la Universidad de Salamanca, en este artículo el sintagma *los Salmanticenses* se refiere a quienes componen la Escuela de Salamanca.

coyuntura histórica de la naciente modernidad inducía a ello, pues la gravedad de las denuncias, que llegaban desde las Islas occidentales, llevó a la Corona a solicitar consultas antes de adoptar medidas de autoridad. Se acude por eso a los conocimientos de Francisco de Vitoria, un catedrático de Teología en Salamanca, dominico que ha estudiado y profesado en La Sorbona, que comparte el propósito reformador de los Humanistas y cuyo magisterio está ejerciendo un poderoso influjo en destacados teólogos y juristas españoles (Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé Carranza...) (Zorroza: 2024, 165-191). El motivo es fácil de entender: Si el juramento académico obliga a Francisco de Vitoria y sus discípulos a sostener la verdad y la justicia ante cualquier instancia, incluidas la Corona y el Papado, sus consejos serán los que mejor sirvan al Rey Católico o al Rey Cristiano para tomar decisiones que nadie pueda acusar de favorecer la extorsión, el robo, la guerra de rapiña, la esclavización arbitraria...etc. En las aulas y claustros conventuales Francisco de Vitoria está sosteniendo lo que dejará escrito en 1523 en su *Relectio de Indiis: Carecen de legitimidad las Bulas alejandrinas de Donación de 1493*, por las que el Papa Alejandro VI otorgó a los Reyes de España y Portugal título válido para el dominio exclusivo de las tierras descubiertas y por descubrir. Lo sostiene así porque no considera que sean ni racional ni teológicamente aceptables el poder universal del Emperador y el poder temporal del Papa. Tampoco los indios tienen obligación de someterse a la autoridad de éstos ni de convertirse al cristianismo; quienes no lo hagan no deberán ser considerados por ello ni pecadores ni poco inteligentes. En suma, los seres humanos son libres por naturaleza y dueños legítimos de sus propiedades, por lo tanto españoles y portugueses están en las Indias ocupando ilegítimamente unas tierras que ya tenían dueño. La modernidad de esta doctrina es indiscutible.⁵

Sin embargo lo que más convierte en modernos a los escolásticos salmantenses es el triple ejercicio mundano de filosofía que supone (a) el creciente compromiso de la Teología dogmática con la Teología práctica, o si se prefiere de la religiosidad particular con el pensamiento (protestas públicas de Pedro de Córdoba, Antón de Montesinos, Bernardo de Santo Domingo, Bartolomé de las Casas...), (b) la presión política sobre el poder del Estado (solicitud y participación en Juntas y Consejos de la Corona) y (c) la concreción del pensamiento teológico y moral en legislación racional (elaboración de un corpus jurídico indiano):

⁵ Siguiendo tesis planteadas ya por escolásticos medievales, Francisco de Vitoria insistirá mucho en que se puede hacer el mal aun conociendo a Dios y se puede hacer el bien aunque se le desconozca. Es decir, la moral no depende de la fe. Esto resultaba especialmente importante para el trato con los paganos, ya que el hecho de que no fuesen cristianos no suponía que no fuesen buenos. Vitoria proporcionó con ello dos instrumentos fundamentales para la secularización moderna: una imagen nueva de la divinidad (resultaba imposible explicar que Dios fuera a la vez infinitamente poderoso e infinitamente bueno) y una nueva explicación de la paradójica presencia del mal en el mundo: Puesto que la libertad es concedida por el mismo Dios a cada hombre, no es necesario que el hombre actúe eligiendo siempre el bien. La consecuencia es que el hombre puede provocar voluntariamente el mal. Vid. *Relectio de indiis (Carta magna de los indios)*, edición de Luciano Pereña Vicente (1989).

Desde el 20 de junio de 1500, fecha en la que Isabel la Católica ordena que los esclavos llevados a Sevilla por Cristóbal Colón sean liberados, resarcidos y devueltos a América si así lo desean, la Corona se ve constantemente comprometida por las noticias cada vez más graves que llegan de las Indias. Los frailes dominicos discípulos de Francisco de Vitoria, desencantados con lo que han encontrado en la Isla de La Española, pronto enviarán memoriales y cartas de denuncia, asumiendo graves riesgos personales. El 21 de diciembre de 1511, tercer domingo de adviento, Antón de Montesinos en representación de la comunidad de frailes presidida por Pedro de Córdoba, pronuncia un sermón en la Catedral de Santo Domingo, donde se acusa a los encomenderos de la isla, a los regidores de su capital y al propio obispo, de estar en pecado mortal porque someten a los indios a todo tipo de abusos contrarios al Evangelio. Vale la pena por su expresividad reproducir este fragmento del sermón:

Para daros a conocer estas verdades me he subido aquí yo, que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla. Y, por tanto, conviene que con atención no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír.

Esta voz os dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes.

Decid: ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansas y pacíficas donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? Y ¿qué cuidado tenéis de quien los adoctrine y que conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos?

¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.⁶

Un factor importante del compromiso vital del pensamiento salmanticense a favor de los indios fue su recurso a los resortes sinodales de la Monarquía absoluta, lo cual no dejaba de ser también un ejercicio de filosofía mundana. Con ello no sólo buscaban que fueran sentenciadas a su favor las denuncias remitidas a la Corona sino, algo más importante aún, que a iniciativa del propio Rey o del Consejo de Indias constituido en 1524, se convocaran Juntas para dilucidar la racionalidad (*recta ratio*) de las decisiones de gobierno destinadas a aquellos territorios. En este sentido debe destacarse

⁶ El sermón de Montesinos lo transcribe Bartolomé de las Casas en su *Breve historia de la destrucción de las Indias*, Libro III, caps. 4 y 5 (original de la Biblioteca Nacional de Madrid). Además en el cap. 5 Las casas resumirá un segundo sermón que pronunció Montesinos al domingo siguiente reiterando las denuncias del primero, a pesar de las presiones que las autoridades de la Isla están ejerciendo contra Montesinos y sus compañeros para que se retracten. Finalmente los dominicos serán acusados ante la Corte por las autoridades de La Española, lo que llevará a la Corona a convocar la Junta de Burgos.

que los Salmanticenses, en especial los de origen criollo como Alonso de Veracruz, promovieran siempre la autonomía política de los territorios americanos de la Monarquía Católica y su constitución como reinos distintos de Castilla, lo que en último término encaminaba a éstos a su independencia (Pereña: 1992, 499).

Finalmente y como consecuencia inevitable de lo anterior, los Salmanticenses se involucraron en el tercer ejercicio de filosofía mundana indicado antes: que las conclusiones o dictámenes de las Juntas, cuando las hubo, además de orientar los objetivos de la política interior y exterior de la Monarquía Católica, elaboraran una jurisprudencia o *Derecho Indiano*, decididamente *iusnaturalista* (Bernal: 2015, 183). El resultado fue un conjunto variopinto de normas (*cédulas, pragmáticas, reales ordenanzas, instrucciones, autos acordados, capitulaciones, decretos, mandamientos...etc.*), dispuestas por un conjunto no menos variopinto de autoridades (*regidores, cabildos, obispados, virreyes, concilios locales, audiencias, reales consejos...etc.*) que los Salmanticenses instaban a que fueran unificados y debidamente codificados por la propia Corona. Así, como resultado de la primera de las Juntas convocada en Burgos en 1511, se promulgará un año después un primer intento de corpus legislativo que refundía las disposiciones que venía dictando la Corona en favor de los indios desde el reinado Isabel la Católica: *Reales Ordenanzas para el buen regimiento y tratamiento de los indios*. Un año más tarde estas *Leyes de Burgos* son incluso ampliadas al ordenar el Monarca, desde Valladolid, mejoras en las condiciones de trabajo de los indios, la prohibición del trabajo infantil y medidas para la protección de las mujeres indígenas.

Una segunda Junta tuvo lugar en Salamanca en 1541 para debatir sobre la justicia de la conquista de América, las encomiendas y el trato que debía dar a los indios, cuyo resultado fueron las *Leyes Nuevas de 1542* o *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios*.

Finalmente se convocó una tercera Junta en Valladolid en 1550 para examinar la aplicación de las *Leyes Nuevas*, es decir el trato efectivo que en verdad estaba recibiendo la población indígena y codificar con mayor exactitud sus derechos. Un capítulo importante de esa Junta lo constituyó la controversia sobre la esclavización. No concluyó la Junta con dictamen oficial alguno, pero los argumentos exhibidos en ella por los Salmanticenses Bartolomé de las Casas, Domingo Soto y Melchor Cano consiguieron que el primero de ellos fuera nombrado *Protector de los indios* y que Carlos I se planteara seriamente el abandono de sus posesiones americanas. En todo caso los debates de la Junta de Valladolid influyeron mucho en las disposiciones posteriores de la Corona, especialmente en las muy importantes *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* que Felipe II dictó entre 1573 y 1576 en Valladolid, Valsain y El Escorial.

No se convocarán ya más juntas de este tipo, pero en 1624 el Consejo de Indias encargará a Antonio León Pinelo refundir y sistematizar toda la legislación indiana, que se había generado hasta entonces, en una *Recopilación de las Leyes de los reinos de Indias*. Esta magna obra de jurisprudencia se completó por los jurisconsultos Aguiar de Acuña, Juan

Solórzano y Juan Antonio Paniagua antes de concluirse en 1636. Fue una tarea rigurosa y monumental que recopiló 6385 normas, indicándose qué rey promulgó cada una de ellas, así como el lugar y el año en que lo hizo. El conjunto fue sistematizado en 218 Títulos, cuatro Tomos y nueve Libros. Finalmente fue promulgado como código unificado de jurisprudencia indiana por el último monarca de la Casa de Austria Carlos II en 1680. Estuvo en vigor hasta las emancipaciones americanas del XIX e incluso después ha seguido inspirando elementos importantes de los códigos civiles hispanoamericanos (Sánchez: 2005, 21-28).

Como se deduce de lo anterior, la más importante de las Juntas convocadas en el s. XVI fue la que se desarrolló entre 1550-1551 en el vallisoletano Convento de S. Gregorio. Sus debates a menudo han sido objeto de simplificaciones y estereotipos, como el que afirma que Juan José de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas disputaron en ella sobre si los indios tenían alma humana o animal, cosa que no ocurrió ni sobre la que los dictaminadores de las universidades de Salamanca y Valladolid tuvieron nunca que decidir.⁷ Los Salmanticenses que intervinieron en los debates, Domingo de Soto y Melchor Cano, sobre todo, pues Francisco de Vitoria por entonces ya había fallecido, acabaron centrándose en tres asuntos cardinales:

- La legitimidad moral y jurídica de la empresa americana que la propia Corona venía promoviendo desde 1492 (debate sobre los *Justos títulos* para el descubrimiento y la posesión)
- La persecución de las crueldades, desmanes y atropellos que estaban perpetrándose en las nuevas posesiones (debate sobre la *legitimidad de la guerra* de conquista)
- La tarea que, dada la situación creada, debía ejercer la Corona para imponer justicia y razón (debate sobre la esclavitud y la necesidad de un *Derecho indiano*)

Veámoslo con algún detenimiento:

Aunque Carlos I, para cumplir con su obligación de sostener la Fe católica por ser el Emperador de Sacro Imperio Romano y no pecar gravemente de negligencia, poniendo con ello en riesgo la salvación de su alma, se planteó seriamente retirarse de las Indias, hizo caso finalmente a quienes le advirtieron de que los efectos de tal abandono podían empeorar más aún la penosa realidad existente. La situación creada en las Indias era tan endiabladamente dialéctica que se aconsejó a Carlos I atenerse a la *recta ratio* del Derecho natural. La Junta de Valladolid le señalará al Monarca los ocho **Justos títulos**, no todos de igual importancia, a los que debía acogerse pero sobre todo someterse, la legitimidad del poder de la Corona en América, en especial si se veía envuelta en guerras. Es evidente que en ello se traslucía la *estética del desencanto* en donde los Salmanticenses llevaban décadas instalados. En los *Justos títulos* se consagra el *iusnaturalismo* como norma universal, pues se concibe la humanidad como una comunidad de

⁷ La bula *Sublimis Deus* de Paulo III en 1537 impulsada por los dominicos españoles ya había dejado zanjada esta cuestión

pueblos e individuos con la misma dignidad de origen y reconocimiento jurídico, en la que los derechos del individuo no son una concesión del rey y el derecho de este no siempre prevalece sobre el del individuo:

El primero de los justos títulos era el *ius peregrinandi et gerendi* o derecho de todo ser humano a viajar y comerciar por todos los rincones de la tierra, independientemente de quién gobierne o cuál sea la religión de cada territorio: Si los indios no permitieran el libre tránsito, los españoles tendrían derecho a defenderse y establecer libertad de paso, pero no a quedarse con los territorios de los indios.

El segundo título era el *jus praedicandi* o derecho de todo ser humano a expresar y difundir sus ideas y creencias: Los indios podían rechazar voluntariamente la conversión, pero no impedir el derecho de los españoles a predicar su fe. En caso contrario podrían éstos defender con las armas su derecho, pero no obligar a los vencidos a escucharles y menos aún a convertirse en cristianos. Sin embargo los salmanticenses hacen notar que, aunque esto sea causa de guerra justa, no necesariamente ha de procederse a ella e incluso es desaconsejable hacerlo a causa de los males mayores que causaría (muerte de seres humanos y animadversión de los indios hacia la Fe cristiana).

De menor importancia por ser corolarios de los dos anteriores, eran los otros seis títulos que podrían amparar una guerra de conquista: Que los soberanos paganos forzaran a los conversos al Cristianismo a volver a la idolatría... que la mayoría de los indios, una vez convertidos al Cristianismo solicitara al Papa un gobernante cristiano... que entre los indios se perpetraran la tiranía, el daño a inocentes o los crímenes sacrificios humanos... que los pueblos aliados y amigos de los españoles fueran agredidos y sojuzgados por terceros (caso de los tlaxcaltecas y otomíes sometidos a los aztecas)... o que los indios carecieran de leyes justas, magistrados, técnicas agrícolas, etc., circunstancias todas ellas que en opinión de los Salmanticenses en 1550 pocas veces concurrían ya en las Indias, siendo por tanto más que dudoso que en adelante pudieran alegarse para justificar una conquista. En todo caso, se insistirá en que el recurso a la guerra habría de ser excepcional, en última instancia, sólo si fuera necesario para los propios indios y procediendo con la máxima prudencia y contención.

En términos más universales, debe hacerse notar que aquella Junta de Valladolid examinó el fenómeno de la guerra de un modo decididamente moderno, es decir sometiéndolo también a racionalidad y jurisprudencia: Siendo la guerra uno de los peores males que puede sufrir el hombre, el Estado sólo puede recurrir a ella excepcionalmente y bajo muy severas condiciones: En defensa propia, siempre que tenga posibilidades de éxito (si de antemano está condenada al fracaso, no se justificaría el derramamiento inútil de sangre), con carácter preventivo (si un tirano está a punto de agredir el bien común, o como castigo contra un enemigo declarado culpable por los jueces...). Por tanto son consideradas injustas las guerras de conquista, las de pillaje, las que busquen el honor caballeresco, la gloria militar e incluso, como ya se ha indicado, las que tengan por objeto convertir al cristianismo a infieles o paganos. Pero aun así la guerra debe declararse mediante una serie de requisitos materiales y formales:

- Es obligatorio antes de emprender una guerra, apurar todas las opciones de diálogo y negociación, pues sólo es lícita la guerra como último recurso de la justicia.
- La violencia de la guerra debe ser proporcional al mal que combate, si se utiliza más de la estrictamente necesaria la guerra se convierte en injusta
- Aunque es el gobernante legítimo quien debe declarar la guerra, su decisión no es causa suficiente para comenzarla, pues si el pueblo se opone a la guerra ésta es ilícita.
- Si el gobernante emprende una guerra injusta, es lícito y preferible deponerlo y juzgarlo.
- Una vez desatada la guerra no desaparecen los límites morales ni se puede amparar todo en ella (atacar inocentes, ejecutar rehenes, permitir saqueos y violaciones, etc.).

Con este tipo de planteamientos las Juntas en no pocas ocasiones resultaron incómodas para las autoridades de todo tipo y nivel. Para la Corona lo fueron, no ya por los problemas de conciencia que le planteaban al Monarca, sino por las luchas de poder e intrigas de corte que se escondían tras los debates, en especial los que enfrentaban a teólogos y juristas. Además, las denuncias que provocaban las Juntas debilitaban el prestigio y la política exterior de la Monarquía Católica, pues facilitaban la propaganda que en su contra hacían sus enemigos en Europa (Francia, Inglaterra, los Orange de Holanda, los Príncipes Protestantes) e incluso en alguna ocasión puntual el propio Papado. Por todo ello la Corona siempre procuró, sin éxito, que los teólogos y juristas de las Juntas dejaran de expresar públicamente sus intervenciones en ellas.

De todas formas el prestigio intelectual de los Salmanticenses y la austera rectitud de conducta que, por lo general, se advertía en los frailes, llevó a la Corona a seguir sus admoniciones creando un marco jurídico específico para el Nuevo Mundo, basado en la estricta *recta ratio* del Derecho Natural y dotado de rigurosos instrumentos administrativos y políticos que procuraran su cumplimiento.⁸ Por eso el poder de los primeros conquistadores en las Indias fue pronto sustituido por la autoridad de Virreyes o representantes de la Corona con amplia preparación jurídica, política, diplomática, administrativa y militar (Nicolás Ovando, Antonio de Mendoza, Pedro de Lagasca, Francisco Álvarez de Toledo, etc.); por eso mismo se procuró que los encomenderos dieran paso a *baquianos* inteligentes como Bernardo de Vargas Machuca. Es decir, la empresa indiana que se había emprendido a comienzos del s. XVI con la renacentista *estética de la ambición*, al final de esa centuria era tenida cada vez más como un deber asumido con la *estética del desencanto* que ya imbuía la Contrarreforma y el Barroco. La Filosofía académica y escolástica de los Salmanticenses que argumentaba semejante transformación, fungía también como moderna Filosofía mundana porque

⁸ Recuérdense, como ejemplos del prestigio intelectual o autoridad moral que la Corona reconocía en los frailes, la regencia del Cardenal Cisneros, el gobierno de los frailes Jerónimos en La Española, la recia oposición de los Franciscanos enviados por la Corona a la Primera Audiencia de México, la arriesgada oposición del dominico Melchor Cano al Papa Paulo IV en apoyo de la Corona, la llamada de Felipe II al agustino Andrés de Urdaneta para que abriera el tornaviaje a las Filipinas... etc.

buscaba modelos humanistas, justificación civil, jurisprudencia racional, etc., pero no sólo.

3. La Segunda Escuela de Salamanca: Del Iusnaturalismo a la Ilustración.

La *estética del desencanto* que en relación con el Nuevo Mundo cuestionaba el arcaico derecho de conquista, contribuyó en buena medida al debilitamiento del antropocentrismo renacentista, el cual tenía también otras concausas: la ruptura de la unidad religiosa en Europa, las guerras de religión que le siguieron, las frecuentes crisis económicas y sociales provocadas por el mercantilismo, los contradictorios equilibrios políticos que necesitaron las monarquías absolutas para sostener su hegemonía...etc. Por todo ello la *estética del desencanto* desde el último tercio del s. XVI acabó instalándose en la Contrarreforma y el Barroco.

Sin embargo en el caso de los Salmanticenses, sería una simplificación reducir esa estética al pesimismo de quien advierte un desmoronamiento general o una creciente debilidad en sus ideales. El lúgubre soneto de Francisco de Quevedo *miré los muros de la patria mía*, no refleja en absoluto la disposición intelectual de quienes vivieron su *desencanto* no como una triste fatalidad, sino como un ejercicio de *desengaño*... de recuperación difícil y arriesgada de la lucidez perdida. Es decir, la racional Teología práctica de los Salmanticenses, nunca transmitió la debilidad teórica que elude la Metafísica, ni su posibilismo jurídico y político dentro del Antiguo Régimen expresó la decadencia de una moral sin vida. En términos más contemporáneos, los Salmanticenses no mostraron la autodestrucción nihilista que F. Nietzsche advirtiera en el pesimismo barroco. Cualquier exégesis posmoderna del legado salmanticense, en especial del que arraigó en América, debería eludir hoy tal simplificación.⁹

3.1. *Recta ratio y synderesis*

Desde la segunda mitad del s. XVI y todo el s. XVII los Salmanticenses siguieron respondiendo a los desafíos culturales, religiosos, políticos, científicos, económicos, tecnológicos etc., que planteaba la Modernidad, sosteniéndose sobre todo en dos criterios de la tradición escolástica, particularmente reveladores de una voluntad potente: La *recta ratio* (capacidad del raciocinio para generar discurso sistemático, criticismo libre, universalidad axiológica y judicativa, etc.) y la *synderesis* (adecuación de los grandes principios al sentido común, discernimiento de circunstancias, obligatoriedad de la experiencia, necesidad de casuística,

⁹Valga como ejemplo el optimismo antropológico que subyace en la doctrina de Luis de Molina sobre los bienes naturales y sobrenaturales, en donde defiende la capacidad humana para obrar el bien frente al pesimismo que subyace en la doctrina luterana de la fe sin obras (las buenas obras no bastan para salvar el alma).

La tradicional insistencia de los manuales en la oposición de la Escolástica al Escepticismo, en el caso de la Escuela de Salamanca debe ser mejor ponderada. El *quod nihil scitur* del escéptico Francisco Sánchez no deja de recordar el *en verdad no lo sé* del escolástico Domingo de Soto. De modo parecido puede advertirse un sutil influjo del escepticismo moderno en el pensamiento de Francisco Suárez (revisión del Aristotelismo, doctrina del libre albedrío, función de la gracia divina y de la *scientia media* en la polémica *De auxiliis*... etc.). Vid. Yangali (2016), 118–137.

etc.). Para no pocos Salmanticenses esos dos criterios, además de encontrar acomodo en las exigencias empiristas de la nueva Ciencia natural o en la secularización del Poder político y el Derecho, no eran necesariamente refractarios al catolicismo tridentino y facilitaban la integración en éste de las nuevas culturas que estaba conociendo la expansión evangelizadora. Ciertamente este modo de pensar no siempre prevaleció en las diversas espiritualidades y órdenes religiosas de la Contrarreforma ni eludió los rigurosos controles que vigilaban la ortodoxia católica en ellas, pero no fueron pocos los miembros de tales órdenes que lo procuraron, sobre todo en América, asumiendo los riesgos de todo tipo que ello comportaba.

Si en la primera mitad del s. XVI quienes encarnaron la Escuela de Salamanca fueron frailes conventuales, principalmente dominicos y en menor medida Franciscanos, Agustinos, Mercedarios, Carmelitas...etc. a partir de la segunda mitad del s. XVI se van incorporando a esa nómina los Jesuitas, religiosos de nuevo estilo y con una novedosa *ratio studiorum* en sus colegios, que difundirán con éxito una nueva Teología práctica (*Theologia Christi*) y una humanista Filosofía mundana, llegando en el s. XVII a ser los Salmanticenses con mayor predicamento dentro y fuera del Catolicismo. Bien se puede concluir de ello la existencia de una segunda generación o *Segunda Escuela de Salamanca* en la que destacará el rigor teórico de Francisco Suárez, pero también la autoridad intelectual de los Juan de Mariana, Luis de Molina, Alfonso Salmerón, Carlos de Sigüenza y Góngora, José de Acosta...etc. A esta nómina de jesuitas habría que añadir las de otras órdenes religiosas que, aunque con menor incidencia, también tuvieron su papel en la conformación de la segunda Escuela salmanticense. Es el caso de los Agustinos (Fray Luis de León, Juan de Guevara, Pedro de Aragón, Diego de Zúñiga, Andrés de Urdaneta...), los franciscanos escotistas (Juan de Rada, Diego Murillo, Alfonso Briceño...) e incluso la de los dominicos (Tomás de Mercado, Bartolomé de Ledesma y sobre todo Domingo Báñez principal opositor a la corriente jesuítica) (Ramírez-Egío: 2020, 310 y ss.).¹⁰ Siguiendo con la tradición escolástica, estos autores tampoco adoptaron una doctrina única en la Escuela, si bien predominó la que se vinculaba críticamente al aristotelismo; sus desacuerdos y polémicas llegaron a ser en alguna ocasión particularmente enconadas y agrias como lo fue, por ejemplo, la controversia sobre la predestinación o la conciliación del libre albedrío con la omnipotencia de Dios que enfrentó a Jesuitas con Dominicos.¹¹ Sin embargo tales enfrentamientos se produjeron dentro de

¹⁰ No se debe confundir la *Segunda Escuela de Salamanca* con la *Segunda Escolástica*, aunque puedan compartir algunos de sus elementos

¹¹La polémica denominada *De auxiliis*, que se prolongó desde 1582 hasta 1607, trataba de discernir en qué medida la salvación o condenación del alma dependía de la gracia divina y la predestinación, del libre albedrío del individuo o de las consecuencias del pecado original. El dominico Domingo Báñez consideró que el jesuita Prudencio de Montemayor argumentaba con términos heréticos, por lo que éste fue acusado de Pelagianismo ante el Santo Oficio. El agustino Fray Luis de León defendió a Prudencio de Montemayor, al estimar que la denuncia contra éste se sostenía en motivos semejantes a los que el propio Fray Luis hubo de enfrentarse en 1576 y por los que fue encarcelado y finalmente exonerado. Fray Luis de León, a su vez, acusó a Domingo Báñez de sostener la doctrina luterana según la cual el hombre, corrompido como consecuencia del pecado original, no puede salvarse por sus propios méritos, sino tan sólo si Dios le concede su gracia. Como

una misma fidelización de sus protagonistas con el Catolicismo, la cual dotaba a éste de un vigor intelectual que, en punto a modernidad, competía bien con los ideólogos centroeuropeos de la Reforma. El ejemplar estudio del historiador y jurista alemán Thomas Duve sobre la Escuela de Salamanca lo explica en estos términos:

De forma distinta a como sucede en la lógica moderna, que piensa en sistemas jerárquicos y cerrados, los maestros salmantinos trataban de incluir en el proceso de reflexión el saber proveniente de distintos lugares. A este proceder subyacía la convicción de que podían hallarse muchas verdades parciales cuyo aparente carácter contradictorio no debía ser percibido como un conflicto, sino como un indicativo de la existencia de distintos modos de acceso a un orden final común. Éste se encontraba ya presupuesto, aunque resultara inaccesible como tal al discernimiento humano. No podía ser encorsetado en un sistema conceptual coherente y cerrado en sí mismo del que pudieran ser deducidas todas las respuestas necesarias. Más bien, debían ser definidos ciertos puntos en torno a los cuales ordenar el saber relevante. Estos puntos eran los llamados *loci communes*. Para la evaluación de una cuestión concreta se debía proceder a incluir en el proceso de generación de conocimientos a las distintas autoridades que eran consideradas relevantes en el marco de la *Quaestio* a resolver, materia que solía partir de una determinada situación cotidiana. Por ello, la rigurosa selección y compilación de las autoridades relevantes, punto de partida de cada argumentación propia, resultaba tan importante... No se trataba de ser original, sino de decidir entre estas autoridades según las reglas de la razón práctica, es decir, de acuerdo a las enseñanzas de la prudencia. Esta serie de lugares comunes, el método dialéctico y el recurso continuo a ciertas *auctoritates* confirieron a la Escuela de Salamanca su Gestalt específica...

La Escuela de Salamanca se muestra aquí como una comunidad de discurso caracterizada por un determinado método, un particular *modus* de racionalidad (*Erkenntnisverfahren*) y una serie de referencias recíprocas que ponen en relación a la *ratio* y las *auctoritates* de una forma muy particular. El método de trabajo seguido por sus miembros apunta en muchos casos a la producción de lo que en la metodología jurídica moderna es llamado una 'norma para un caso' (*Fallnorm*), es decir, una norma que se extrae sólo para un caso concreto a partir de unos fundamentos teóricos generales (Duve: 2018, 11-12).

3.2. Expansión del estilo intelectual salmanticense

Es comprensible, por tanto, que las obras y el pluralismo intelectual característico de los Salmanticenses, se difundiera con éxito en las universidades de su tiempo (Alcalá, Valladolid, Évora, Coímbra, Lima, Santo Domingo, México, Oxford, Padua, Roma, Lovaina, Paris...), así como entre

resultado de ese enfrentamiento Prudencio de Montemayor fue apartado de la enseñanza, Fray Luis de León amonestado y Domingo Báñez exculpado. Sin embargo la polémica continuó al publicar Luis de Molina en 1588 su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, que al sostenerse en el magisterio de jesuitas conimbricenses como Francisco Suárez y Pedro de Fonseca, derivó en un enfrentamiento general entre jesuitas y dominicos. Éstos buscaron que el Papa Clemente VIII condenase la *Concordia* de Molina, pero Pablo V en 1607 cerró la polémica, reconociendo la libertad de jesuitas y dominicos para defender sus respectivas tesis, prohibiendo que cualquiera de ellas calificara a la otra como herética.

autores ajenos e incluso opuestos a la Monarquía Católica y al Papado (S. Puffendorf, R. Descartes, P. Gassendi H. Grotius, G. Leibniz, T. Hobbes, J. Locke, D. Hume...). El arraigo de maestros salmanticenses como Francisco Suárez, Alonso de Veracruz o Manoel da Nóbrega en universidades portuguesas y americanas justifica que dentro de la Segunda Escuela de Salamanca, también se identifiquen escuelas particulares derivadas de ésta como la *Conimbricense* o la *Novohispana* o en los últimos años se hayan agrupado todas ellas en las denominaciones más universales de *Escuela Ibérica de la Paz* o *Escuela Iberoamericana de la Paz* (Beuchot: 1996, 11-23).

El discurso teológico y filosófico que los salmanticenses llevaron a América y Filipinas inspiró la modernidad que hubo en no pocas reformas políticas, sociales, culturales y económicas que tuvieron lugar allí, lo cual obliga a no reducir el pensamiento católico exclusivamente a sus expresiones más inmovilistas y eurocéntricas. Por el contrario, el influjo salmanticense aportó discurso intelectual a la proto-modernidad indiana o como ha expresado el historiador y arquitecto argentino Ramón Gutiérrez, la Contrarreforma y el Barroco impulsados por los Jesuitas representaron una auténtica Ilustración americana (Rodríguez: 2000, 11-13). No es posible abordar en la extensión de este artículo las distintas doxografías y empresas que se inspiran en maestros de la Segunda Escuela de Salamanca, pero al menos queden aquí consignados los nombres de algunos de éstos: Prudencio de Montemayor, Fray Luis de León, Domingo Báñez, Pedro de Fonseca, José de Acosta, Antonio Ruiz Montoya, Pedro da Fonseca, Fernão Rebelo, Antônio Vieira, Pedro Simões, Manoel da Nóbrega, Alonso de Barzana, Juan de Matienzo, Cristóbal de Mendoza ...etc. Los escritos, la actividad docente y misional e incluso la implicación política de estos maestros, continuaron en el ejercicio mundano de Filosofía que se venía abriendo paso en la Escolástica desde el Medioevo. Sus mayores influjos de modernidad fueron los que ejercieron en Metafísica sistemática y Teología natural, Filosofía práctica, Ciencia natural, Arbitrismo y Ciencia económica y en Derecho Internacional y administrativo.

3.3. *Metafísica sistemática y Teología natural*

Cuando se examina el devenir de la Metafísica en el pensamiento moderno continental, por ejemplo el que jalonan R. Descartes, B. Pascal, G.W. Leibniz, B. Espinoza, N. Malebranche, Ch. Wolf, I. Kant, G.F. Hegel, A. Schopenhauer y M. Heidegger; llama la atención que, dentro de las críticas y discrepancias de estos filósofos con la Escolástica, se advierta en ellos la resiliencia de dos potentes factores de especulación racional provenientes del aristotelismo: La terminología teórica y la necesidad de un sistema metafísico. En tal resiliencia los historiadores de la Filosofía destacan hoy el influjo de maestros pertenecientes a la Segunda Escuela de Salamanca, sobre todo, Francisco Suárez y, en menor medida, Gabriel Vázquez, Luis de Molina, Pedro de Valencia, Rodrigo de Arriaga, Domingo de Soto, Hurtado de Mendoza y Oviedo, Pedro da Fonseca, Antonio Rubio, Benito Pereira, etc. (Felipe: 2025).

En lo referente a la resiliencia de la terminología teórica de la Escolástica, conviene señalar que los Salmanticenses revisaron la comprensión del vocabulario tradicional en la Metafísica Tomista (términos

como *ente de razón, ente univoco, ecceidad, esencia, existencia, distinción real-formal*, etc.) acuciados por los retos intelectuales que les plantearon el Nominalismo, el Escotismo y el redescubrimiento renacentista de Aristóteles. Ello muestra una vez más el poderoso arraigo grecolatino y judeocristiano de la cultura occidental y el pluralismo analítico y doctrinal de la Escolástica.

Para comprender la influencia de los Salmanticenses en la necesidad intelectual de sistema metafísico que pervivió en buena parte de los filósofos modernos, conviene recordar la antigua y estrecha relación entre Lógica y Matemática: Los retos del Nominalismo indujeron a los Salmanticenses a asumir algunos elementos de éste, pero sobre todo les indujeron a aquilatar la semántica y la pragmática de la terminología aristotélica heredada. Inevitablemente, al hacerlo revisaron las reglas con las que se articula esa terminología, su sintaxis, lo cual, a su vez, les indujo al análisis lógico y en última instancia a la búsqueda de exactitud en el lenguaje. Tal necesidad de exactitud es la que rige en el *more mathematico* o en el *more geométrico* racionalista y no es otra cosa que la atávica y dialéctica necesidad que tiene la cultura occidental de sistema metafísico.

Domingo de Soto en su introducción de 1547 al manual *Summulae logicales*, criticó algunos aspectos de la interpretación escolástica de la Lógica aristotélica provenientes de Tomás de Aquino y sobre todo de Pedro Hispano. Soto propondrá su revisión, distinguiendo diversos tipos en los términos con los que el Lenguaje intenta aprehender la realidad (*conceptos mentales, palabras habladas, términos escritos...*). El fundamento lógico de la aprehensión de lo real no serían sólo las doce categorías aristotélicas (nivel mental universal y natural de tal aprehensión) sino también el uso hablado y escrito del lenguaje (nivel convencional y particular). Se abre paso con ello no sólo una mayor precisión en el análisis lógico tradicional en la Escolástica, sino también la distinción moderna de los mecanismos lingüísticos que operan en el discurso metafísico, como son la explicación, la comprensión, los tipos de objetividad, los modos de proposición, los instrumentos de categorización (términos categoremáticos y sincategoremáticos) e incluso una teoría de la suposición. Esta búsqueda de rigor en la definición y clasificación de los instrumentos lingüísticos que se usan en el análisis lógico y en la argumentación, será utilizada por Domingo de Soto no sólo para explicar la Metafísica aristotélica, sino sobre todo como criterio rector en la comprensión de la Física, en especial en la explicación de la caída de los graves. De igual modo el criterio de estricta sujeción a la lógica se advierte también en sus escritos de índole moral y jusnaturalista (Pérez-Sols-Lucia: 1994, 455-476).

Sin embargo, como ya se ha indicado antes, la principal aportación de la Segunda escuela salmanticense a la querencia sistemática de la Metafísica moderna, es decir a una mundanidad rigurosa en el pensamiento teórico, residirá en las cincuenta y cuatro *Disputaciones Metafísicas* publicadas por el Jesuita Francisco Suárez en 1597, las cuales, si bien se exponen siguiendo el procedimiento tradicional de la Escolástica, introducen en el discurso metafísico de ésta un rigor analítico y unas novedades doctrinales importantes.

El procedimiento tradicional de análisis era el siguiente: (a) enunciación de las diversas antítesis que se plantean en el debate metafísico, (b) explicación pormenorizada de los argumentos que sostiene cada antítesis (c) explicación del raciocinio que induce a F. Suárez a adoptar una tesis o posición doctrinal propia (d) diálogo que la posición de Suárez permite sostener con las diversas fuentes y maestros de la tradición filosófica y sin el cual no es posible que una comprensión cabal del asunto debatido. El nuevo rigor analítico suarista residirá en un estricto uso lingüístico de la lógica que transforma la *Metafísica de lo trascendente* en una *Metafísica trascendental*. Es decir, el pensamiento teórico de Suárez eludirá especular sobre un principio originario e indiferenciado de la realidad, el Ser como universal sin individuación, y centrará su raciocinio exclusivamente en la realidad existencial del *ente en cuanto ente*, sea éste creador o creado, supuesto o empírico. Ello equivale a reordenar la *transfísica* de Aristóteles, simplificando la diferenciación teórica entre esencia y existencia en la que tanto insistía la interpretación tomista. En estricta sujeción al realismo aristotélico, Francisco Suárez centró su raciocinio sistemático y metafísico en explicar con exactitud terminológica lo que existe (*sustancia ontológica independiente, persona individual, materia prima en acto, los diversos tipos de causa...etc.*). Con este modo de proceder no se renunciaba al realismo metafísico de Aristóteles, pero se estaba abriendo paso al Ontologismo moderno y a la llamada por los racionalistas *Teología Natural* (Teodicea). Por otra parte la insistencia en la existencialidad de lo real, que mostraba el proceder intelectual de Francisco Suárez, justificaba la adecuación de la Teología especulativa (*Sacra Theologia*) tradicional de la Escolástica a la Teología Práctica y a la *Theología Christi*, que se estaba abriendo paso con fuerza tanto en la Reforma como en la Contrarreforma (Poncela: 2010, 337 y ss.)

Las *Disputaciones Metafísicas*, fueron difundidas con éxito y rapidez en Europa y América incluso fuera de los colegios jesuíticos. Su influjo se advierte sobre todo en el pensamiento racionalista inmediatamente posterior (R. Descartes, G. W Leibniz, Ch. Wolf y B. Spinoza) por lo que Martin Heidegger considera a su autor el padre de la Metafísica moderna. Por otro lado el rigor del pensamiento metafísico de Suárez (por ejemplo el que exhibe en apoyo a la *Ciencia Media* de Luis de Molina o al referirse a la omnisciencia divina y los *contrafácticos de la libertad*, prestigiará el argumentario católico frente a Jansenistas y Protestantes. Asimismo la metafísica suarista animará el iusnaturalismo misional jesuítico o el discurso fundacional de las primeras Revoluciones atlánticas (*Declaración de independencia* de los EE. UU., *Argumento altoperuano* de la Academia de Charcas). En maestros de la Segunda Escuela salmanticense como Francisco Suárez o Juan de Mariana, o Luis de Molina se nutrieron incluso los anti aristotélicos novatores españoles de finales del s. XVII y ciertamente se gestó también la Ilustración (Navarro: 1996, 15-44).

3.4. Filosofía práctica

Los autores de la Segunda Escuela salmanticense ampliaron los asuntos que la Escolástica relacionaba con el ejercicio de las virtudes dianoéticas, es decir dieron particular relevancia a la aplicación de la Metafísica, la

Teología Natural y la Ética a la Filosofía práctica o mundana. A tal fin examinaron la actuación política de todo tipo de autoridades, incluidas la Corona y los órganos sinodales de la Monarquía (Consejo de Indias, Virreyes, Audiencias, Tribunales de justicia, Capitanías, etc.), lo cual les obligó a ocuparse de asuntos tan mundanos como el poblamiento (fundación de ciudades, cabildos, *hospitales de indios*, misiones, reducciones...etc.), el establecimiento de instituciones y programas educativos (Doctrinas, Escuelas, Colegios, Universidades, Academias, Cátedras, *Rationes studiorum*, etc.) o la regulación de los flujos comerciales y la economía (inflación monetaria, valor mercantil del dinero, cálculo del interés comercial, etc.). Cuando ese pensamiento mundano recaía sobre asuntos eclesiásticos (reglamentación de la vida clerical, celebración de procesiones, práctica consiliaria y de confesionario...etc.), sus conclusiones teológicas o pastorales no siempre tuvieron fácil acomodo en la estricta disciplina tridentina, aunque a la postre prevaleciera su fidelización con el catolicismo. La complejidad de todo ello obligó a los autores de la Segunda generación de Salmanticenses a elaborar una amplia casuística que, si bien nunca contempló todas las circunstancias y dilemas posibles, facilitaba el ejercicio de *sindéresis* jerarquizando los criterios, los principios generales y las normas morales y jurídicas. Como ya se indicó antes, en todo ello se advierte una sutil influencia del Escepticismo moderno.

La doctrina que mejor representa este proceder intelectual fue el *probabilismo* de Francisco Suárez y de su discípulo Bartolomé de Medina, cuyo criterio último de moralidad y jurisprudencia ya no era verdad, sino otro más prudente o si se quiere más escéptico: la seguridad de no elegir mal. Con un criterio semejante procedió también el *congruismo* de Roberto Belarmino y de Gabriel Vázquez, lo que no impidió a este último oponerse a su maestro Francisco Suárez y a los jesuitas Conimbricenses Luis de Molina y Pedro da Fonseca, en la apertura de todos ellos al Nominalismo escotista y a doctrina de la *Scientia media* en el conocimiento divino. A pesar de su complejidad, el *probabilismo* se difundió con éxito entre los moralistas católicos de la Contrarreforma. Protestantes, Jansenistas, Regalistas y más tarde los Ilustrados, lo atribuyeron tal difusión sobre todo a la creciente influencia política de los Jesuitas, pues estimaron que la casuística, además de facilitar la laxitud moral, justificaba un tipo de hipocresía política particularmente arraigada en esa orden religiosa (*jesuitismo*) (Echavarría: 2017, 43-64).

3.3. *Ciencia natural*

La Segunda Escuela de Salamanca incrementó el interés por la Nueva Ciencia Natural que ya habían mostrado sus predecesores: En la primera mitad de s. XVI el salmanticense Domingo de Soto explicó por primera vez la caída libre de los cuerpos con criterios modernos (según el tiempo de caída y no la distancia recorrida) y el cosmógrafo portugués Pedro Nunes (Petrus Nonius) que estudió y profesó en Salamanca, sometió la Física aristotélica al rigor analítico de la Ciencia Matemática. En la segunda mitad de ese siglo los salmanticenses defenderán ya sin ambages el sistema copernicano y el prestigio de sus estudios sobre Astronomía serán los que lleven al Papa Gregorio XIII a encargar a la Universidad de Salamanca en

1578 la reforma del calendario Juliano. Destaca en el interés de los Salmanticenses por la Nueva Ciencia el cosmógrafo y astrónomo Jerónimo Muñoz, que estudió por primera vez la supernova en 1572. Tanto en su enseñanza como en sus disputas con teólogos continuó en la Segunda Escuela los trabajos de Ciencia Natural de Domingo de Soto. Se formó y se mantuvo estrecha relación con otros cosmógrafos europeos, hasta el punto de que sus cálculos y métodos de medición de movimientos astrales fueron los utilizados por Galileo. El papel de Jerónimo Muñoz fue decisivo en la sustitución de la cosmología y astronomía aristotélico-ptolemaica por el empirismo matemático de los William Gilbert, Johannes Kepler, Galilei Tycho Brahe, Thadeus Hagecius, Reginer Gemma el Frisio...etc. (Navarro: 2019, 15-19).

3.4. *El arbitristo, nacimiento de la Ciencia económica*

La Filosofía práctica y la secularización del saber en la Segunda Escuela de Salamanca, también se pusieron de manifiesto en los análisis que ofrecieron sus maestros de las frecuentes crisis socioeconómicas padecidas por la población durante los siglos XVI y XVII. No sólo denunciaron las causas de las bancarrotas declaradas por la Corona, sino que explicaron las medidas o arbitrios que debían adoptarse para salir de ellas y no repetir las (*Arbitristo*). Al abordar este asunto con criterios de *recta ratio*, los Salmanticenses eludieron interpretaciones simplistas de las enseñanzas evangélicas sobre la riqueza y la pobreza, en cambio partieron del derecho natural establecido por Dios a la propiedad individual y a la libre circulación de personas, bienes e ideas, sosteniendo que, con el ejercicio racional tal derecho, los seres humanos mejoran su bienestar, se conocen entre ellos e incentivan sus sentimientos de hermandad.

Aunque este modo de pensar ya se puede encontrar en la predicación de franciscanos y dominicos durante el último medioevo, especialmente en Duns Scoto, los Salmanticenses de la segunda mitad del s. XVI lo vincularon a una explicación de la economía basada en la mecánica natural de los fenómenos comerciales. Los primeros testimonios de esta concepción moderna se encuentran ya en la Primera Escuela de Salamanca, en la correspondencia que Francisco de Vitoria mantiene con laneros burgaleses afincados en Amberes sobre la legitimidad moral de comerciar para incrementar la riqueza particular (González: 1989, 267-296). Con la misma orientación, otros autores de la Primera mitad del s. XVI, como Luis de Alcalá, Domingo de Soto y Martín de Azpilicueta, expusieron tesis razonadas sobre el precio justo, la propiedad privada y el valor de la moneda. Diego de Covarrubias, por su parte, sostuvo que salvo en circunstancias de gran necesidad general donde todas las cosas deben de ser comunes, el derecho a la propiedad individual incluye el derecho exclusivo a los beneficios que pudieran derivarse de esa propiedad, aunque éstos sirvan también a la comunidad.

Los autores de la Segunda Escuela Salmanticense vincularon el derecho a propiedad privada, con la legitimidad y conveniencia de la propiedad privada mercantil. Así, Luis de Molina consideró que ésta última era una institución humana con efectos prácticos positivos ya que, por ejemplo, los bienes estaban mejor cuidados si eran de un dueño que si eran propiedad

colectiva; tan sólo era necesario administrar adecuadamente ese derecho para que su ejercicio beneficiara también a la comunidad y en cualquier caso no le perjudicara. Pero en lo que más destacaron los Segundos Salmanticenses fue en su explicación del binomio valor-precio fundamentada en el hecho empírico de que ambos se establecen en virtud de factores subjetivos: El precio justo de un bien será el que se alcance en el mutuo y libre acuerdo de las partes, sin monopolio, engaño o intervención indebida del poder público que lo distorsione. Un elemento importante de esta teoría será la justificación del interés devengado por el dinero obtenido en préstamo. Fueron sobre todo Bartolomé de Medina y Mancio del Corpus Christi en su *Tratado sobre la Usura y los Cambios*, quienes más insistieron en ello: el interés cubre el riesgo del prestatario a perder su dinero, además de perder la posibilidad de su usufructo. El dinero funciona como una mercancía más cuyo coste no es inmoral ni injusto por sí mismo, sino su abuso. Para evitarlo es preciso una fórmula matemática que calcule con objetividad que el interés; en esa fórmula el tiempo será un factor muy importante pues, por lo general, es más provechoso poder usar del dinero que de su simple propiedad, en especial si su abundancia lo deprecia. Además, el aumento y diversidad del comercio lucrativo implica que no todos los préstamos deban soportar igual interés: No será lo mismo un préstamo para hacer la guerra o para el lujo, que otro para el consumo necesario o la producción de bienes y servicios comunitarios.

Mención especial en este asunto de la moralidad en el préstamo, merecen los análisis del intercambio mercantil de su época, ofrecidos Tomás de Mercado y sobre todo por el ya aludido Martín de Azpilicueta (*Doctor Navarro*). Este último, a caballo entre las dos etapas de la Escuela de Salamanca, desarrolló una teoría empirista del valor particularmente completa y metódica: Analizando las variaciones de precio de los metales que llegaban de América, comprobó que en los países en donde éstos eran escasos, los precios de los bienes que se adquirirían con ellos eran inferiores que en los países en donde dichos metales abundaban. Eso significaba que el oro y la plata eran también mercancías cuyo poder adquisitivo disminuía cuanto más abundantes eran. En su obra *Manual de confesores y penitentes* (1556) y en los apéndices a ésta que llevan por título *Comentario resolutorio de usuras* y *Comentario resolutorio de cambios*, el Doctor Navarro, expone ya un antecedente de la moderna *Teoría cuantitativa del dinero*, anterior y mucho más elaborado que el difundido por Jean Bodin en las *Respuestas a las paradojas de Monsieur de Malestroit* (1588), a quien se le ha atribuido la paternidad de esa teoría.

Finalmente en el pensamiento económico de la Segunda Escuela de Salamanca destaca también Juan de Mariana, cuya obra es particularmente apreciada en nuestros días por cuatro motivos: (a) por su justificación de la propiedad privada como motor de riqueza general, (b) por insistencia en el funcionamiento estable y previsible de los mecanismos que mueven la economía, (c) por su defensa de la mayor libertad posible en la actividad económica y (d) por limitar del papel del Estado en el funcionamiento de los flujos económicos, en especial por su oposición a que la Corona pueda devaluar a su antojo la calidad de moneda. Juan de Mariana puso al servicio del pensamiento económico su gran erudición filosófica, teológica e

histórica, sin arredrarse ante las muchas dificultades que hubo de enfrentar, en especial por su tratado *De rege et regis institutione*. Bien puede afirmarse que Juan de Mariana puso al servicio de sus escritos económicos, *De ponderibus et mensuris* (1599) y *De monetae mutatione* (1609), toda la tradición intelectual (metafísica, teológica, moral y jusnaturalista) de la Escuela de Salamanca (Merle: 2014, 89-102).

Reputados economistas del s. XX pertenecientes a la *Escuela austriaca de economía* como August von Hayek o Ludwig von Mises, han reconocido como precedentes suyos a los maestros Salmanticenses. El Premio Nobel Joseph Schumpeter en su *Historia del análisis económico* (1954), considera que los maestros españoles de la *Escuela de Salamanca* son los creadores de la ciencia económica moderna (Schwartz: 2021, 149 y ss.). Aunque éstos en el siglo XVI, no elaboraron una doctrina económica completa, formularon las primeras explicaciones empiristas de la mecánica del capital y comprendieron los flujos económicos como un fenómeno global de la humanidad. Por lo mismo eludieron en el análisis de la economía el concepto ontológico del valor, predominante hasta entonces y distinguieron en la determinación del precio de los bienes tanto su coste de producción como su coste de oportunidad. Es evidente que el pensamiento económico de los Salmanticenses, aunque defendiera el derecho a la propiedad privada, desmerecía la base material de los grupos sociales rentistas y menos contributivos (nobles, clérigos e hidalgos) y en cambio prestigiaba la de los burgueses, al entender que su inquietud mercantil no era reprochable *per se*, sino que podía prestar un servicio necesario al bien común. Con ello beneficiaba al grupo social más desprotegido, los pecheros, pero sobre todo se desmiente una vez más el supuesto prejuicio anticapitalista que Max Weber atribuyó al catolicismo (Díaz: 2025, 245-254).

3.5. *Iusnaturalismo, Derecho Internacional y Derecho Administrativo*

La aportación de la Escuela de Salamanca a la Filosofía práctica de la Modernidad, mejor conocida hoy, es su defensa de la dignidad y libertad humanas con carácter universal, mediante la fundamentación de una *Ley y Derecho Natural*, en lo que fueron pioneros. En esa misma tarea la Segunda generación salmanticense procederá a sistematizar el fundamento teórico de todo ello y a ampliar o detallar exhaustivamente su implementación normativa (su concreción *casuística* en códigos jurídicos e instrucciones de aplicación). Ya se ha aludido antes a este asunto al referir el pensamiento metafísico de los segundos Salmanticenses, pero amplíemos ahora algunas consecuencias importantes de ese pensamiento:

- *Iusnaturalismo*

Los Segundos Salmanticenses recurrieron al hecho de que la voluntad divina necesita ser conocida mediante el razonamiento, por haber sido revelada en unas Sagradas Escrituras a menudo interpretables de modo contradictorio. Con ello argumentaban su convicción de que la voluntad de Dios también se revela en la razón humana, pero su insistencia, en ese planteamiento tradicional de la Escolástica, les servía además para justificar que era justamente la condición racional humana lo que debía formular el

Derecho natural, lo cual, a su vez, inducía a concluir que todo aquel individuo que tuviere naturaleza racional formaría parte del sujeto legislador. Tal argumentación no concluía exactamente en el Sujeto trascendental kantiano, pero encaminaba a ello y en todo caso privaba de la exclusividad legisladora al más noble, o más fuerte o más poderoso o más rico.

Este modo iusnaturalista de entender la Ley prevalecería sobre las diferencias que hubo entre los segundos salmanticenses. Por ejemplo Gabriel Vázquez (1549-1604), un jesuita opuesto a una buena parte del pensamiento de Francisco Suárez, argumentaba que, con independencia de Dios, la Ley natural tiene una *consistencia autónoma* derivada de la doble condición biológica y racional de la naturaleza humana. La Ley natural, por tanto, sería también doble: Una *ley natural primaria* o naturaleza racional que establecería las pautas y criterios morales en la conducta humana (*mensura*) y una *ley natural secundaria* o ponderación sindéctica, que decidiría de modo práctico, la norma o el juicio moral con el que se apliquen las pautas o criterios de la *Ley natural primaria (lex)*.

De todos modos, al margen de las diferencias que hubo entre los segundos salmanticenses, para todos ellos el actuar con justicia sería, por ley natural, un deber propio de los seres racionales y todos quienes comparten la racionalidad, también han de compartir y respetar la ley y el derecho que proceden de ella. Y puesto que ningún ser humano vive aislado, sino en sociedad, esa Ley y ese Derecho naturales deben ser aplicados tanto a asuntos individuales como colectivos, en especial al establecimiento de un orden social justo (Cruz: 2013, 121-133).

Con planteamientos jurídicos y morales de este tipo se formularon derechos humanos individuales e inalienables, ciento cincuenta años antes de que fueran agrupados el 26 de agosto de 1789 por los revolucionarios del parisino *Jeu de Paume*. En este particular no fue menor la distinción que establecieron los Salmanticenses entre derechos de carácter material (a la vida y a la propiedad) y derechos de carácter espiritual (a la libertad de pensamiento y a la dignidad personal).

- Derecho internacional

La sistematización teórica la Ley y el Derecho Natural que, según se vio antes, establecía la Segunda generación de Salmanticenses no era una disquisición abstracta, por el contrario acababa afectando a los intereses de los Estados europeos, sobre todo en lo referente a la navegación, el comercio, la diplomacia y la guerra. El examen pormenorizado de estos asuntos por los maestros salmanticenses revistió especial importancia, pues dio lugar a las modernas especialidades jurídicas del Derecho marítimo, el Derecho mercantil y el Derecho militar humanitario, pero sobre todo a lo que entonces se denominó *Derecho de Gentes* y hoy se conoce como *Derecho Internacional*. En esta taxonomía jurídica se consagraba la separación entre la potestad civil y eclesiástica, que en asuntos internacionales y diplomáticos era decisiva pues privaba al Papa de la autoridad necesaria para legislar sobre posesiones ultramarinas. Ésta residía en el acuerdo de las partes según principios racionales de Derecho natural, lo que en último término exigía establecer alguna Institución civil de

legislación y arbitraje superior a los Estados, algo difícil de conseguir pero a la larga inevitable tras las escisiones religiosas de Europa. La prevalencia de la *recta ratio* natural en todos estos asuntos (diplomacia, comercio, navegación, milicia, jurisdicción supranacional), expresaba un poderoso *sermo hominis* que, en la práctica, equivalía a la razón secularizada del Capitalismo industrial y del Enciclopedismo Ilustrado que se difundió en s. XVIII.

Téngase en cuenta que por entonces, segunda mitad del s. XVI, todavía los teóricos ingleses fundamentaban la legitimidad de la Corona Inglesa en que el poder real es por designio divino (el único receptor legítimo del poder de Dios es el rey), de manera que los súbditos deben acatar las órdenes de este, si no quieren contravenir tal designio. Frente a esto los Salmanticenses estaban sosteniendo ante la propia Corona, que el receptor de la soberanía divina es el pueblo, el cual la delega en el príncipe gobernante bajo diversas condiciones. El más destacado en este sentido fue Francisco Suárez, cuya obra *Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores* (1613) es la primera y hasta hoy una de las mejores defensas modernas de la soberanía del pueblo: Los hombres nacen libres por su propia naturaleza, no son siervos de otro hombre y pueden desobedecer e incluso deponer y ajusticiar a un gobernante injusto.

En este asunto conviene advertir un detalle importante: Francisco Suárez, al igual que Luis de Molina, afirma que el poder político no pertenece a una sola persona, pero, a diferencia de éste, considera además que el propietario del poder no es el órgano administrativo que resulte del juego político o negociación entre las soberanías individuales (el gobierno de turno), sino la conciencia humana en su totalidad expresada por la comunidad, el pueblo considerado como un todo moral y jurídico superior a los órganos de gobierno que puedan surgir en él en cada momento (lo que en la jurisprudencia municipal española se entiende como propiedad pública no enajenable o *El Común*). Para Suárez el poder político de la sociedad sólo es contractual si respeta la soberanía del pueblo, es decir si desde su origen, se forma con el consenso de voluntades libres y no sólo por el juego político impuesto por el más fuerte. La consecuencia de esta *teoría contractualista* es que la forma de gobierno natural y con mayor legitimidad que existe es la democracia republicana, mientras que las monarquías surgen como instituciones secundarias, que no pueden sustituir al *Común* y que sólo son legítimas si el pueblo las adopta y en la medida en que las adopta libremente. Por eso para Suárez el *imperio universal*, que defendían Luis de Molina o António Vieira, es tan sólo un *desideratum* al que pueden aspirar el Rey Católico o el Rey Cristiano, pero que en la práctica no parece posible... ni deseable.

Un ejemplo expresivo de la concepción secular de la sociedad civil que tenían los salmanticenses segundos, es la imagen que Luis de Molina ofrecía del estado-nación: Éste sería análogo a una sociedad mercantil en la que los gobernantes equivaldrían a los administradores, pero donde el poder pertenecería a cada uno de los administrados (accionistas), los cuales pueden y deben participar en ello conjuntamente, es decir formando mayorías mediante el juego o negociación de intereses individuales, sin otras interferencias. Véase cómo, en la práctica, Molina elude la idea de que

el poder del gobernante es una emanación del poder divino, para centrarse en la idea de que el poder del Estado sobre el individuo o grupos de individuos no es mayor que el de este sobre sí mismo.¹²

Durante los siglos XIX y XX se ha minusvalorado a los jusnaturalistas ibéricos, incluso devaluando su efigie en el Palacio de la Paz de La Haya, al considerarlos tan sólo precedentes de los Hugo Grocio, o Puffendorf o Giambattista Vico, sin embargo la confesión de estos mismos filósofos y sobre todo lectura de los textos que los maestros ibéricos dejaron, es clara y contundente en la evidencia de que fueron ellos los verdaderos creadores del Derecho Internacional.

- **Derecho administrativo**

Cuando la Corona española hubo de articular administrativamente sus nuevos territorios en América y Asia acudió a la capacidad política y organizativa de personajes ya mencionados en este trabajo como Nicolás de Ovando, Pedro de Lagasca, Francisco Álvarez de Toledo, etc., que se habían formado con maestros salmanticenses y poseían experiencia diplomática, militar y administrativa. Estos personajes, auténticos creadores del llamado Imperio español, son los que trasladaron el carácter sinodal de la Monarquía Hispánica a numerosas disposiciones administrativas y a una amplia casuística, sin cuya eficacia no podría haber mantenido su implantación ultramarina durante trescientos años.¹³ Ya se ha hecho referencia en estas páginas al *Derecho Indiano* y a la ingente labor de compilación de éste realizada por Antonio León Pinelo, Aguiar de Acuña, Juan Solórzano y Juan Antonio Paniagua, pero recordemos que su codificación servía para el funcionamiento administrativo de instituciones civiles (Virreinos, Audiencias, Capitanías, Gobernaciones, Cabildos, Repúblicas de Indios y de Españoles, Academias, Reducciones, Misiones, Gremios, etc.) en los que se estaban introduciendo, aunque fuera de modo parcial, los criterios iusnaturalistas de los Salmanticenses. Un buen exponente de cómo fueron abriéndose paso estos criterios en la normativa y administración de justicia tradicionales, es el libro publicado por el fiscal Jerónimo Castillo de Bobadilla en 1567, titulado: *Política para corregidores y señores de vassallos, en tiempos de paz y de guerra y para jueces eclesiásticos y seculares, jueces de comisión, regidores, abogados y otros oficiales públicos*. (Tomás: 1982, 179-251).

Sería demasiado prolijo detallar aquí el influjo salmanticense en cada una de las instituciones político-administrativas de la Monarquía, pero a modo de ejemplo señalemos la que posiblemente mejor puso de manifiesto ese influjo, el *Cabildo*, que atendía la gobernanza de intendencias, ayuntamientos o municipios. Esta institución, proveniente del derecho consuetudinario medieval de Castilla, se expandirá con gran éxito en el

¹²*De justitia et jure libri decem* (Edición del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968). Tract. I. disp. 12: "*Cum Respublica nihil aliud sit, quam collectio omnium suarum partium ... sane ejus partium sunt, in commune tamen ab eis possessa: quare si, quia redundant, dividenda sint, per Reipublicae partes sunt distribuenda, et unicuique sua portio debetur.*"

Véase también en Tract. II, disp. 1, col. 3. y en Tract. II, disp. 27, col. 115.

¹³ En este sentido muchas de las críticas que se han hecho a la burocracia administrativa (a la prudencia de los papeles), exigida por Felipe II, no parecen justificadas.

Nuevo Mundo, hasta el punto de que en los Cabildos será donde se formen las primeras Juntas que emancipen América de la Corona Española en el s. XIX. La proximidad del Cabildo a la vida cotidiana del pueblo, su carácter comunal y participativo, facilitaba sin duda la recepción del discurso iusnaturalista. Desde su implantación en América la Institución del Cabildo experimentó transformaciones, pero en ellas se mantuvo una similitud esencial con los Cabildos de Castilla y la orientación iusnaturalista de las disposiciones que les eran propias. Lo deja bien claro la Ley 13, del Título 2 del Libro Segundo de la Recopilación de las Leyes de Indias hecha por León Pinelo:

Porque siendo de una Corona los Reinos de Castilla y de las Indias, las Leyes y orden de gobierno de los unos y de los otros, deben ser lo más semejantes y conformes que se pueda: los de nuestro consejo en las leyes y establecimientos que para aquellos estados ordenaren, procuren reducir la forma y manera del gobierno de ellos al estilo y orden con que son regidos y gobernados los reinos de Castilla y de León en cuanto hubiere lugar y permitiere la diversidad y diferencia de las tierras y naciones.¹⁴

La simple mención de las funciones que debían ser reguladas y administradas por los Cabildos da buena idea de la amplitud y complejidad normativa que dependía de ellos: Determinación y gestión de obligaciones fiscales propias de cada localidad o alfoz (contribuciones, alcabalas, portazgos, etc.), policía, administración de justicia en primera instancia, elevación de protestas y demandas a instancias superiores, nombramiento de procuradores del Concejo ante los tribunales, otorgamiento de cartas de vecindad y permisos de residencia, regulación del trabajo y vigilancia de sus condiciones, mantenimiento de caminos cárceles, hospitales y escuelas elementales, cooperación con los representantes de la autoridad real en la cobranza de impuestos y alcabalas ajenas, organización de milicias locales en caso de guerra, protección de la frontera, convocatoria de Concejo abierto para tratar asuntos del Común o cuando fuera preciso acudir a la Autoridad Real, verificación y publicación las credenciales y disposiciones reales (pasaportes, decretos, ordenanzas, etc.).¹⁵

Desde el segundo tercio de s. XVII y de modo paulatino, en las universidades hispánicas se dejó de producir pensamiento teórico nuevo, reduciendo sus funciones, casi exclusivamente a la reproducción y control ideológicos y a la expedición de títulos profesionales. En tales circunstancias el humanismo moderno de la Escuela de Salamanca se conservó en la periferia universitaria de algunos Colegios y en círculos extracadémicos, pero sobre todo en algunas empresas evangelizadoras. Por otra parte los enemigos tradicionales del catolicismo, en especial de los jesuitas, así como el predominio *iuspositivista* en la política y legislación durante el Despotismo ilustrado, contribuyó también a la preterición e

¹⁴ Una excelente edición española, digital y facsímil, de la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, se encuentra en la Biblioteca jurídica digital de (1998) www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-1998-62&tipo=L&modo=2

¹⁵ (Whatley: 1922, 573-596) y (Caño: 2019, 192-213).

incluso al olvido de la Escuela Salmanticense. Sin embargo mucho de cuanto lo que en ésta hizo bien logró perdurar.

4. La huella salmanticense en la Proto-modernidad indiana, en la Escuela Universalista y en el renacimiento contemporáneo del Iusnaturalismo.

Tanto el discurso metafísico como el iusnaturalista, de la Escuela de Salamanca, sufrieron resistencias universitarias, eclesiásticas políticas e incluso económicas, en especial con la supresión de los jesuitas en 1767, pero el humanismo de sus innovaciones, de algún modo y por diversos caminos, logró subsistir e incluso llegar a nuestros días. Aunque sea brevemente y para concluir estas páginas, señalemos tres exponentes de esa subsistencia, la Proto-modernidad indiana, la Escuela Universalista y el renacimiento del Iusnaturalismo del siglo XX.

4.1. La Proto-modernidad indiana de América

La producción cultural y los tipos de vida social que surgieron en el Nuevo Mundo representaron un tipo de inculturación, el mestizaje, que incluso con sus carencias y contradicciones, tuvo y sigue teniendo una trascendencia histórica y social indiscutible. La huella de la Escuela de Salamanca en ese mestizaje es importante. Tal fue, por ejemplo, el entramado social y económico que se construyó en las *Repúblicas de indios*, en los *Hospitales de Indios*, en las *Reducciones* o en las *Misiones*. Cada uno de estos modos de inculturación tuvo su especificidad organizativa y funcional, pero todos ellos compartieron un fundamento doctrinal de inequívoca raigambre salmanticense: Adhesión a las doctrinas morales y jurídicas sobre los *Justos títulos*, autogestión de la vida comunal y la propiedad, inculturación del Cristianismo en las tradiciones indígenas, protección expresa por el Estado frente a encomenderos y esclavistas, ordenación de la presencia de europeos en las comunidades indígenas...etc. La modernidad sociocultural, que se instauró al seguir estos criterios, pudo haber nacido española pero sus protagonistas fueron inequívocamente americanos. En ellos el mestizaje no fue una forzada mezcla de sangres, sino algo gradual, voluntario y sujeto a planificación. A su amparo los indígenas protagonizaron un tipo novedoso de convivencia y civilización que bien puede calificarse como la *Proto-modernidad indiana de América*, lo que permitió a uno de sus mentores, Josep Manuel Peramás, afirmar que *En América y entre los indios guaraníes existió algo parecido a lo que concibió Platón* (Peramás: 1793).

4.2. La Escuela universalista:

Desde finales del s. XVII y durante todo el s. XVIII, se forjó un movimiento ilustrado propiamente hispánico, obliterado por los historiadores, pero que en las últimas décadas está recibiendo alguna atención mayor. Es el fenómeno intelectual de los llamados *Novatores*, quienes iniciaron la Ilustración hispana ya durante el reinado del último monarca de la Casa de Austria, aunque acabaron por confluir con los círculos ilustrados de corte francés auspiciados por la nueva dinastía borbónica (López: 1996, 95-111). El nuevo impulso intelectual novator e ilustrado no provenía de los circuitos universitarios tradicionales, sino de academias, sociedades científicas y

económicas, publicaciones periódicas, logias más o menos secretas, algunos colegios religiosos y centros de formación militar. En tal microcosmos podemos encontrar un grupo de autores que buscaban un tipo de conocimiento universal y mundano, es decir sobre el mundo y para el mundo, fundamentado en una comprensión holística las diversas ciencias, que comparaba los resultados de éstas sin premisas teológicas y al margen de adscripción religiosa alguna. Se dio lugar con ello al nacimiento de nuevas áreas modernas de conocimiento como la *Comparatística* y la *Antropología cultural*. Hoy se conoce ya a ese fenómeno como *Escuela Universalista* o *Escuela Universalista hispano-italiana*, compuesta por medio centenar de autores, la mayoría de ellos jesuitas expulsos, entre los que se encontrarían Antonio Eximeno, Tomás Vicente Tosca, Juan Bautista Corachán, Juan Andrés, Lorenzo Hervás y Panduro, José Finestres, José Celestino Mutis, Mateo Aymerich, Miguel Casiri, Francisco José Gumilla, Junípero Serra, Pedro Murillo Velarde, Jorge Juan, Antonio de Ulloa, Javier Clavijero, Antonio José de Cavanilles, Juan de la Concepción, Manuel Lassala, Juan Bautista Colomé, Josep Manuel Peramás, etc. (Aullón: 2020).

Si la procedencia más común de la Escuela Salmanticense fue castellana, la de los Universalistas fue levantina, pero la articulación del saber que éstos últimos ofrecieron procede del propósito de humanista de los primeros. Del mismo modo, su cultivo moderno de la Ciencia presentó una clara continuidad con la apertura al empirismo nominalista, los estudios de Física, las concepciones epistemológicas y en general con el estilo intelectual de la Escuela Salmanticense. El moderno método de investigación, que busca conclusiones apodícticas mediante la comparación sistemática de elementos diversos, tiene sus primeras manifestaciones precisamente en la Escuela Universalista. Otro tanto puede decirse de la búsqueda de utilidad en el ejercicio teórico (Filosofía práctica), pues el trabajo que en este terreno hicieron los Salmanticenses, fue conocido y prolongado por los Universalistas en sus estudios de Medicina, Arquitectura, Física, Cosmografía, Botánica, Antropología, Bibliografía, Historiografía o Lingüística (Pons: 2021, 279-296).

4.3. El renacimiento contemporáneo del iusnaturalismo.

Como es sabido, I. Kant en *Principios Metafísicos del Derecho* distingue entre *Legalität* y *Moralität*: Mientras que la legislación jurídica incumbe al comportamiento externo, la legislación ética incumbe al comportamiento interno (*forum externum* y *forum internum*). Sólo el obrar con la convicción de que respetar la ley es un deber moral garantiza un comportamiento racional y moderno. Por diversos motivos que ahora no vienen al caso, este planteamiento formal o *iuspositivista* ha regido la legislación en los Estados modernos. Sin embargo desde el último tercio del s. XIX se viene produciendo en la Filosofía del Derecho una creciente reivindicación del iusnaturalismo, en la que la huella de los pensadores de la Escuela de Salamanca vuelve a aparecer. Frente a la aceptación general del formalismo moral y jurídico, Heinrich Ahrens advirtió que la concepción kantiana resulta insuficiente para constituir racionalmente un Estado de derecho, por suponer que el verdadero fundamento de la moralidad es un precepto subjetivo de la conciencia (imperativo categórico), sin ulterior explicación posible.

En el ámbito hispánico, las objeciones más destacadas fueron las que los krausistas, con Francisco Giner de los Ríos al frente, hicieron a la separación entre legalidad y moralidad. Este último en su obra de *Principios de Derecho natural* (1871), considera que la autonomía del Derecho con relación a la Moral, si no se pondera por el jurisconsulto y el propio juez mediante una interpretación de la norma acorde a su espíritu más que a su letra (epiqueya), suscita finalmente graves problemas prácticos a la sociedad y al propio Estado (Manzanero: 2015, 47-62).

Ya en el s. XX el renacimiento contemporáneo del iusnaturalismo encontrará un apoyo importante en analistas morales del mundo contemporáneo como Johannes Messner y en jurisconsultos y jueces de Cortes Internacionales como Gustav Radbruch o Antônio Cançado Trindade. En todos ellos se advierte la huella de los Salmanticenses, en especial la de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez:

El sacerdote austriaco opositor al nazismo Johannes Messner expresó una actualización social, económica y jurídica dentro del catolicismo del discurso iusnaturalista. Su obra más importante, *La Ley natural*, compuesta durante su exilio en Gran Bretaña, de algún modo renovó el compromiso mundano y empirista del pensamiento católico, en línea con el que tuvieron los salmanticenses. Transmitió en ello una alternativa al capitalismo y al socialismo acorde con la llamada *Doctrina social de la Iglesia* y con la renovación ideológica promovida por León XIII o el cardenal Newman. Será sobre todo en su obra de 1961 *Sociología moderna y Derecho Natural escolástico*, en donde mejor se advierta su relación con el iusnaturalismo.

Gustav Radbruch, Jurista y profesor de Derecho Penal, Procesal y de Filosofía del Derecho en Heidelberg, Königsberg y Kiel, fue miembro del Partido Socialdemócrata (SPD), diputado de Reichstag, ministro de justicia durante la República de Weimar, desposeído de su Cátedra por el régimen nazi. Hasta la llegada del nazismo sostuvo una comprensión racionalista y positivista del Derecho, asumiendo que ajustarse a la formalidad jurídica y relativista del Estado, es lo que garantiza al sujeto político tanto legitimidad como validez moral. Tras la II Guerra Mundial, G. Radbruch formó parte de los tribunales que enjuiciaron los crímenes del nazismo, el cual había accedido a la capacidad de legislar como resultado de una elección jurídicamente irreprochable. En su regreso a la vida judicial y universitaria G. Radbruch evolucionó en su pensamiento hacia las posiciones iusnaturalistas que sostuvieron la prevalencia del Derecho Natural sobre cualquier positividad jurídica, pues esa es la protección que tiene el propio Derecho frente a leyes abiertamente injustas y arbitrarias: *Existen principios de derecho más fuertes que cualquier proposición jurídica, de modo que cuando una ley los contradice pierde su validez jurídica.* (Radbruch: 1946, 211).

Una figura relevante del iusnaturalismo contemporáneo ha sido la del Juez brasileño Antônio Cançado Trindade, recientemente fallecido, quien desde sus cursos universitarios y como Presidente de la *Corte Interamericana de Derechos Humanos* o con sus votos particulares como Juez de la *Corte Internacional de Justicia de La Haya*, ha reivindicado en todo momento a los Maestros de la Escuela de Salamanca como Padres del Derecho Internacional. Sirvan estas palabras tuyas para concluir el recorrido

histórico que han expresado estas páginas, como homenaje a su memoria y a la Escuela salmanticense en los 500 años de su nacimiento:

La contribución de la Escuela Ibérica a la formación y consolidación del *ius gentium* fue notable. Vitoria y Suárez, entre otros, sentaron las bases de un Derecho de aplicación universal (*commune omnibus gentibus*), de un Derecho para toda la humanidad. Lamentablemente, el creciente influjo del positivismo jurídico a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX, personificó al Estado, dotándolo de “voluntad propia”, y reduciendo los derechos de los seres humanos a los que el Estado les “concedía” a éstos (positivismo voluntarista). Se dificultó con ello la comprensión misma de la comunidad internacional y se debilitó al propio Derecho Internacional, reduciéndolo a un derecho exclusivamente interestatal, que no rige por encima de sino entre los Estados soberanos. Las consecuencias desastrosas de semejante distorsión son sobradamente conocidas. La personificación del Estado todopoderoso tuvo una influencia nefasta en la evolución del Derecho Internacional....

Con el paso del tiempo tal soberanía estatal absoluta se ha revelado totalmente injustificada y descabellada. Desde la Escuela Ibérica de los siglos XVI y XVII hasta nuestros días, la concepción iusnaturalista de Derecho Internacional no se ha desvanecido nunca... como atestigua su constante renacimiento a modo de reacción de la conciencia humana ante las atrocidades cometidas contra el ser humano. Tales atrocidades lamentablemente contaron en repetidas ocasiones con la sumisión y la cobardía del positivismo jurídico (Calafate/Mandado: 2012, 63-65).

Bibliografía

Agustín de Hipona, San (2025). *Las Confesiones. Obras Completas II*. Edición crítica, traducción y notas por Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC.

Álvarez Santos, R. (2012). “Tomasso Campanella ¿escolástico o renacentista? En *Dossier de Filosofía: destino, futuro y utopía*. La Colmena 75.

Aullón de Haro, P. (2020). “Las escuelas de Salamanca y Universalista en Hermenéutica de las Escuelas”. *Revista internacional de Ciencias humanas y crítica de libros*. Vol. 3. <https://revistarecension.com>

Bernal Gómez, B. (2015). “El Derecho indiano, concepto, clasificación y características”. *Ciencia jurídica*, Universidad de Guanajuato. Año 4, n° 7, pp. 183 ss.

Beuchot, M. (1996). “La filosofía mexicana del s. XVII”, *Revista de Hispanismo filosófico*. Vol. I, n° 1, pp. 11-23

Bueno, J. L., y Gómez Díez, F.J. (2022). “Actualidad y proyección de la tradición escolástica: Filosofía, Justicia y Economía”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n° 1, pp.181-192,

Calafate, P., y Mandado, R. (2012). *Escuela Ibérica de la Paz. La conciencia crítica de la conquista y colonización de América*. Santander: Universidad de Cantabria.

Caño Ortigosa, J. L. (2019). “Las fuentes judiciales para el estudio de los cabildos indianos”. *Temas americanistas*. n° 42, pp. 192-213.

- Crombie, A.C (1959/1974). *Historia de la Ciencia de S. Agustín a Galileo I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cruz Cruz, J. (2013). “La estructura intencional de la Ley Natural, según Vázquez (s. XVI)”. *Revista española de Filosofía medieval*. N° 20, pp. 121-133
- Díaz Vera, A. (2025). “Salvación y ética económica en Troeltsch y Weber: el caso puritano”. *Res Publica Revista de Historia de las ideas políticas*. Vol. 28, n° 2. pp. 245-254.
- Duve, Th. (2018). “The School of Salamanca: ¿un caso de producción global del conocimiento?”. *Working Paper Series*. 2018-02, urn:nbn:de:hebis:30:3-37615212.
- Echavarría, A. (2017). *Principio y fundamento de la “ciencia media” según Francisco Suárez*. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, n° 12, pp. 43-64
- Felipe Mendoza, J. M. (2025). *Suárez en la metafísica moderna. Las Disputaciones Metafísicas I-IX de Francisco Suárez. Cap. IV*. Buenos Aires: Ed. Teseo.
https://www.teseopress.com/lasdisputacionesmetafisicas_chapter/capitulo-iv-suarez-en-la-metafisica-moderna
- Gantier Zelada, B. (2017). “La vertiente suarista en el fundamento teórico de la “independencia en Charcas””. *Revista de estudios bolivianos*, n° 26, pp.55-70.
- Fernández Álvarez, A. (2015). *Spanish School of Economics (XVI and XVII centuries)*. <https://s1.staticld.com//2017/06/15/20120517>.
- González Ferrando, J. M. (1989). “El dictamen de los hermanos Coronel en materia de cambios y contratos de 6 de octubre de 1517”. *Revista de Historia económica*, n° 2, pp.267-296.
- González Marchetti, R. (2014). “El Juli jesuítico ¿Modelo misional o Proyección historiográfica?” *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 2, n.º 1, pp. 85-100.
- Heers, J. (1995). *La Invención de la Edad Media* (Primera edición). Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori S.A.).
- Holmes, G. (1975, 2000). *Europa: Jerarquía y revuelta, 1320-1450*. Madrid: Siglo XXI.
- Huizinga, J. (1919, 2005). *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*. Madrid: Alianza Editorial.
- López, F. (1996). “Los novatores en la época de los sabios”. *Studia Historica. Historia Moderna*, n° 14, pp. 95-111.
<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcl052120>
- Manzanero, D. (2015). “La "Epiqueya" en la obra de Francisco Giner: una vía intermedia entre iusnaturalismo e historicismo”. *Revista de Hispanismo Filosófico*, n° 20, pp. 47-62

- Merle, A. (2014). “El *De rege* de Juan de Mariana (1599) y la cuestión del tiranicidio: ¿un discurso de ruptura?”. *Rev. Criticón*. Nº 120-121, pp.89-102.
- Mirete Navarro, J. L. (1985). “La Filosofía española de los siglos XVI y XVII y el proceso emancipador hispanoamericano: La figura de Francisco Suárez”. *Anales de Derecho*, 7, pp.131-144. <https://revistas.ucm.es/analesderecho/article/view/82861>
- Navarro Brotons, V. (1996). “Los Jesuitas y la renovación científica en la España del s. XVII, en Los novatores como etapa histórica”. *Studia histórica. Historia moderna*. Nº 14, pp. 15-44.
- Navarro Brotons, V. (2019). *Jerónimo Muñoz: Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*. Valencia: Universitat de València.
- Peramás, J. M. (1793). “De administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius”. En *Josephi Emmanuelis Peramas de vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Faventiae, ex Typographia Archii. Ver Antonio Guasch (Ed.) (2004): *La república de Platón y los guaraníes*. Versión castellana de Francisco Fernández Pertínez y B. Meliá, prólogo y notas B. Meliá Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.
- Pereda, J. (1945). *Los toros ante la Iglesia y la moral*. Bilbao: Ediciones Vita.
- Pereña Vicente, L. (1989). *Corpus hispanorum de pace*. Madrid: Ed. CSIC.
- Pereña Vicente, L. (1992). *Carta de derechos de los indios según la Escuela de Salamanca*. *International Review of the Red Cross*. Cambridge University Press. nº 113.
- Pérez Camacho, J., Sols-Lucia, I. (1994). “Domingo de Soto en el origen de la ciencia moderna”. *Revista de Filosofía*, 12, pp. 455-476.
- Poncela González, A. (2010). *Francisco Suárez, Lector de metafísica Γ y Λ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teo-lógica a las Disputaciones metafísicas*. León: Editorial Celarayn, León.
- Pons, J. M. (2021). “La Escuela Universalista Española y la comparatística moderna”. *Analecta malacitana. Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*. Vol. 42, nº 0, pp. 279-296.
- Prieto López, L. (2013). *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Radbruch, G. (1946). “Fünf Minuten Rechtsphilosophie”. En *Band 3 von Gesamtausgabe: Rechtsphilosophie*, Heidelberg, C.F. Müller Juristischer Verlag, 1987. Ver Stanley L. Paulson, *La filosofía del derecho de Gustav Radbruch: y tres ensayos de posguerra de Gustav Radbruch*, trad. Alejandro Nava Tovar, Madrid, Marcial Pons, 2019.
- Ramírez Santos, C. A., Egío, J. L. (2020). *Conceptos autores e instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2018-19) y bibliografía multidisciplinar*. Madrid: Editorial Dickinson / Universidad Carlos III.

- Rodríguez, R. (2000). *Historia del Arte en Iberoamérica. Introducción. Historia del Arte Iberoamericano*. Madrid / Barcelona: Ed. Lunwerg.
- Sánchez Bella, I. (2005). “Valoración de las Recopilaciones de Indias de 1635 y 1680”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, n° 75, pp. 21–28. <https://revistas.mjusticia.gob.es/index.php/AHDE/article/view/4575>
- Sánchez Vasco, M. I. (2015). “La obra de Bernardo Vargas Machuca “Milicia y descripción de las Indias””. *Folio Complutense. Noticias de la Biblioteca Histórica de la UCM*, Madrid: <https://webs.ucm.es/BUCM/blogs/Foliocomplutense/10020.php>
- Schwartz, P. (2021). “El legado de la Escuela de economía de Salamanca: una evaluación actual”. *Procesos de mercado: Revista europea de economía política*. Vol. XVIII, n° 2, pp. 149 ss.
- Senent de Frutos, J. A. (2023). “Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita”. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, n° 18, pp. 1197-1203.
- Taunay, A. (2004). *Saõ Paulo nos primeiros anos, Saõ Paulo no seculo XVI*. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra.
- Tomás y Valiente, F. (1982). *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vargas Machuca, B. (1599). *Milicia y descripción de las Indias*. Ed. Pedro de Madrigal. Madrid: Biblioteca Marqués de Valdecilla (Signatura BH FG 2171).
- Whatley Pierson, W. (1922). “Some reflections on the Cabildo as an Institution”. *Hispanic American Historical Review*. Vol. 5, n° 4, pp. 573-596.
- Yangali, O. (2016). “Escepticismo y suspensión del juicio en la teoría nominalista del conocimiento de Francisco Suárez”. *Estudios de Filosofía*, n° 14, pp. 118–137. <https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.201601.006>
- Zorroza Huarte, I. (2024). “¿Un límite al humanismo de Francisco de Vitoria?: Acotaciones a la definición de persona. *SCIO: Revista de Filosofía*, n° 27, p. 165-191. https://doi.org/10.46583/scio_2024.27.1184

***El humanismo de la Escuela de Salamanca
y su proyección en México¹***

*The humanism of the School of Salamanca
and its projection in Mexico*

Ambrosio Velasco Gómez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Resumen: La Escuela de Salamanca es la primera interpretación crítica de la Modernidad global, que busca construir un nuevo mundo en contra de la expansión imperial que Europa realiza a través de las conquistas y del estado absolutista. Es una concepción crítica y propositiva del nuevo mundo basada en un humanismo pluricultural y republicano que defiende los derechos de las personas y pueblos americanos, sobre todo el derecho a la diversidad cultural y la autodeterminación de todas las naciones del mundo, empezando por el orbe indiano. En este sentido, el pensamiento de la Escuela de Salamanca es un humanismo cosmopolita anticolonialista.

Palabras clave: Filosofía española (XVI-XVIII), Humanismo de la Escuela de Salamanca, humanismo anticolonialista, la Escuela de Salamanca en México.

Abstract: The School of Salamanca represents the first critical interpretation of global modernity, seeking to build a new world in opposition to the imperial expansion pursued by Europe through conquest and the absolutist state. It is a critical and proactive conception of the new world based on a multicultural and republican humanism that defends the rights of the peoples of the Americas, above all the right to cultural diversity and the self-determination of all nations of the world, beginning with the Americas. In this sense, the thinking of the School of Salamanca is a cosmopolitan, anti-colonialist humanism.

Keywords: Spanish Philosophy (XVI-XVIII), Humanism of the School of Salamanca, anti-colonialist humanism, The School of Salamanca in México.

¹ Este trabajo se desarrolló como parte del proyecto PAPIIT IN 406725 y SECIHTI IH 2025-1155.

Introducción

El término “Escuela de Salamanca” surge en la historiografía española del siglo XX, para referirse “...al conjunto de sabios y de eruditos que, en el tiempo de la transición entre la Edad Media al inicio de la Edad Moderna, iniciaron desde la ciudad de Salamanca, y en concreto, desde su universidad, una reforma de los saberes medievales tradicionales, que contribuyó significativamente al surgimiento de nuevas perspectivas para ver y entender el mundo...” (Roaro: 2014, 198.). Se trata no sólo de una nueva interpretación del mundo, sino de un proyecto humanista mundial alternativo al proyecto imperial del mundo global con el que da inicio la Modernidad, teniendo como epicentro el surgimiento del mundo iberoamericano.

En este trabajo sostengo que el pensamiento de la Escuela de Salamanca es la primera interpretación crítica de la Modernidad global, que busca construir un nuevo mundo en contra de la expansión imperial que Europa realiza a través de las conquistas y del estado absolutista. Es una concepción crítica y propositiva del mundo basada en el reconocimiento universal de la dignidad humana y de los derechos de las personas, pueblos y naciones americanas, sobre todo, del derecho a la diversidad cultural, la comunicación intercultural y la autodeterminación de todas las naciones del mundo, empezando por el orbe indiano. En este sentido, el pensamiento de la Escuela de Salamanca es un humanismo cosmopolita anticolonialista.

Asimismo, sostengo que el fundamento principal del pensamiento crítico de la Escuela de Salamanca es una filosofía política republicana que tuvo relevancia no sólo en la crítica de la conquista de América en el siglo XVI, sino también en los procesos de formación de las naciones hispanoamericanas en el siglo XVIII y sus independencias políticas de España en el siglo XIX. La crítica republicana al colonialismo en América por parte de la Escuela de Salamanca es un motivo que justifica plenamente la celebración de los 500 años de la Escuela de Salamanca, contados a partir de la llegada de Francisco de Vitoria a la cátedra de Prima Teología en la Universidad de Salamanca, aunque sus orígenes se remontan a la primera mitad del siglo XV.

En la primera sección de este trabajo analizaré brevemente los orígenes y desarrollo de la Escuela de Salamanca, enfatizando la figura de Francisco de Vitoria. En la segunda sección me centraré en la proyección de la Escuela de Salamanca en América, a través de Alonso de la Veracruz, destacado discípulo de Francisco de Vitoria, y de Bartolomé de las Casas. En la tercera parte me referiré a la significación de la Escuela de Salamanca en el proceso de la Independencia de México.

Orígenes y desarrollo del humanismo crítico de la Escuela de Salamanca

El humanismo republicano español se desarrolló en la Universidad de Salamanca desde la primera mitad del siglo XV, con figuras tan relevantes como Alfonso de Madrigal “el Tostado”. Su *Optima Politeia* (1436) es una defensa y elaboración filosófica de las instituciones y leyes republicanas de los reinos de las Españas, especialmente de Castilla y León. Como sostiene

José Luis Villacañas, antes de las reformas universitarias impulsadas por Francisco de Vitoria, existía en la Universidad de Salamanca un pensamiento republicano opuesto al proyecto imperial, en autores como Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa, “fundadores de la época gloriosa de la Universidad de Salamanca” (Villacañas, 2008, p. 42). Esta época gloriosa de la Universidad de Salamanca constituye el momento fundacional de la tradición humanista republicana, que se desarrollará posteriormente en la misma Universidad de Salamanca, como un pensamiento crítico de la conquista y dominación imperial de América, con Antón de Montesinos, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y su discípulo Alonso de la Veracruz. Posteriormente, esta tradición adquiere una relevancia determinante en la formación de las naciones hispanoamericanas y en los procesos de independencia de las colonias hispanoamericanas a principios del siglo XIX.

La significación histórica del humanismo republicano iberoamericano, la reconocen filósofos del exilio español como Joaquín Xirau y Adolfo Sánchez Vázquez. Joaquín Xirau refiere a una tradición humanista y plural que se origina desde la edad media, con figuras como Ramon Llull, florece en el Renacimiento español y continúa en la Modernidad en los dos hemisferios del mundo hispanoamericano: “El espíritu de los grandes humanistas... es el espíritu de Hidalgo y de Morelos, de Riego y de Martí, de Torrijos y de Larra, de Pí y Margall y de Giner... La aspiración a una federación de pueblos hispanos de Bolívar y las anfictionías de Panamá, no son sino la realización parcial del proyecto de sociedad humana de Vives y de Vitoria.” (Xirau: 1942, p. 132)

Este humanismo republicano salmantino tuvo una influencia muy relevante en América desde las primeras críticas contra la conquista de las Islas del Caribe que causó, un verdadero genocidio de sus habitantes originarios, como denunció el fraile dominico de la Universidad de Salamanca Antón de Montesinos en su célebre sermón del 21 de diciembre de 1511 en la Isla Española:

Decid ¿con que derecho y justicia tenéis en tan cruel servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas con muertes y estragos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dales de comer ni curarlos de sus enfermedades que de los excesivos trabajos que les dais incurren o mueren, y por decir mejor, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? (De las Casas, citado por Hernández, 2011, 8).

Esta enérgica denuncia propició que el rey Fernando llamara a las Juntas de Burgos, en 1512, para elaborar las primeras leyes y proteger a los amerindios de la extrema crueldad de conquistadores y encomenderos. También a raíz de este sermón, Bartolomé de las Casas, quien probablemente lo escuchó, renunció a su encomienda y liberó a los indios bajo su dominio, convirtiéndose en un incansable protector de los indígenas de América y defensor de sus derechos.

Entre lo más destacado en las Juntas de Burgos fue el tratado *Sobre la Guerra Justa* del teólogo dominico Martín de Paz, que es el primer tratado teológico y filosófico de la conquista y el dominio de España sobre América.

En este libro se reconoce la validez de las denuncias de los misioneros dominicos contra encomenderos y conquistadores, pero al mismo tiempo reconocen la legitimidad de las bulas papales y del poder de los reyes sobre los naturales del nuevo mundo, son con el fin de cristianizarlos, pero no para despojarlos de sus tierras y bienes: “No es lícito a los príncipes cristianos promover guerra contra los infieles, dominados por la pasión o deseos de la concupiscencia, sino solamente armados y fundados en el celo de la fe, para que por todo el orbe de la tierra sea exaltado y magnificado el nombre de nuestro redentor” (De Paz: 1512, 95).² Esta posición de Matías de Paz fue la que predominó en los defensores de imperio con un sentido humanista, que se oponían a la violencia y rapiña extrema de los conquistadores. Entre los más destacados cabe citar a Vasco de Quiroga, fray Bernardino de Sahagún y Motolinía.

De estas juntas y tratado resultaron las leyes de Burgos promulgadas en diciembre de 1512, según las cuales se ratificaba el legítimo dominio español sobre los pueblos y tierras del Nuevo Mundo, incluyendo la encomienda y al mismo tiempo se imponían obligaciones de buen trato de los encomenderos a los indios. Pocos años después, en 1516, Bartolomé de las Casas dirigió a Carlos V un par de memoriales de agravios de los españoles a los indios, exhortándolo desde entonces a prohibir la encomienda, pues lejos de ser un medio para la educación, cuidado y evangelización de los naturales era una cruel forma de explotación. La abolición de las encomiendas fue una lucha constante de Bartolomé de las Casas durante varias décadas.

El humanismo republicano salmantino también tuvo una influencia muy relevante en el movimiento comunero de 1520 contra el emperador Carlos V, considerado por Antonio Maravall como la primera revolución republicana de la Modernidad. A pesar de que la Revolución comunera derrotada por el imperio de Carlos V, su espíritu republicano se manifestó posteriormente a nivel mundial como una crítica al proyecto imperial en el Nuevo Orbe con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, a quienes se considera fundadores de la Escuela de Salamanca. Ellos desarrollaron de manera más amplia y fundamentada la crítica a la legitimidad del dominio español en la Universidad de Salamanca con sus cátedras y relecciones, entre las que destacan: Domingo de Soto (*De Dominio*, 1536) y de Francisco de Vitoria (*De Indis*, 1539). En estas relecciones refutan los títulos legítimos de la guerra de conquista y del dominio imperial sobre los indios, especialmente las bulas de Alejandro VI que otorgan dominio perpetuo y absoluto a los Reyes Católicos y sus herederos sobre las tierras y pueblos recién descubiertos y por descubrirse. Para ello, niegan la teoría teocrática que otorga al Papa poder temporal, y las teorías que justifican la guerra y el dominio español sobre los indios por su infidelidad y las basadas en la servidumbre natural de los indios por su naturaleza bárbara.³

Sin duda la relección *De Indis* (1539) de Vitoria es una de las primeras y más importantes críticas al proyecto imperial de Carlos V, cuyo principal argumento se basa en una revisión del concepto de dominio justo, que, si

² Agradezco al Dr. Eduardo Fernández haberme proporcionado este libro fundamental.

³ Sobre el pensamiento de Vitoria, véase el excelente libro de Rovira (2004).

bien proviene originalmente de Dios, no se trasmite directamente a los reyes, sino a través de la voluntad del pueblo. Vitoria sostiene, como otros salmantinos, una teoría republicana, según la cual todo dominio justo se origina y fundamenta en la voluntad libre de la comunidad y, en su ejercicio, debe procurar siempre el bien de toda la comunidad; de lo contrario, se convertiría en una tiranía o despotismo. Y Vitoria reconoce que la comunidad tiene derecho a revocar el mandato e incluso rebelarse y matar al tirano. (de Vitoria, 1960, 705). Esta tesis es de carácter republicano y representa un principio de la tradición del humanismo republicano iberoamericano, que se desarrollará en términos más radicales en México, precisamente con Alonso de la Veracruz.

A raíz de sus severas críticas a la conquista y el imperio español sobre los indios, Carlos V expresó una severa amonestación a Francisco de Vitoria. Quizás por esta causa en la tercera y última parte de la *Relección sobre los Indios*, Vitoria matiza su bien fundada crítica a la Conquista y al imperio español en América. Pero en 1540 dictó otro curso y otra relección, *Sobre el derecho de Guerra*, donde no da lugar a dudas su conclusión sobre la injusticia de la guerra de Conquista (De Vitoria citado por Rovira, 2004), y con ello Carmen Rovira refuta:

...toda una tradición española carente de sentido crítico en relación con el pensamiento de Vitoria... la cual juzgamos falsa, o al mito vitoriano creado al parecer por una ideología tradicionalista y conservadora” (Rovira, 2004, 294).

Esta conclusión es muy importante, pues Rovira refuta toda una corriente de pensamiento hispanista post franquista que intentó apropiarse de los grandes humanistas del siglo XVI.

La Escuela de Salamanca en América: Alonso de la Veracruz

En la América del siglo XVI, Fray Alonso de la Veracruz es uno de los humanistas salmantinos más destacados, por su radical condena a la conquista y dominación española en América, su decidida defensa de la equidad entre culturas diversas y del derecho de cada nación al gobierno propio. Además, Alonso de la Veracruz se distingue por su intensa y larga lucha en tierras mexicanas en defensa de los pueblos indígenas.

Su nombre original era Alonso Gutiérrez. Nació en Caspueñas (Guadalajara, España) en 1507. Estudió gramática en la Universidad de Alcalá y artes y teología en la Universidad de Salamanca con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Después de graduarse como bachiller y enseñar Artes en Salamanca, vino a México como maestro de los misioneros agustinos en 1536 y al llegar al puerto de Veracruz adoptó el nombre de Alonso de la Veracruz. A partir de entonces dedicó su vida a la predicación del Evangelio, la enseñanza universitaria y la defensa de los indios. En 1540 fundó en Tiripetío, Michoacán, la primera escuela de filosofía europea en América. En 1553 fue fundador de la Universidad de México, como catedrático de Teología, y dedicó su primer curso de 1553-1554 a la discusión sobre la justicia de la guerra de conquista y el dominio de España sobre los indios, dando lugar a la relección *De Dominio infidelium et iusto bello*. Además, publicó una amplia obra en México y en España, en la que destacan sus tratados de lógica *Recognitio Summularum* y *Dialectica resolutio*, que fueron los dos primeros textos de filosofía publicados en el

continente americano en 1554 y que posteriormente fueron publicados en varias ediciones en España; su relección *De decimis* escrita y dictada en 1555; su *Speculum coniugiorum* publicada en 1556; y su *Physica Speculatio*, publicada en 1557.

A raíz de las enérgicas y fundamentadas críticas que desde su cátedra y a través de sus relecciones realizó a la conquista y al poder imperial y eclesiástico sobre los indios, fray Alonso se convirtió en el principal enemigo del arzobispo de México, Alonso de Montufar, al grado tal que lo acusó ante la inquisición en 1558 y tuvo que abandonar su cátedra universitaria y viajar a España en 1561 para defender su causa (Cfr. Lundberg: 2009). Aprovechó su regreso a España para defender ante el rey a las órdenes religiosas frente a las presiones de los obispos, cuyo creciente poder veía con preocupación. El propio fray Alonso rechazó en tres ocasiones el nombramiento de obispo del propio emperador Carlos V. Durante su regreso a España restableció una cercana amistad y colaboración con Bartolomé de las Casas, en quien tuvo una influencia importante en su radicalización republicana. Después de salir exonerado del proceso inquisitorial, regresó a México en 1572 para dedicarse el resto de su vida a la investigación y enseñanza de la filosofía, las ciencias y la teología en el Colegio agustino de San Pedro y San Pablo, siempre con un profundo sentido humanista a favor de los derechos de los pueblos indígenas. Sin duda Alonso de la Veracruz fue el representante más destacado de la Escuela de Salamanca en América.

La relección de Veracruz, *De dominium infidelium et iusto bello*, constituye a mi juicio la crítica más radical y mejor fundamentada de la conquista y la dominación española. En ella, a través del método dialéctico propio del Renacimiento, Alonso de la Veracruz va refutando todos y cada uno de los argumentos que se esgrimían para justificar la conquista y el imperio. Entre estos argumentos destacan la supuesta barbarie de los indios, su infidelidad religiosa, las bulas papales de 1493, que conceden poder absoluto y perpetuo sobre el Nuevo Mundo recién descubierto a los reyes católicos y sus descendientes, el supuesto dominio universal del emperador, etc. Fray Alonso de la Veracruz refuta estos argumentos con base en sólidos fundamentos filosóficos.

Entre los fundamentos filosóficos de la crítica de fray Alonso destaca, en primer lugar, una teoría laica y republicana del dominio político que afirma que todo dominio proviene de la voluntad libre del pueblo o comunidad sobre la que se ejerce el poder:

Es necesario pues que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad misma, la cual transfiere el dominio a otros, tal y como sucede en el principado aristocrático o en democrático, o uno sólo, como sucede en el principado monárquico (De la Veracruz: 2004, 118).

Otro fundamento filosófico de su crítica a la conquista y dominación es su pluralismo cultural, cimentado en una concepción nominalista del lenguaje, que niega existencia real a los conceptos universales y afirma, por lo contrario que todo lo real es singular. Con ello rechaza la pretensión universalista de la civilización española y reconoce que a su manera los indios son plenamente racionales y por ello capaces de gobierno propio:

Los habitantes del Nuevo Mundo no solo no son niños o amentes sino que a su modo sobresalen, y por lo menos algunos de entre ellos son de los más eminentes. Es evidente lo anterior porque antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo estamos viendo, hay entre ellos magistrados, gobiernos y ordenamientos de lo más conveniente... luego no eran tan infantes y amentes como para que fueran incapaces de dominio propio (De la Veracruz, 2004, 329).

La perspectiva pluralista de Alonso de la Veracruz se refuerza con una singular teoría iusnaturalista, la cual al mismo tiempo que reconoce la existencia de principios universales e inmutables de la ley natural, también reconoce otros principios, que denomina segundos principios, que cambian históricamente y varían entre diferentes pueblos:

La ley natural en relación con aquellas cosas que son de segundos principios, los cuales se deducen como conclusiones de los primeros principios, es variable y no es la misma en todas las naciones. Se prueba en primer lugar por la experiencia, pues vemos que en algunas naciones algo que se considera como bien naturalmente conocido por la luz natural de los primeros principios, en otras naciones aquello no se considera como bien (De la Veracruz: 2008, 105).

Es importante destacar que Alonso de la Veracruz da un peso importante a las diferencias históricas que existen entre diferentes naciones y culturas respecto a lo que se considera justo o injusto. Para apreciar la diversidad de criterios y juicios sobre instituciones y prácticas políticas, sociales y culturales, De la Veracruz flexibiliza los principios éticos, políticos y jurídicos. Esta flexibilización pluralista se fundamenta precisamente en el iusnaturalismo multicultural que resulta de la pluralidad los segundos principios de la Ley Natural acotados por la universalidad de los primeros principios que previenen relativismos radicales. De esta manera De la Veracruz llega a la conclusión que los reinos y republicas que existían antes de la llegada de los españoles cumplían a su modo con los principios y criterios republicanos y iusnaturalistas de justicia y buen gobierno, de tal manera que no podría justificarse la conquista aduciendo tiranías o barbarie de los gobiernos y pueblos originarios.

Un título o argumento a favor de la guerra contra los indios que sí considera legítimo fray Alonso, al igual que su maestro Vitoria, es precisamente la violación del *Ius communicationis*. Si los gobiernos originarios de las repúblicas del Nuevo Mundo no permitieran la prédica pacífica del evangelio o, en general, la comunicación y el comercio de los españoles con los indios, entonces sí se justificaría la guerra. Pero como permitieron la comunicación y el intercambio, el título legítimo no se aplica. Al no existir razón para la guerra justa, fray Alonso concluye que el emperador y todos los gobernantes españoles impuestos por la violencia de la guerra de conquista carecen de dominio político legítimo sobre los indios de América y están obligados a reponer lo usurpado y resarcir los daños:

... está obligado el emperador a reparar todo el daño que han sufrido aquellos infieles que vivían pacíficamente, y a restituirles todo lo que les fue quitado. Y la misma obligación tienen todos los capitanes y soldados que tomaron parte en estos daños y despojos, con obligación solidaria ... no

pueden efectivamente ser absueltos a menos que efectivamente restituyan los bienes robados... (De la Veracruz, 2004, 317).

Esta concepción republicana y multiculturalista también la desarrolló Bartolomé de las Casas, en su polémica con Ginés de Sepúlveda, en las famosas controversias de Valladolid en 1550 y en otros escritos. Bartolomé de las Casas coincide plenamente con estas tesis republicanas. Respecto al poder de los reyes, afirma:

El poder de la soberanía procede inmediatamente del pueblo y es el pueblo el que hizo a los reyes soberanos y a todos los gobernantes siempre que tuvieran un comienzo justo (De las Casas, 1974, 73).

Las Casas también se preocupa de que el poder soberano promueva los intereses colectivos, sin “perjudicar a la libertad de los ciudadanos” (De las Casas, 1974, 76). Para ello es indispensable que se gobierne a través de leyes que efectivamente promueven el bien común y, en clara alusión a la institución republicana de las cortes: “... habría que citar, por tanto, a todo el pueblo para recabar su consentimiento” (De las Casas, 1974, 103). Esta práctica republicana del gobierno, basada en la consulta directa a los ciudadanos, tan solo podría realizarse en gobiernos locales. Por ello y acorde a las tradiciones republicanas municipalistas, Bartolomé de las Casas da prioridad a la comunidad política de la ciudad sobre la totalidad del reino: “Así pues, los ciudadanos tienen como su propia patria natural la ciudad en que han nacido y están obligados ante todo a mirar por su patria. (De las Casas, 1974, 103).

En suma, la concepción humanista y republicana que sostienen Bartolomé de las Casas y fray Alonso de la Veracruz, siguiendo a Vitoria y a Soto, enfatizan que el origen y el control del poder soberano reside en el pueblo. Es importante señalar que el republicanismo iberoamericano, a diferencia de la tradición republicana florentina, no concibe a la república como una forma de gobierno opuesta a la monarquía, sino una forma de dominio político justo, esto es, fundado en el consentimiento y voluntad libre del pueblo. Desde este punto de vista, cualquier república puede adoptar una forma de gobierno democrática, aristocrática o monárquica siempre y cuando se procure el bien común, conforme al juicio del propio pueblo, sea directamente o a través de órganos representativos como las cortes. Es importante señalar que esta concepción de la república es coincidente con la que sostendrán después algunos republicanos radicales como Rousseau y otros no tan radicales como Kant.

Significación del humanismo republicano salmantino en la independencia de México

Estas ideas republicanas sustentadas, tanto en España por Vitoria y Soto, como en América por Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas entre otros, en contra del proyecto imperial de Carlos V constituyen el núcleo central de una tradición humanista y republicana que se desarrollará con diferentes matices y variantes en los siglos subyacentes, en confrontación con proyectos, ideas, prácticas e instituciones absolutistas. En ciertos momentos, esta tradición adquiere una relevancia determinante en el mundo hispanoamericano, como es el caso del barroco mexicano del siglo XVII,

que antecede a los procesos de independencia, hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX.

Los siglos XVII y XVIII fueron los tiempos de esplendor del humanismo barroco mexicano. Las grandes figuras de este tiempo de esplendor (Juan Zapata, Carlos Sigüenza, sor Juana Inés de la Cruz, Juan José Eguiara, José Márquez, Javier Alegre, Francisco Clavijero, José Alzate, Mier, entre otros), al mismo tiempo que refutaban la arrogancia de la racionalidad de las ciencias modernas y de la Ilustración eurocéntrica, construían una cultura que por su pluralismo y autenticidad nada tenía que envidiar o emular a las culturas de las metrópolis europeas. Las expresiones más logradas del humanismo barroco mexicano del siglo XVII se producen en el último tercio del siglo con Carlos de Sigüenza y Sor Juana Inés de la Cruz. Con estas dos grandes figuras comienza lo que llama José Gaos “el siglo de Esplendor” de la filosofía mexicana, que se extiende a las primeras décadas del siglo XIX” y es precursor de la Independencia de México. Por su parte Irving Leonard considera que

...sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora ejemplificaron el alborear del espíritu crítico ... al roturar el suelo para la germinación de la independencia política, al desafiar a la autoridad del campo intelectual (Leonard: 2004, 15)

Entre todas las figuras del humanismo barroco mexicano, sor Juana es su expresión paradigmática, por excelencia, porque logra de una manera ejemplar integrar las contradicciones del pluralismo barroco, haciendo honor a su pueblo natal, Nepantla, que en nahua significa lugar entre opuestos. Sor Juana no sólo nació en el pueblo de Nepantla, sino también construyó y habitó en el tiempo nahua de *nepantla*, esto es, entre opuestos en constante tensión y movimiento, entre la razón y la fe, entre la fría argumentación lógica y la ardiente pasión poética, entre filosofía y teología, la escolástica y la modernidad, las humanidades y las ciencias exactas, entre el cristianismo y las religiones prehispánicas, entre la cultura española y las indígenas, entre la más sublime libertad y la más rígida y sofocante ortodoxia católica. El gran genio de sor Juana pudo orquestar en una polifonía sincrónica todas estas contradicciones en el paradigma del barroco mexicano como la identidad de una nación pluricultural.

De acuerdo con José Gaos el pensamiento hispanoamericano, que se desarrolla a partir del siglo XVIII tanto en España como en sus colonias americanas,

...es un movimiento único de independencia espiritual y política, por respecto a una vieja Hispanoamérica imperial y de una plural Hispanoamérica nueva, con una constitutiva ideología ochonovecentista, democrática, liberal, republicana, antiimperialista (Gaos: 1990, 40).

En América este movimiento intelectual propicia la formación de naciones hispanoamericanas y sus independencias a principios del siglo XIX, pero España se ha quedado rezagada en este movimiento de emancipación intelectual y republicana, permaneciendo como imperio “colonia de sí misma”:

El pensamiento hispanoamericano contemporáneo viene siendo órgano principal de la independencia y proceso de constitución de las naciones

correspondientes y esto es el fondo último de su aspecto político. España es la última colonia de sí misma, que permanece colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial queda por hacerse independiente, no solo espiritual, sino también políticamente (Gaos: 1990, 40).

Algunos discípulos de José Gaos desarrollaron con mayor amplitud su interpretación acerca de la fuerza anticolonialista del humanismo iberoamericano. Entre ellos destacan Pablo González Casanova con su libro *Modernidad cristiana y misonerismo* y Luis Villoro autor de *La Revolución de Independencia*. Estas dos obras muestran con evidencia histórica convincente que el humanismo hispanoamericano tuvo un impacto decisivo en la independencia de México. Pablo González Casanova sostiene que una componente primordial del humanismo mexicano que propició la independencia es precisamente la reivindicación de los pueblos y culturas indígenas como parte esencial de la nación mexicana pluricultural:

La grandeza de América y de lo americano es defendida con más tenacidad que nunca. En ello va la vida independiente de las nuevas naciones. La historia del indígena es heroica y magnífica, la tierra del indígena es rica, las virtudes políticas del indígena son ejemplares... El indígena – indio sobre todo, mestizo e incluso criollo- merece justicia.” (González Casanova: 2013, 210-211).

La alumna de Gaos que más estudió el humanismo iberoamericano fue Carmen Rovira, también exiliada republicana. Carmen Rovira también enfatiza el carácter anticolonial del humanismo iberoamericano especialmente de los jesuitas mexicanos del siglo XVIII, que reivindican las culturas indígenas como parte esencial de la identidad mexicana. De esta manera el humanismo de los jesuitas mexicanos es diferente al europeo porque responde a circunstancias específicas de la realidad histórica de México:

[...] es consecuencia de un proceso de racionalidad que responde a una situación concreta de colonialismo y que implica una protesta ante ello. Es, el mexicano, un humanismo en relación con lo social concreto [...] es un discurso anti poder, conformado desde una realidad colonial (Rovira, en prensa, 129).

Este humanismo anticolonial es esencialmente pluricultural y al mismo tiempo cosmopolita, porque defiende la validez de todas las culturas y la igualdad de todos los seres humanos. Estos principios se aplican con plenitud a los indios de América, a quienes se les reivindica contra las falsas pretensiones de superioridad de los europeos, para forjar una identidad nacional basada en las culturas indígenas de México.

Comentarios finales.

En suma, el humanismo iberoamericano que se origina en la Escuela de Salamanca en el siglo XVI como una crítica a la conquista y al dominio imperial español sobre América, conformó en los siglos posteriores una tradición republicana y anticolonialista, que propició en las colonias hispanoamericanas la formación de naciones pluriculturales, en las que se mezclan culturas y pueblos indígenas y españoles en nuevas identidades,

que algunos autores como Carlos Fuentes y Bolívar Echeverría denominan barrocas. Por su pluralidad intrínseca estas culturas resisten la homogenización de los procesos políticos, económicos y culturales de la Modernidad capitalista naciones modernas. Así pues, esta concepción republicana está vinculada a una visión multiculturalista, que reconoce la valía de las instituciones y formas de vida autóctonas, así como la plena racionalidad de los indios, no obstante, las grandes diferencias con los europeos.

La crítica a la conquista imperial, la resistencia a la modernización capitalista, la defensa de la diversidad cultural y de la autodeterminación de los pueblos originarios y de las nuevas naciones hispanoamericanas hacen del humanismo iberoamericano un pensamiento anticolonialista de relevancia actual ante la persistencia del colonialismo interno de los estados independientes sobre los pueblos originarios y el colonialismo externo de las nuevas metrópolis globales.

Referencias Bibliográficas

De las Casas, F., B., (1974). *Derechos civiles y políticos. El poder de los reyes y el derecho de los súbditos*. Madrid: Editorial Nacional.

De la Veracruz, A., (2004). *Sobre el dominio de los indios y la guerra Justa*, Introducción traducción y notas de Roberto Heredia. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

De la Veracruz, A. (2008). *Espejo de los cónyuges. Antología*, Traducción y notas de Carolina Ponce. Universidad Panamericana.

De Paz, M. (1512). *Del dominio sobre los indios*. Traducción e introducción de Fernández, E., et al., Salamanca, Editorial San Esteban, 2017.

De Vitoria, F., (1960). "Relección De indis". En *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, BAC.

Gaos, J. (1990). "El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica". En *Obras completas*, Tomo VI: *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. México: UNAM.

González Casanova, P. (2013). "Misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVII" I. En *Obras históricas 1948-1958*, edición facsimilar. México: El Colegio de México.

Hernández, R. (2011). "El Sermón de Montesino. Un apunte histórico". En *El Grito y su eco. El Sermón de Montesino*. Salamanca: Editorial San Esteban.

Leonard, I. (2004). *La época barroca en el México colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lundberg, M. (2009). *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montufar OP, Arzobispo de México, 1554-1572*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Roaro, J. (2014). "La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo". En *Disputatio* 3, 4, pp. 189-261.

Rovira, C. (2004). *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. México: Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados.

Rovira, C. (en prensa). *Crítica de la Filosofía a la Conquista y al poder colonial en México*. México: Facultad de filosofía y Letras, UNAM.

Villacañas J. L. (2008). *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*. Córdoba: Editorial Almuzara.

Xirau, J. (1942). "Humanismo español". En *Cuadernos americanos*, Vol. 1, núm. 1, pp. 132-155.

***Diego de Covarrubias en la Escuela Ibérica de la Paz:
gradualismo y soberanía real.¹***

*Diego de Covarrubias at the Iberian School of Peace:
gradualism and royal sovereignty.*

Ignacio Ezquerro Revilla.
Universidad de Cantabria.

Resumen: En la valoración histórica sobre la figura de Diego de Covarrubias, por lo general elogiosa, confluye la creación teórica en el campo jurídico con la oportunidad que se le ofreció de llevarla a la realidad al ocupar cargos de tanta importancia como los de oidor de la chancillería de Granada, la presidencia de Castilla o el obispado de Segovia. Ello implicaba materializar los principios de la Escuela de Salamanca, a la que pertenecía en su condición de adepto de Francisco de Vitoria. En este artículo se repasan las principales contribuciones del autor en el seno de su escuela, para destacar por un lado un carácter gradualista en la defensa del iusnaturalismo y su traducción práctica en términos de relaciones internacionales. Y por otro la determinación que mostró en torno a la construcción de un sólido aparato jurídico en apoyo de la soberanía real. Ello permitía conjugar principios éticos e interés regio, hecho que permite comprender el impulso que Felipe II dio a su *cursus honorum*.

Palabras clave: Derecho de Gentes; Escuela de Salamanca; Consejo Real de Castilla; Confesionalismo; Teoría Subjetiva del Valor; Duda Indiana.

Abstract: In the generally positive historical assessment of Diego de Covarrubias, his theoretical contributions in the legal field are combined with the opportunity he was afforded to put them into practice by holding such important posts as judge of the Chancery of Granada, President of Castile, and Bishop of Segovia. This entailed putting into practice the principles of the School of Salamanca, to which he belonged as a follower of Francisco de Vitoria. This article reviews the author's main contributions within his school, highlighting, on the one hand, a gradualist approach to the defense of natural law and its practical application in the context of international relations. And on the other hand, it highlights the determination he showed in building a solid legal framework in support of royal sovereignty. This allowed for the combination of ethical principles and royal interests, a fact that helps us to understand the impulse that Philip II gave to his *cursus honorum*.

Keywords: *Ius Gentium*; School of Salamanca; Royal Council of Castile; Confessionalism; Subjective Theory of Value; Indian Doubt.

¹ Este artículo se integra en el marco del *Proyecto Estratégico UID/00714/2025*, desarrollado en la actualidad en el *Centro de Investigação e Desenvolvimento sobre Direito e Sociedade (CEDIS)*, *Nova School of Law*, *Universidade Nova de Lisboa*, financiado por la *Fundação Ciência e Tecnologia (FCT-MCTES)*, República Portuguesa.

La polifacética riqueza, hondura y variedad de registro (político, filosófico y espiritual) de Diego de Covarrubias autoriza a ver con nuevos ojos no solo su propia figura sino el conjunto de la época en la que tuvo intervención pública, básicamente la primera mitad del reinado de Felipe II, sobre la que se ha arrojado de forma acrítica el baldón de la intransigencia. Que la hubo, pero condicionada por un contexto muy concreto que obligó a postergar una apuesta más tolerante y abierta en cuya definición cupo mucha responsabilidad a Covarrubias. Su caso destaca no sólo porque contribuyó desde la teoría a la definición de un programa político, sino que su larga carrera administrativa le permitió moldear la realidad conforme a los parámetros de su experiencia científica. En este sentido, se debe partir del muy atinado juicio de Francisco Javier Andrés Santos: “Doctrina y práctica, acción y reflexión, academia y foro, todos estos planos se dieron cita en su persona con resultados excepcionales” (Andrés: 2012, 93).

1. La Universidad, mortero de la Escuela de Salamanca.

Es evidente que la trayectoria de Covarrubias sería incomprensible si se ignorase la importancia de las aulas salmantinas en su formación y maduración intelectual. Al margen de la posibilidad que ofrecían de graduarse *in utroque* (Derecho Canónico y Civil), mostró una enorme curiosidad más allá de los límites curriculares o formales de sus estudios y supo sacar partido de otra de las señas de identidad del *alma mater* salmantina, la posibilidad de que los alumnos de Derecho acudieran a las clases de Teología y viceversa, lo que le permitiría asistir a las explicaciones de Francisco de Vitoria sobre el tratado *De Iustitia* en el curso 1535-36. Existía un ambiente intelectual poroso y de fácil transmisión, que favoreció la maduración de la que Calafate y Mandado denominan con acierto *Escuela Ibérica de la Paz* como precursora de la noción de prevalencia del Estado de Derecho (Calafate-Mandado 2014). En la universidad renacentista se superó el conocimiento escolástico clásico y comenzó a florecer un pensamiento humanista que vehiculó el *ius gentium*. Tan decisiva aportación tenía relación con el carácter de la universidad como *alma mater* (madre nutricia, alma derivada del latín *alere*, que significa alimentar y hacer crecer), como generadora y promotora de ideas y conocimiento, con el propósito de transformar al ser humano y capacitarlo para responder a los desafíos del mundo en que vive. Como señala Cañado Trindade, *Humanitas* servida por la *Universitas*.² Y las universidades ibéricas acogieron en ese impulso un examen de conciencia sobre la conquista del Nuevo Mundo, su legalidad, legitimidad y moralidad, desde una óptica rabiosamente humanista.

² António Augusto Cañado Trindade, “Prefácio/Prefacio”, en Pedro Calafate-Ramón Emilio Mandado Gutiérrez, *1511-1694 Escola Ibérica da Paz: a consciência crítica da conquista e colonização da América/Escuela Ibérica de la Paz: la conciencia crítica de la conquista y colonización y conquista de América*, Santander: Editorial de la UC, 2014, pp. 40-109.

Las *relectiones* de los grandes maestros de la Escolástica que enseñaron en las principales universidades ibéricas o españolas y los escritos de los misioneros que ejercían en el Nuevo Mundo dieron forma a un nuevo concepto de comunidad universal, una *societas gentium* fundamentada en la sociabilidad natural y la unidad del género humano. Sus autores pueden ser considerados como los padres del Derecho Internacional moderno, al abandonar la idea medieval de *Imperium Mundi*.

Conforme a lo aportado por Cançado, en el concepto de la Escuela de Salamanca, el Derecho de Gentes regula una comunidad internacional formada por seres humanos organizados socialmente en estados, extendida tanto como la propia humanidad. El nuevo ordenamiento jurídico internacional pasaba así a ser concebido como *gentium*, totalmente alejado de su origen como Derecho Privado en el Derecho Romano, e imbuido de una visión humanista de ámbito universal que respetaba las libertades de los individuos y las naciones y regulaba, en virtud de los principios del Derecho Natural y la *recta ratio*, las relaciones entre todos los pueblos, con el debido respeto a sus derechos, a los territorios en que vivían, a sus contactos y a su libertad de movimiento (*ius communicationis*) (Cançado: 2014). Por *recta ratio*, o razón natural, se entendía la razón que guía las acciones, asociada a la prudencia y la virtud.

En un mundo cada vez más variado y complejo, el nuevo *ius gentium* aseguraba la unidad de la *societas gentium*, de la propia humanidad. Este nuevo *ius gentium* no podía proceder de la “voluntad” de sus sujetos de derecho, entre los que empezaban a sobresalir los estados nacionales, sino de una *Lex Praeceptiva*, aprehendida por la razón humana. En su *De lege-Commentarium in Primam Secundae*, Francisco de Vitoria dejó claro que el propio Derecho Natural no se encuentra en la voluntad, sino en la *recta ratio*. Quedaba así abierto el camino para la definición y comprensión de un auténtico *ius necessarium* que superara las limitaciones de un *ius voluntarium*. En los capítulos VI y VII de *De Indiis*, Vitoria expuso su concepto de *ius gentium* como un derecho para todos (individuos, pueblo y estados), un derecho conformado por el “consenso común de todos los pueblos y naciones”. En las *Relecciones Teológicas* (1538-39), Vitoria enseñó que el ordenamiento jurídico obliga a todos, tanto gobernados como gobernantes, y en esa misma línea sostuvo que la comunidad internacional (*Totius Orbis*) prima sobre el libre arbitrio de cada Estado individual. Parece evidente que existía un ambiente intelectual, poroso y de fácil transmisión, que favoreció la maduración de la Escuela Ibérica de la Paz como precursora de la noción de prevalencia del Estado de Derecho, que abrió las puertas de la misma a otros autores como Diego de Covarrubias. Transcurridos más de cuatro siglos y medio, la enseñanza de Francisco de Vitoria conserva gran actualidad.

En ese rico contexto, en noviembre de 1547 se encargó a Diego de Covarrubias la delicada tarea de revisar y dictaminar sobre el *Demócrates Secundus* de Juan Ginés de Sepúlveda, cronista imperial, sobre la licitud de la empresa americana, junto a Melchor Cano y Gregorio Gallo (quien, por cierto, sucedería a Covarrubias en la mitra segoviana). El dictamen fue negativo y, contra lo generalmente afirmado y conforme a lo señalado por Rodríguez-San Pedro Bezares (2012), la responsabilidad de esta decisión

no sólo correspondió a Cano, sino también a Covarrubias (Belda Plans: 2016, 34), lo que en mi opinión convertía en sumamente elocuente la querencia que Felipe II tenía por él como definidor de la dimensión jurisdiccional de su programa político.

2. La originalidad de Covarrubias en un nuevo contexto.

Se aprecia especialmente en la posición adoptada ante el cambiante mundo jurídico-político e intelectual de la segunda mitad del reinado de Carlos V, que superó definitivamente el contexto medieval y se abrió a la modernidad. Un ambiente confuso y cambiante, en el que las nuevas corrientes se abrieron paso con dificultad, en etapa además tan decisiva como la de su formación y primera docencia, definió un carácter ecléctico que contribuyó a fortalecer su leyenda y estatura jurídica, pues amplió notablemente la difusión de su obra y pensamiento. Supo combinar con mano maestra la corriente tradicional de los estudios jurídicos (el llamado *Mos Italicus*),³ con aquella otra humanista y renovadora (*Mos Gallicus*)⁴ y el iusnaturalismo surgido en la Facultad de Teología de Salamanca, consistente en un neotomismo que recuperaba el Derecho Natural como alma del Positivo.⁵

Durante sus estudios en la Universidad las corrientes humanísticas no habían teñido todavía la ciencia jurídica, de manera que Covarrubias se formó en la escuela italiana tradicional, como dejan apreciar sus constantes citas a Bártolo, Baldo, Decio, El Hostiense, etc. Pero al mismo tiempo asumió el uso del Derecho Natural del Neotomismo salmantino, aplicado a los grandes problemas prácticos de su tiempo, lo que desembocó en la superación de las grandes reflexiones teóricas o abstractas de la tradición anterior. Y al mismo tiempo, en su magisterio y en sus escritos Covarrubias apuntaba ya rasgos propios del humanismo, caso del conocimiento y manejo solvente de autores y obras de la antigüedad grecolatina, como Platón, Cicerón, Plinio, Suetonio o Tácito, al mismo nivel que los juristas romanos, la Biblia o los Padres de la Iglesia (Andrés Santos: 2012, 109). Igualmente, también destacó por su excelente estilo y manejo de la lengua latina, frente al estilo seco y formal bajomedieval, el uso de fuentes griegas, es decir, los textos originales del Código de Justiniano, o la intención de

³ Pervivía en primer lugar la corriente tradicional de los estudios jurídicos, el llamado *Mos Italicus Iura Docendi*, representado por Bártolo de Sassoferrato y Baldo de Ubaldis, basado en los métodos medievales de lectura y comentario de las fuentes (*Corpus Iuris Civilis* y *Corpus Iuris Canonici*) a través de técnicas discursivas y especulativas propias de la Escolástica, caso de la *quaestio* y la *disputatio*, que en muchas ocasiones conducían por sí mismo el debate jurídico a espacios secundarios, eruditos y prescindibles, la famosa circularidad escolástica.

⁴ En segundo lugar, surgió otra corriente humanista y renovadora, apegada a saberes como la Filología, Historia y la Literatura, que cuestionaba el Derecho vigente y el modo en que era enseñado, denominado *Mos Gallicus* por tener en Francia su ámbito principal de desarrollo.

⁵ Implicaba una cierta novedad y ruptura el sesgo neotomista de la Escuela Teológica de Salamanca, de amplio espectro pero que en el ámbito jurídico insistía en la recuperación del Derecho Natural como alma del Derecho Positivo, y medio de solución de problemas candentes del momento como la famosa “duda indiana”. Era con todo un tomismo tocado ya por la corriente humanista, abierto, radicalmente diferente del escolasticismo de Cayetano (Belda Plans: 2000, 209-243).

edición crítica de fuentes que suponía el *Decretum Gratiani*. También se percibía el pulso humanista de su trabajo jurídico en la atención por la Filología y la Historia. Por todo ello, Covarrubias fue un ejemplo de síntesis entre la jurisprudencia medieval y la moderna, entre la Escolástica y el Humanismo, formando un Derecho moderno pero anclado en la esencia medieval, de forma análoga a lo operado por su maestro Francisco de Vitoria en el campo teológico (Belda Plans: 2016, 27-28).

3. Las aportaciones de Diego de Covarrubias en el plano filosófico-jurídico. Los fundamentos de una práctica política.

Si se tiene en cuenta que la época dorada de la publicación de sus obras coincidió con su permanencia en la Chancillería de Granada (1548-1559), cabe afirmar que lo teórico y lo práctico fueron dos caras de una misma moneda. Parece que tal actividad de mejora y corrección y la publicación de sus resultados eran consecuencia del ejercicio práctico en el tribunal de la Chancillería. En definitiva, se daba un resultado combinado, proveniente de la teoría del estudio y de la práctica de su labor como juez.

La evidente retroalimentación entre construcción teórica y práctica forense se constató en el hecho de que en su producción no se encuentran obras sistemáticas o extensas o sesudos manuales sobre las materias centrales del Derecho. Sus trabajos, salvo eso sí importantes excepciones (*Variarum Resolutionum*, de 1552 y *Practicarum Quaestionum*, de 1556) eran monografías sobre cuestiones concretas y de intensa actualidad, que atrajeron su atención en la universidad o afectaron la actividad de los tribunales de los que formaba parte. Covarrubias reproducía de este modo el procedimiento intelectual aprendido de su maestro Francisco de Vitoria, cuyas enseñanzas se articulaban en torno a grandes cuestiones de actualidad, la llamada por Belda Plans teología práctica.

Sobre tales premisas, las aportaciones fundamentales de Covarrubias en el plano teórico se concretaron sobre todo en tres campos: doctrinas sociopolíticas, Derecho Penal y Derecho Internacional o de Gentes. Ello, al margen de la economía, en la que como aludiré su contribución señera fue la teoría subjetiva del valor.

3.1. Doctrinas Sociopolíticas.

Partiendo de la doctrina aristotélico-tomista, Covarrubias entiende que la sociedad es necesaria para el hombre en virtud de la sociabilidad que le es propia. Pero para que la sociedad sea tal, para que pueda cumplir sus funciones necesita un gobierno, el ejercicio funcional y operativo de un poder constituido. Para Covarrubias, el poder proviene de Dios, pero reside en la comunidad de ciudadanos (*Respublica*), que lo delega en quien ella disponga. Señala las consabidas tres formas de gobierno posibles: Monarquía, Aristocracia y Democracia, para defender como la mejor la primera (*Regnum*), basada en la sucesión hereditaria, lícita si está regulada por la ley y cuenta con el consentimiento tácito de los ciudadanos, al provenir de una elección original transmitida por tradición. Pero no defenderá una monarquía absoluta, sino limitada, identificada con una serie de instituciones o Consejos con representación popular que vehiculaban un gobierno mixto debelador de la tiranía. Con todo, el enfoque que la crítica

ha dado a esta posición de Covarrubias quizá admita ser refinada⁶, dado que entre rey y Consejo existía una naturaleza común transubstanciada, más compartida que delegada (Nieto 1987; Ginzburg 1991). El autor era un jurista, por eso sus palabras —en un muy elegante latín— eran la traducción positiva de un estado de cosas, pero la naturaleza del mismo era la propia del Gobierno Doméstico Regio Ampliado, en cuya dirección tendría ocasión de intervenir desde su acceso a la presidencia del Consejo Real, consiguiendo encarnar aquello sobre lo que teorizaba. Y dirigir así el organismo que desde la antecámara real transmitía las decisiones reales, integrando una unicidad territorial que a la postre derivó en el espacio sobre el que se desplegó el Estado Liberal.

Es precisamente la idea de “familia ampliada” propia del sentido *económico* del Gobierno moderno, cuya vocación expansiva no conocía límites, pues aspiraba a comprender el conjunto de familias del reino (Brunner 1976 y 1983; Frigo 1985 y 1991; Zamora 2017), la que permite comprender otro de los aspectos esenciales de la doctrina de Covarrubias: que la jurisdicción suprema era la esencia de la majestad real y consecuentemente ningún súbdito podía quedar al margen de ella. En este sentido, la doctrina negaba que existiesen espacios ajenos a la autoridad del *paterfamilias* o al rey-tutor. Será precisamente la operatividad de la familia ampliada la que permita comprender el interés de Covarrubias por la permanencia de la nobleza en un esquema genérico de extensión doméstica, sin ejercer una jurisdicción especial o propia más allá de la recibida del propio rey. Con todo, conforme a las características definitorias de la Escuela de la que formaba parte, pensaba que la autoridad del Príncipe estaba condicionada por el Derecho Natural, situado por encima del poder de la autoridad real y debía ser respetado (Rigo-Trufero: 1967, 90 y 93).

3.2. Aportaciones en el campo del Derecho Penal.

En este terreno, en el que Covarrubias destacó por su originalidad y es muy valorado en la actualidad, sus aportaciones fueron especialmente importantes en un contexto confesional. La primera de ellas fue la teoría de la voluntariedad indirecta del delito. Para él homicidio voluntario no era sólo aquél en el que había intención de dolo, sino en el que no la había y era resultado no pretendido de una acción. Pecado y delito se superponían en una naturaleza *per accidens*, en lo que constituía así un eficaz blindaje jurídico para el disciplinamiento social, y otro resultado práctico de su teoría jurídica. De manera que Covarrubias pretendía superar la tradición

⁶ Esta interpretación ha estado quizá teñida de cierto sesgo *institucionalista* totalmente comprensible dado el campo de estudios jurídico de sus autores, dado que tal limitación ha sido identificada con la existencia de un conjunto de instituciones o Consejos a los que en su opinión caracterizaba su representación popular y el encauzamiento de un gobierno mixto que evitaba el peligro de la tiranía (Andrés Santos: 2012, 102-103). Por su parte, para Belda Plans Covarrubias favorecía la idea centralizadora del “Estado” moderno, pero lo concebía como un Estado de Derecho y no un Estado Absoluto (Belda Plans: 2016, 29). Esta visión se fundamentaba en el texto literal de Covarrubias, pero en mi opinión este remitía más bien a la difusión espacial, horizontal, de las atribuciones *oeconómicas* del rey, ejercidas por el Consejo.

escolástica, para la que la consideración de delito dimanaba de la intención del agente de violar el derecho, lo que constituía en sí toda una paradoja. Pues de esta manera se rompía con el orden penal ligado a la Teología Moral, al considerarse que no era la conciencia moral del individuo la fuente del delito sino el ordenamiento jurídico. Pero al tiempo, este estaba contaminado de elementos dogmáticos, dado que la letra de la ley otorgaba en un contexto fuertemente confesional un perfil y contenido de pecado a lo que consideraba delito. Era sin duda una pirueta jurídica muy valiosa en el referido marco, que forzosamente debió agradar a Felipe II.

En segundo lugar debe destacarse entre las aportaciones de Covarrubias en el orden penal la obligatoriedad en conciencia de la ley penal: la ley humana obliga bajo pecado (grave o leve) por la fuerza misma del precepto humano, al margen de la pena fijada por el legislador por violar esa ley, dado que “la potestad humana deriva de la divina que la ha instituido” (Belda Plans: 2016, 32). Si ello se pone en relación con la sesión tridentina *De Reformatione* en la que tuvo un papel protagonista, el último Decreto del Concilio en cuya redacción intervino, su designación como Presidente y la creación de la Junta de Reformación, praxis administrativa y dogma católico se convertían en un conglomerado indiscernible, consumándose una fiel traducción de toda una construcción teórica en el orden práctico.

Igualmente, en ese contexto general, las propias obligaciones tributarias se encuadraban para Covarrubias en el marco de la Teología Moral, al invocar como fundamento de su cumplimiento aquellos pasajes evangélicos en los que Jesucristo ordenaba a Pedro pagar los impuestos reclamados. Ahora bien, debía partirse de la justicia de la carga contributiva (Rigo-Trufero: 1967, 128-129). Finalmente, consideró la legítima defensa como un derecho natural poseído por el hombre, extendida a familiares y bienes (Belda Plans: 2016, 32-33).

3.3. Aportaciones en el campo del Derecho Internacional. El Derecho de Gentes y la “duda indiana”.

Como señaló Pereña, su posición al respecto tocaba dos temas fundamentales, el concepto y la naturaleza de la libertad y los títulos válidos de la conquista americana. Frente a Aristóteles y Sepúlveda, Covarrubias defiende a fondo la tesis de la libertad del hombre, fundada en la jerarquía suprema del Derecho Natural. Ahora bien, el hecho de que la naturaleza crease a todos los hombres libres era compatible con que, accidentalmente, algunos fueran esclavos por razón de conveniencia para el bien general de la sociedad, concluyendo con ello Covarrubias que la esclavitud no iba contra la naturaleza, sino contra la libertad de un individuo concreto. En estado de naturaleza la libertad era inviolable, pero en circunstancias concretas era lícito sacrificarla para conservar el orden en la sociedad. Es esta vía media entre una realidad exigente y una norma ética sello personal de Covarrubias que le hizo muy atractivo a Felipe II, aunque permita también tenerle por ejemplo de *acomodación*, en el sentido que dio al concepto José Antonio Maravall (1971). Con todo, si Sepúlveda cree lícito dominar a quienes son esclavos por naturaleza para sacarles de su salvajismo y “civilizarlos”, Covarrubias puso claros límites a esta forma

de hacer la guerra, de orden temporal y sustancial: la guerra se haría sólo mientras fuese necesaria la ayuda del más fuerte y de forma proporcional. Se dibujaba así su calidad como instrumento de una comunidad natural e igualitaria de pueblos, de la que formaban parte los americanos, integrando un sistema de Derecho Internacional fundado en requisitos doctrinales previos como el desmontaje de la tesis medieval del Imperio Universal, defendida entonces por Gattinara y Ulcurrum y atacada por Covarrubias (Marín López: 1955). Ello implicaba que el poder temporal del rey aparecerá como recibido directamente de Dios, convirtiéndose así de paso en un cimiento del confesionalismo regio y la política de reformación y disciplinamiento social.

De esta manera el autor transmitía, de idéntica manera que otras líneas de su pensamiento, una visión constructiva, de interdependencia política y cooperación mutua, que a la postre se traducían en una comunidad internacional de orden jurídico. El derecho de la comunidad de pueblos se concretaba en Derecho de Gentes, una relación jurídica de igualdad y libertad, unas relaciones de convivencia libremente decididas para utilidad general y basadas en tratados y contratos, expresión de su propia dimensión jurídica y del ejercicio libre de la misma. Estas teorías tuvieron gran influjo sobre el jurista holandés Hugo Grocio (1583-1645), en lo relativo a su teoría sobre el Derecho Internacional y la Guerra, dependiendo así de las aportaciones de la Escuela de Salamanca de Francisco de Vitoria (Hernández Martín 1995, 211-219; Gómez Rivas 2005; Gómez Rivas 2013). Vitoria y Covarrubias fueron dos de las principales fuentes utilizadas por Grocio en su *De iure belli ac Pacis* (Gómez Rivas: 2013, 149-152), e incluso en *De Mare Liberum*, cuyo tema era la libertad de comercio marítimo en referencia a las Indias Orientales, su dependencia de Covarrubias fue todavía más intensa (Belda Plans: 2016, 43). Pero la influencia de cada uno, de Covarrubias y Grocio, en el respectivo ámbito de expansión de su monarquía fue muy diferente, a juzgar por la depredadora expansión holandesa, operando en el terreno de la libertad económica, pero no en la articulación de un Derecho de Gentes de base *iusnaturalista*.

3.4. Aportaciones en el terreno de la Economía.

En este campo la aportación fundamental de Covarrubias fue la Teoría Subjetiva del Valor. El primer tratado escolástico que se ocupó del dinero fue su *Veterum Collatio Numismatum*, publicado en 1550, en el que estudió la historia de la devaluación del maravedí castellano, recogiendo gran cantidad de estadísticas sobre la evolución de los precios. Con todo, aunque en el tratado de Covarrubias se encontraban ya implícitas las ideas esenciales de la teoría cuantitativa del dinero, la obra carecía de una teoría monetaria explícitamente articulada, lo que no fue óbice para ser citado por Davanzati, Galiani en su *Della Moneta* (1750) y Carl Menger en sus *Grundsätze* (1871) (Huerta de Soto: 2002, 88-89). Y A. Hayek, Premio Nóbel de Economía de 1974, afirmó explícitamente que los principios teóricos del liberalismo económico no fueron formulados por los calvinistas y protestantes escoceses, sino por los jesuitas y los miembros de la Escuela de Salamanca, en pleno Siglo de Oro. Según su aportación fulcral, para

Covarrubias el valor de una cosa no dependía de su naturaleza objetiva, sino de la estimación subjetiva de los hombres (Huerta de Soto: 2002, 153 y 424), incluso aunque esta fuese alocada o inexplicable, para lo que ponía el ejemplo del trigo en las Indias, más valorado que en la España europea (Covarrubias 1604, II, lib. 2, 131, *apud* Huerta de Soto 2002, 153).

Para Huerta de Soto, la Escuela de Salamanca puso las bases de los que luego sería la Escuela liberal austriaca de Economía, a través de diez principios de los que Covarrubias sería participe en su opinión en dos de ellos: la señalada Teoría Subjetiva del Valor y la influencia distorsionadora que el crecimiento inflacionario del dinero tenía sobre los precios, aportación ésta cuya paternidad sería compartida con Juan de Mariana y Martín de Azpilicueta (Huerta de Soto: 2002, 259).

4. Conclusiones.

En el siglo XVII será Francisco Suárez quien abunde en los señalados principios de la Escuela. El Derecho de Gentes manifiesta para él la unidad y universalidad del género humano, dado que, al final, los estados acaban necesitando de un sistema jurídico que regule sus relaciones como miembros de la sociedad universal. En su *De legibus ac Deo legislatore* (1612), Suárez mantenía que el *ius gentium*, superando por mucho al *ius civile* y al Derecho privado, está formado por los usos y costumbres comunes a la humanidad, pues la razón natural lo conforma como un Derecho Universal para toda ella. El *ius gentium* está imbuido de equidad y justicia y se configura en completa armonía con el Derecho Natural, del que emanan sus normas, revelando en ambos casos un carácter verdaderamente universal.

Pero el iusnaturalismo propio de la Escuela de Salamanca entró en crisis con el positivismo jurídico propio del siglo XVIII, que priorizó la entidad jurídica de los Estados, aunque consiguió dotar de alma imperecedera al Derecho Internacional. Al esfuerzo teórico propio de sus maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, de los Melchor Cano, Martín de Ledesma, Fernando Pérez, Bartolomé de las Casas, Manuel de Nobrega, etc. se sumaría Diego de Covarrubias. En quien no obstante se apreciaron diferencias de matiz y quizá también de convicción, siendo menos incisivo y más gradualista, convirtiéndose así en el miembro más táctico de la Escuela y por ello el que más ascendió en la administración regia, dado que permitía superar con solvencia doctrinal y fidelidad a sus maestros los límites que había puesto de manifiesto una imposición tajante del confesionalismo, así como acompañar los intereses materiales de la corona en América con grandes dosis de decencia ética. Una vez superados los episodios reformados de 1559, que obligaron al monarca a recurrir al radicalismo del cardenal Espinosa, Covarrubias accedió a la presidencia de Castilla en 1572. Felipe II recuperaba su plan original una vez que las circunstancias le permitían hacerlo y un “comprensivo”, en el sentido que Dionisio Ridruejo diera al término por contraste con “excluyente”, se hacía con las riendas del Gobierno.

De igual manera, si bien se mira, la crisis del *ius gentium* de vocación universal y base iusnaturalista fue consecuencia de la maduración de los estados como sujeto político, causa y consecuencia a un tiempo del

creciente influjo del positivismo jurídico a partir del siglo XVIII, que dotó de “voluntad propia” al Estado y redujo los derechos de los seres humanos a aquello que el Estado les concedía (positivismo voluntarista). Con ello, se entorpeció la comprensión de la comunidad internacional y se debilitó al propio Derecho Internacional, identificándolo como un derecho exclusivamente estatal, que no regía *por encima* sino *entre* los estados soberanos. Según Cançado Trindade, ello tuvo una influencia nefasta en la evolución del Derecho Internacional a finales de siglo XIX y primeras décadas del XX. Pero por lo señalado, el Derecho Internacional puede ser considerado con toda legitimidad como un Derecho “entre Naciones”.

La idea de la soberanía estatal absoluta, con la que se identificó un positivismo jurídico supeditado al poder, condujo a su irresponsabilidad y omnipotencia, sin impedir las sucesivas atrocidades cometidas por éste contra seres humanos bajo su jurisdicción. No obstante, pese a las periódicas crisis que afectan al Derecho Internacional, su concepción iusnaturalista no se ha desvanecido nunca, en lo que constituye una aportación perenne de la Escuela de Salamanca (Cançado: 2016, 59-67). Sus maestros consideraron que el Estado no era el sujeto exclusivo del Derecho de Gentes, abarcando también a los pueblos y los individuos, titulares de derechos propios. Fueron “padres fundadores” que concibieron la humanidad como un todo integrado, y lo hicieron a partir de aportaciones teóricas audaces, como que el emperador no era señor del mundo, en lo que coincidieron Francisco de Vitoria, Alonso de Veracruz, Luis de Molina y Diego de Covarrubias.

Con todo, en este esfuerzo común se apreciaban diferencias de matiz y quizá también de convicción, y así Covarrubias será menos incisivo, o más gradualista, en lo relativo a diferencias de “civilización” o “culturales” para justificar la opresión, la guerra o la esclavitud, negadas de raíz y con toda convicción por sus maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, así como por Melchor Cano, Martín de Ledesma, Fernando Pérez, Luis de Molina, Pedro Simões, Bartolomé de las Casas y Manuel de Nobrega.

No obstante, el optimismo tiene límites. Límites a la interpretación de Cançado Trindade, y en general de todos aquellos autores que alargan el efecto e influencia de la Escuela de Salamanca en la actualidad, como fundamento de una consideración del Derecho Internacional como algo superior y universal. La primordial, la condición de los Estados como sujeto jurídico de las Relaciones Internacionales, apreciable en el propio nombre de las “Naciones Unidas”. Los elevados principios de la escuela pueden tener consecuencias tangibles en la aplicación y eficacia de la soberanía en Europa Occidental, por ejemplo si la denominada “emancipación nacional” se entrecruza con, o toma una fisonomía de “Derechos Humanos”, cuando remite a un ámbito mucho más complejo, delicado, e igualmente dotado de legitimidad histórica como es el del surgimiento del Estado-Nación y la defensa de su integridad territorial asumida por el ordenamiento internacional, integrada por lo tanto en el señalado *ius gentium*. En suma, con su vocación universalista la revisión del escolasticismo representada por la Escuela no abandonaba por ello una raíz medieval, anterior al Renacimiento, y en consecuencia orbitaba a diferente nivel, si vale la imagen, que el despliegue de la realidad Estado-nacional. En nuestros días

la descripción de las propias instituciones del Derecho Internacional deja apreciar tal limitación conceptual.

La Corte de Justicia de La Haya tiene su referencia histórica en las conferencias de Paz de La Haya de 1899 y 1907, celebradas por diferentes potencias a instancia de Rusia. Con la creación de la ONU en 1946, su Tribunal de Justicia se asentó en la ciudad neerlandesa, encargado de dirimir jurisdiccional y principalmente conflictos entre países, mientras la Corte Internacional de Arbitraje permanece allí desde 1899. El señalado Cançado Trindade fue hasta su fallecimiento juez del Tribunal Internacional de Justicia de La Haya, de manera que su visión doctrinal tenía necesariamente una horma internacional, “entre Estados”, y no “sobre Estados”, principio éste que reivindicó en todos sus dictámenes. Es algo que permite apreciar también la estructura de la Organización para las Naciones Unidas, en una evolución que no deja de tener algo de inquietante, si se aprecia su paulatina subordinación. Especialmente a la luz de los principios esbozados en el presente artículo.

De cualquier manera, el compromiso de Covarrubias tiene profunda pervivencia. Podemos ver en la actualidad cómo, teóricamente, una acción política carente de cobertura jurídica está condenada al fracaso o, por lo menos, debería estarlo, induciendo en todo caso tensiones sociales de incierto recorrido. Pero si esa acción política tiene una cobertura jurídica, asentada además como era el caso de Covarrubias sobre bases morales y éticas berroqueñas, la primera es firme y fundamenta todo un programa ambicioso y coherente como el afrontado por Felipe II, que tuvo en Diego de Covarrubias el mentor y contribuyente teórico de tan ambicioso programa, dirigido tanto a remover las bases doctrinales de la época precedente del reinado del emperador, como a ofrecer fundamentos intelectuales más sólidos al desarrollo de su propia monarquía.

Aquí confluyen cuatro patas: negación del Imperio Universal, Derecho de Gentes, Guerra Legítima y, al ser el monarca un vicario de Dios en la tierra, iniciativa plena en la imposición de una política confesional, donde entraba la presencia en Trento, el ascenso al solio segoviano (de propuesta regia en virtud del derecho de Patronato) y la designación como presidente de Castilla; todo ello con la ventaja añadida de llevarse bien con Gregorio XIII. ¿Alguien da más?

Bibliografía.

Andrés Santos, F. J. (2012). “La contribución de Diego de Covarrubias a los estudios jurídicos”. En I. Pérez Martín-M. Becedas González, *Diego de Covarrubias y Leyva: el humanista y sus libros*. Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 93-112.

Belda Plans, J. (2000). *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el Siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Belda Plans, J. (2016). *Diego de Covarrubias: estudio crítico*. Fundación Larramendi.

Brunner, O. (1976). "La 'Casa Grande' y la 'económica' de la Vieja Europa". En Idem, *Nuevos Caminos de Historia social y Constitucional*. Buenos Aires, Alfa, pp. 87-123.

Brunner, O. (1983). *Terra e Potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell' Austria medievale*. Milán, Giuffrè Editore.

Cançado Trindade, A. A. (2014). "Prefácio/Prefacio". En P. Calafate-R. E. Mandado Gutiérrez, *1511-1694 Escola Ibérica da Paz: a consciência crítica da conquista e colonização da América/Escuela Ibérica de la Paz: la conciencia crítica de la conquista y colonización y conquista de América*. Santander, Editorial de la UC, pp. 40-109.

Calafate, P.-Mandado Gutiérrez, R. E. (2014). *1511-1694 Escola Ibérica da Paz: a consciência crítica da conquista e colonização da América/Escuela Ibérica de la Paz: la conciencia crítica de la conquista y colonización de América*. Santander, Editorial de la UC.

Covarrubias, D. de (1552). *Variarum ex iure pontificio regio & caesareo resolutionum libri III/[...]*. Salmanticae, excudebat Andreas à Portonariis, MDMLII.

Covarrubias, D. de (1556). *Practicarum Quaestionum Liber Unus [...] Ad Philippum Magnum Hispaniarum, Anglie, Franciae, Hiberniae, Neapolisque Regem Salmanticae*. Excudebat Andreas à Portonariis, S.C.M. Typographus, M.D.L.V.I. Cum privilegio.

Covarrubias, D. de (1556). *Veterum Collatio Numismatum, cum his, quae modo expenduntur, Pública & Regia Authoritate percusa [...]*. Salmanticae, Excudebat Andreas a Portonariis Typographus Regius, M.D.LVI.

Covarrubias, D. de (1604). *Opera Omnia*. Venecia: Haeredam Hyeronimi Scoti.

Frigo, D. (1985). *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione del "economica" tra Cinque e Seicento*. Roma, Bulzoni.

Frigo, D. (1991). "'Disciplinae Rei Familiariae': a Economía como modelo administrativo de Ancien Regime", *Penélope. Fazer e desfazer a História*, 6, pp. 47-62.

Galiani, F. (1750). *Della Moneta. Libri Cinque [...]*. In Napoli MDCCL, Presso Giuseppe Raimondi. Com licenza de Superiori, e Privilegio.

Ginzburg, C (1991). "Representation: le mot, l'idée, la chose". *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, 46-6, pp. 1219-1234. Disponible en <https://doi.org/10.3406/ahess.1991.279008>

Gómez Rivas, L. (2005). "Economía y guerra. El pensamiento económico y jurídico desde Vitoria a Grocio", *Studia Histórica. Historia Moderna* 27, pp. 135-159.

Gómez Rivas, L. (2013). "Influencia de Diego de Covarrubias en la obra de Hugo Grotius", *Procesos de Mercado*, 10/2, pp. 321-341.

Hernández Martín, R. (1995). *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

- Huerta de Soto, J. (2002). *Nuevos Estudios de Economía Política*, Madrid, Unión Editorial.
- Maravall, J. A. (1971). "Moral de acomodación y carácter conflictivo de la libertad (Notas sobre Saavedra Fajardo)". *Cuadernos Hispanoamericanos*, 257-258, pp. 663-693.
- Marín López, A. (1955). *La doctrina del Imperio Universal en Diego de Covarrubias*, Granada, Universidad de Granada.
- Menger, C. (1871). *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Wien, Wilhelm Braumüller.
- Nieto Soria, J. M. (1987). "La transpersonalización del poder regio en la Castilla bajomedieval", *Anuario de Estudios Medievales*, 17, pp. 559-570.
- Rigo Sureda, A. y Trufero Rodríguez, M. (1967). *Vida y obra de Diego de Covarrubias y Leyva*. Prólogo de D. Juan Iglesias Santos. Madrid, s. n.
- Rodríguez San Pedro Bezares, L. E. (2012). "Diego de Covarrubias en la Universidad Salmantina del Renacimiento". En I. Pérez Martín-M. Becedas González, *Diego de Covarrubias y Leyva: el humanista y sus libros*. Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 69-92.
- Suárez, F. (1612). *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore In Decem Libros distributus [...]*. Conimbricæ. Cum Privilegio Regis Catholici pro Castella, et Lusitania. Apud Didacum Gómez de Loureyro.
- Zamora, R. (2017). *Casa Poblada y Buen Gobierno: Oeconomía Católica y servicio personal en San Miguel de Tucumán, Siglo XVIII*. Buenos Aires, Prometeo libros.

José Ferrater Mora (1912-1991), pensador universal

José Ferrater Mora (1912-1991), universal thinker

Carlos Nieto Blanco
Universidad de Cantabria

Resumen: Este artículo introduce en la figura y la obra de José Ferrater Mora, al tiempo que revisa distintas facetas de su vida y aspectos de sus escritos, que ponen de manifiesto su talla como pensador universal.

Palabras clave: José Ferrater Mora, Filosofía española del siglo XX, Exilio filosófico español.

Abstract: This article introduces the figure and works of José Ferrater Mora, whilst examining various aspects of his life and his writings, which reveal him to be a universal thinker.

Keywords: José Ferrater Mora, 20th-century Spanish philosophy, Spanish philosophical exile.

La personalidad intelectual de José Ferrater Mora ofrece una serie de perfiles variados que permiten contemplar su obra bajo el signo de la *universalidad*. Se trata de uno de los grandes filósofos españoles del siglo XX, y el más internacional de su segunda mitad. Si exceptuamos al filósofo medieval Ramón Llull, ha sido el pensador catalán más importante de todos los tiempos.

La universalidad de Ferrater Mora se puede caracterizar, en primer lugar, por su dimensión *lingüística*, al haberse expresado tanto en castellano como en catalán, y, sobre todo, por haber vivido, enseñado y escrito también en el seno de una comunidad de lengua inglesa, como los EE.UU. de América, y haber ejercido como traductor. Hay también, en segundo lugar, una

universalidad *enciclopédica* si nos atenemos a su obra más conocida, el *Diccionario de filosofía*. En tercer lugar, la universalidad *sistemática* representa el esfuerzo por crear un sistema de pensamiento propio con el fin de ofrecer una visión general de la realidad. Finalmente, Ferrater siempre dio muestras de querer trascender el perfil estrictamente filosófico de su contribución intelectual para adentrarse como escritor en la narrativa literaria, lo que podemos denominar universalidad *creativa*.

1. Una vida intensa y azarosa

José Ferrater Mora nació en Barcelona el 30 de octubre de 1912 y fue a morir en la ciudad condal un 31 de enero de 1991, tras haber viajado desde su residencia en Pensilvania para presentar la última novela, *La señorita Goldie*, acontecimiento que frustró su muerte repentina. Entre 1922 y 1925 lo hallamos como alumno interno de un Colegio Episcopal de la comarca de Pla de l'Estany, en la provincia de Gerona, donde cursa el Bachillerato Elemental y de Comercio, y tras retornar a su ciudad natal para continuar el Bachillerato en la modalidad de alumno libre, compagina los estudios con trabajos de carácter administrativo, y ejerce como traductor para firmas comerciales y editoriales, dada su competencia en lenguas modernas. Al tiempo que iniciaba los estudios de Filosofía en la Universidad Barcelona, que culminó en 1936, Ferrater Mora cultivó su vocación de escritor con la publicación en 1934 de sus primeros ensayos en Revistas, los cuales reunió al año siguiente en un volumen que iba convertirse en su primer libro, titulado *Cóctel de verdad*.

La Guerra Civil española de 1936 truncó de raíz la vida y los proyectos de los españoles de esa época que, como Ferrater Mora, hubieron de movilizarse para participar en la contienda, en el caso del pensador catalán, combatiendo en el Ejército leal a la República. Con la caída del Frente del Este a comienzos de 1939, nuestro autor cruzó la frontera por los Pirineos y desde Francia comenzó su larga trayectoria de exiliado, como otros muchos republicanos, que duraría el resto de su vida. Tras una breve estancia en el país vecino, se embarca en el buque *Flandre* que lo traslada a Cuba, donde residirá hasta 1941, en condiciones muy duras para su salud, y extraordinariamente precarias para el sustento. En La Habana realiza trabajos ocasionales de carácter cultural, además de proseguir con las traducciones, y logra publicar en México, en 1941, la primera edición del *Diccionario de Filosofía*.

Entre 1941 y 1947 residirá en Chile, adonde se había trasladado en busca de nuevas oportunidades para su desarrollo profesional, acompañado de su primera mujer, Renée, que había viajado a La Habana desde París. Fueron las gestiones del diplomático Alfonso Rodríguez Aldave, marido de María Zambrano -que por aquellas fechas se encontraba exiliada en Cuba-, las que lograron que Ferrater pudiese ser acogido en el país andino, que cambió radicalmente su vida, dando los primeros pasos en su carrera académica. Al tiempo que profesaba materias filosóficas en la Universidad de Chile, participó en la fundación de la prestigiosa Editorial Cruz del Sur y se convirtió en director de dos colecciones literarias, publicando nada menos que ocho libros, más la segunda edición de su *Diccionario de Filosofía*.

De todos ellos, cabe destacar el ensayo titulado *Les formes de la vida catalana*, de 1944, traducido al castellano ese mismo año, siendo su obra más reeditada, en ambas lenguas. En ella reflexiona sobre los cuatro rasgos que, según él, definen la personalidad catalana, a saber: la continuidad, el *seny*, la mesura, y la ironía, perfectamente aplicables a su propio talante. El pensador catalán dedicó otros textos, singularmente su libro de 1963, titulado *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*, a la cuestión catalana, haciendo profesión de una catalanidad ajena al nacionalismo, y rechazando el secesionismo. Ferrater Mora defendió hasta el final de su vida la idea de una Cataluña bilingüe, formando parte de un Estado plurinacional, en el marco de una España federal.

Gracias al apoyo que le prestaron Américo Castro y Pedro Salinas, nuestro autor conseguiría en 1947 una beca de estudios de la Fundación Guggenheim para trasladarse a los Estados Unidos de América, circunstancia en la que fueron determinantes las gestiones del embajador estadounidense en Chile, Claude G. Bowers, a la sazón amigo del presidente Franklin D. Roosevelt. En 1949 Ferrater Mora será nombrado Profesor de Filosofía del Bryn Mawr College, en el Estado de Pensilvania, iniciando una trayectoria que lo conducirá hasta los puestos más altos del escalafón docente, culminando su carrera académica en 1981 con la jubilación en dicha institución.

La experiencia del exilio fue vivida por el filósofo español como un drama, más que como una tragedia. Lo mismo que sucedió con otros intelectuales españoles exiliados en los Estados Unidos, Ferrater Mora transformó dicha vivencia en una oportunidad extraordinaria de enriquecimiento cultural y desarrollo profesional, al poder contar con los recursos materiales y humanos que facilitaron el desempeño de su actividad docente e investigadora, lo que en modo alguno hubiera sido posible en la España franquista o en una Europa devastada por la Guerra. Pero su sensibilidad no podía apartarlo de la tragedia que estaba sufriendo el propio país, por lo que muy pronto desarrolló una actividad ensayística, entre la que destaca un librito aparecido en México en 1945, el año en que finalizaba la Segunda Guerra Mundial, titulado *Cuestiones españolas*. En él, tras recordar su insobornable compromiso con la República y su condición de exiliado, imagina para España un futuro en que debieran ser compatibles la justicia y la misericordia.

A partir de 1952 comenzó a viajar por España, coincidiendo con la aparición de su primer libro en nuestro país tras la Guerra Civil, titulado *Cuestiones disputadas*, incrementándose su presencia en las décadas siguientes. Dado su prestigio intelectual, y desde posiciones políticas demócrata-liberales, Ferrater Mora fue uno de los primeros intelectuales exiliados en tender puentes con la oposición interior al franquismo para restablecer la democracia en España. En la segunda mitad de los años sesenta, el Gobierno español le propuso el retorno a la universidad para ocupar un puesto docente de prestigio. Ferrater Mora puso como condición irrenunciable la reposición en sus cátedras de los profesores expedientados en 1965 con motivo de las protestas estudiantiles en la Universidad de Madrid, a lo que el régimen franquista no accedió.

En la última década de su vida cosechó honores y reconocimientos públicos. La vinculación más importante con su país tuvo lugar dos años antes de su muerte, cuando la Universitat de Girona creó la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani en el otoño de 1989 para el estudio y la difusión del legado intelectual del pensador catalán, quien donó a dicha institución su patrimonio bibliográfico, gráfico, y epistolar.

2. Una obra enciclopédica

José Ferrater Mora dejó escritas miles de páginas, que se extienden por más de un centenar de libros, contando las reediciones; y a lo largo de unos trescientos artículos de revista y capítulos de obras colectivas, muchos de ellos incorporados a sus libros, contando también con las reediciones y versiones en otras lenguas; páginas que además se encuentran en cuarenta y cinco reseñas de obras ajenas; o que están en más de cien artículos periodísticos, integrados en tres volúmenes; y en doce traducciones al castellano de libros escritos en alemán, francés e inglés. Su creatividad desbordó el marco estrictamente literario, al punto de ejercer como realizador cinematográfico, en su condición de cineasta *amateur*, siendo autor de catorce de filmes de corto y medimetro, formados por películas y documentales. Por todo ello, en lo que sigue, solo podremos ofrecer un tratamiento selectivo de este vasto legado mediante la presentación sumaria de las contribuciones más relevantes del filósofo español a través de los diferentes registros que nos ofrece su obra.

2.1. El *Diccionario de Filosofía*

En 1936, la Editorial Labor de Barcelona propuso a Ferrater Mora la traducción al castellano del Diccionario alemán de Filosofía *Philosophisches Wörterbuch*, escrito por Heinrich Schmidt, en el que nuestro autor se encontraba trabajando cuando estalló la Guerra Civil, y que también incluía la incorporación de nuevas voces correspondientes a pensadores españoles y latinoamericanos. Huelga añadir que nada de esto pudo salir a la luz, por lo que, con los materiales que consiguió allegar en su primera estación del exilio, comenzó en Cuba la redacción de lo que, andando el tiempo, iría a convertirse en el monumento literario con el que todo el mundo identificaría al filósofo español, su famoso *Diccionario de Filosofía*.

Esta obra acompañó y “persiguió” -según se lamentaba Ferrater con amarga ironía- a su autor a lo largo de toda su vida intelectual, creciendo como un monstruo que a punto estuvo de devorarlo, esto es, de ocultar y hasta de anular el resto de su obra filosófica más personal y creativa. Durante la vida de nuestro filósofo aparecieron seis ediciones de esta obra. La primera, como se ha dicho, en 1941, en México, lo mismo que la segunda, esta en 1944; las tres siguientes se publicaron en Argentina: 1951, 1958, 1965, respectivamente, la última en dos gruesos volúmenes. En 1979 aparece la sexta edición, que será la primera que se publique en España, en este caso distribuida en cuatro volúmenes, que totalizan 3.589 páginas a doble columna. Estas fueron las seis ediciones firmadas por José Ferrater Mora. Tras su muerte, se han publicado hasta la fecha otras dos, cumpliendo en cierto modo sus propios designios de corregir, ampliar y perfeccionar su magna obra. En 1994 apareció una nueva entrega, actualizada por la

Càtedra Ferrater Mora, mientras que, en 2020, la misma institución, contando con especialistas en diferentes áreas filosóficas, dio a conocer una edición digitalizada y ampliada de esa obra.

Las entradas o voces que contiene el *Diccionario* corresponden a términos abstractos y a nombres propios de persona, ordenados alfabéticamente. Cada artículo se acomoda a la temática del mismo, a través de dos momentos expositivos, el enfoque semántico y el historiográfico. Con un tono sintético, pero con un dominio de la claridad expositiva, fruto de una intención pedagógica, el autor de esta obra persigue la génesis de un problema, al tiempo que examina el tratamiento y las opiniones que se han dado sobre el mismo. Los artículos finalizan con una bibliografía ordenada, ya se trate de un autor, una corriente filosófica o un concepto.

Examinando las seis ediciones se pueden detectar los centros de interés y las preocupaciones filosóficas de su autor, pues a la vez que la obra se va enriqueciendo con el paso del tiempo, se conjuga internamente con la propia evolución intelectual del filósofo español. La crítica ha señalado unánimemente al *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora como la mejor obra enciclopédica sobre materias filosóficas debida a un solo autor y escrita en cualquier lengua conocida.

2.2. Una visión del mundo

José Ferrater Mora ha construido su propia filosofía cultivando todas las disciplinas filosóficas, a excepción de la Estética, que ha sido sustituida por la creación de una obra literaria y cinematográfica propias. Situado en el centro del pensamiento filosófico de la segunda mitad del siglo XX, ha abogado tenazmente por “tender puentes” entre tradiciones y corrientes filosóficas rivales, enzarzadas en la discordia permanente, promoviendo una plataforma de diálogo filosófico en una obra temprana como fue *La filosofía en el mundo de hoy*, de 1959, sustituida diez años más tarde por otro título, *La filosofía actual*.

Al mismo tiempo ha reconocido sus raíces filosóficas en la tradición del pensamiento español de la primera mitad del siglo XX, representado por Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Eugenio d’Ors, sobre los que ha escrito monografías y a quienes ha reconocido y agrupado bajo el rótulo de “Tres maestros” en el volumen primero de sus *Obras selectas*, publicado en 1967.

El pensador catalán fue uno de los introductores en la España del siglo XX de la *Lógica matemática*, título de un libro muy influyente, publicado junto con Hugues Leblanc en 1955, y ha destacado también en cuestiones epistemológicas y lingüísticas, con obras tales como las *Indagaciones sobre el lenguaje*, 1970, y *Las palabras y los hombres*, 1971. Aunque el filósofo español se ha visto influido por tradiciones filosóficas diferentes para erigir su propio pensamiento, así la Fenomenología en su primera etapa, y el Naturalismo en la última, ha sido la Filosofía analítica el hogar que Ferrater Mora ha habitado durante más tiempo, al punto de haber contribuido como pionero a que esta tradición filosófica arraigase en la España de la segunda mitad del siglo XX. La obra más destacada, que representa un lúcido análisis crítico de la filosofía de ese siglo en general y de la Filosofía analítica en

particular es, sin duda, la titulada *Cambio de marcha en filosofía*, del año 1974.

Ahora bien, allí donde puede pulsarse la concepción ferrateriana del mundo - "mi propio sistema", como gustaba referirse Ferrater Mora a su contribución filosófica más original- es en esa disciplina, cuyos orígenes están en la genética del discurso filosófico, conocida como la ontología. Además del mérito que siempre ostenta embarcarse en un reto semejante de alcance tan fundamental, en el caso del filósofo español se acrecienta por ser la obra propia de quien ha dedicado tanto tiempo y espacio bibliográfico al estudio y exposición del pensamiento ajeno, hasta abarcarlo en su totalidad.

Las obras de Ferrater Mora en las que se expone ese núcleo filosófico que es su ontología son cuatro: *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, de 1962; *El ser y el sentido*, de 1967 -sustituido en 1985 por los *Fundamentos de filosofía-*, y *De la materia a la razón*, de 1979. Puesto que esta última obra representa la mejor síntesis de la visión del mundo de nuestro autor, no solo en lo que atañe a cuestiones ontológicas, sino a la incorporación de una filosofía de la acción, una ética y una metafilosofía, ella nos servirá de pauta para abordar este epígrafe, pero sin descuidar las anteriores.

En este punto es inevitable referirnos previamente al *integracionismo*, un recurso teórico de la cosecha propia del filósofo español, indispensable para identificar su pensamiento filosófico. Podemos hablar de dos fases o momentos del integracionismo. En primer lugar, uno que calificaremos de *sistemático*, partidario de complementar una posición filosófica con su contraria, eliminando lo que les diferencia y enriqueciéndose con aquello que las une, resultando un mundo, "integrado" por elementos opuestos. En segundo lugar, otro integracionismo que denominaremos *metodológico*, que consiste en considerar las posiciones teóricas extremas no como realidades -que en sentido absoluto no pueden existir-, pero sí reconducidas al dominio de "conceptos-límites", de los que nos servimos para situar y acotar el significado de las entidades concretas. A lo largo de su evolución intelectual, el integracionismo de Ferrater Mora se ha ido modulando, dando lugar a una *dialéctica de la complementariedad*, puesto que en el momento en que se mantienen los elementos opuestos -o "contrapuestos", como gustaba escribir nuestro filósofo- hay tensión, hay dialéctica. El integracionismo es una apuesta por preservar la variedad y la riqueza que el mundo atesora, sacrificando la originalidad para ser fiel a la realidad, la cual queda teorizada por medio de un pensamiento que rezuma sensatez y sutileza, ceñido por un lenguaje diáfano y pulcro.

Frente a las críticas a la metafísica formuladas por el Neopositivismo, que cuestionan la legitimidad de la ontología, como sostuvo Rudolf Carnap, Ferrater Mora defiende la pertinencia de erigir un *discurso ontológico* que aporte tesis o conjeturas sobre el mundo, equipado con un lenguaje propio, dotado, como el resto de los lenguajes que tienen sentido, de su propia referencia, o "trans-referencia", según la terminología puesta en circulación por la *conciencia lingüística* del filósofo español.

Para abordar la ontología de Ferrater Mora hemos de tener en cuenta la evolución que sufre el venerable término 'ser' a lo largo de su obra.

Mientras que, en *El ser y la muerte*, el vocablo 'ser' figura como una abreviatura de 'Naturaleza', en la segunda obra de ontología, *El ser y el sentido*, esa acepción desaparece puesto que el punto de partida del discurso ontológico lo constituye el sintagma "lo que hay", introducido en 1948 por el filósofo norteamericano Willard Van O. Quine.

Una tesis central de esta última obra sostiene que todo lo que hay tiene ser y sentido, representando las dos "disposiciones" básicas de la realidad, de tal forma que ser y sentido no existen como realidades, sino como "conceptos-límites" aplicados a las entidades concretas. Una entidad concreta tiene ser si es real o si existe, mientras que tiene sentido ontológico si puede ser "intendible", esto es, objeto de intención de cualquier tipo, o mantiene conexiones o "nexos" que la relacionan con otros seres. De acuerdo con el lenguaje instaurado por nuestro autor, así como hay realidades o seres, lo mismo que hay sentidos, no hay algo reputado el Ser o el Sentido: solo existen como los límites conceptuales del discurso con que nos pronunciamos sobre el mundo. Hechas estas precisiones, el pensador catalán se deshará definitivamente del vocablo 'ser' en la obra *De la materia a la razón*, y se servirá de expresiones tales como "realidad" o "mundo", que la sustituyen. Vayamos ya con esta obra anunciada.

Los grandes conceptos o categorías de la ontología, que sirven para "situar" y "categorizar" la realidad -según la terminología de nuestro autor- se expresan mediante un repertorio que podemos denominar *marcos categoriales*. La novedad más importante que aporta esta obra de 1979 que tratamos de analizar es que inaugura un nuevo marco compuesto fundamentalmente por *niveles y continuos*, adoptando desde el principio un punto de vista dinámico, evolucionista, para abordar la configuración del mundo.

Todo lo que existe ha de pertenecer a uno de estos cuatro niveles de la realidad: físico, orgánico, social y cultural, de forma si no fuera así no existiría, lo que equivale a decir que no formaría parte del mundo. Un nivel es una noción que sirve para identificar a un conjunto de elementos y estructuras cuyas propiedades y funciones son explicables en términos de un determinado dominio conceptual. Al presentar el conjunto de la realidad formando una trama evolutiva, y distinguir entre niveles inferiores y superiores, Ferrater Mora sostiene que los niveles superiores incorporan elementos de los inferiores, si bien cada nivel dispone de su propia "autonomía". El primer nivel, el físico, ostenta un rango básico que hace a los demás dependientes de él, del mismo modo que el nivel superior depende del inmediatamente anterior. La autonomía del nivel superior significa que contiene propiedades que no son reducibles a las del nivel inferior, a la vez que se constituyen como una nueva organización de las mismas, de forma tal que las propiedades del nivel superior "emergen" de las del nivel inferior.

Al descartar la existencia de mundos que no sean los formados por estos niveles, la ontología ferrateriana puede ser calificada de monista, un *monismo* peculiar, ciertamente, porque acepta cuatro tipos o niveles diferentes. Pero al proponer el nivel físico como la base de toda la realidad que va emergiendo en sucesivos niveles, su teoría puede conceptuarse como un *materialismo emergentista*.

La presentación de la realidad por medio de estos niveles no haría justicia al integracionismo de Ferrater Mora si no se ampliara desde un enfoque complementario, atendiendo al funcionamiento de las entidades concretas. Y aquí es donde entra en juego la categoría de *continuo*, que posee una gran finura analítica, ya que redefine la dinámica de los cuatro niveles que ahora quedan instalados formando parte de uno de estos tres continuos: físico-orgánico; orgánico-social; social-cultural, aunque si los agrupásemos todos nos topáramos con un cuarto continuo, que es el que abarca a los otros tres, el “continuo de los continuos”, metáfora o abreviatura de cuanto existe o de cuanto es mundo.

Partiendo de esta conjetura, una entidad concreta, salvo si perteneciera al primer nivel, nunca sería *exclusivamente* tributaria de uno solo, más bien, abarcada como está por los brazos de uno de los continuos, apuntaría más a uno que a otro, esto es, sería más física o más orgánica, más orgánica o más social, más social o más cultural, pues viviría de “integrar”, en distinta proporción, las direcciones que representan cada uno de los dos niveles del continuo. De aquí se sigue la idea de que las propiedades de las entidades se piensan mejor bajo el signo de lo dinámico, consideradas como *tendencias*, y de este modo, los niveles y continuos pueden redefinirse al ser mutuamente contextuales. Si un nivel representa el predominio de una de las dos direcciones del continuo, un continuo significa la integración de las dos direcciones del nivel.

Para entender mejor esta dinámica nos tenemos que servir de una categoría que pertenece a la obra *El ser y el sentido*, conocida como *confluencia*, y que me parece crucial por su potencia teórica para interpretar a la par el *integracionismo sistemático y el metodológico*. De esta forma: los seres o las entidades concretas son confluencias porque dada su variedad y riqueza no se sostienen en *uno* solo de sus pilares, como lo demuestra el hecho de que no pueden ser conceptuadas atendiendo solo a *uno* de sus polos. ¡Bienvenidos a un círculo virtuoso!

Se habrá reparado que entre los cuatro niveles de la realidad no aparece ninguno referido a los seres humanos, mientras que en *El ser y el sentido* el filósofo español presentaba una clasificación de la realidad en cuatro *grupos ontológicos*, uno de los cuales lo formaban las “personas”. No es que Ferrater Mora haya decidido mandar a los seres humanos al limbo, sino que ha cambiado de paradigma categorial, de lenguaje, en suma. Ahora prefiere situar a las personas conectadas a otros seres con quienes comparten propiedades, y ello obedece a que su concepción ha dejado de ser personalista para transformarse en *naturalista*. Pero es capaz de convivir con los dos, como se desprende de los *Fundamentos de Filosofía*, obra en la que ambos paradigmas estaban ya en circulación.

Ese mundo, formado por la compleja articulación de los cuatro niveles de la realidad, funcionando dentro de tres continuos, es algo cambiante, dinámico, que ha evolucionado desde los orígenes y lo sigue haciendo, abierto al futuro como está. Es también un mundo que crece, que se alarga y ensancha, que se enriquece, en suma. Para explicarlo, Ferrater Mora se sirve de otro recurso teórico, la categoría de *in-trascendencia*, que pertenece también a *El ser y el sentido*. El crecimiento del mundo no puede trascender al propio mundo, ni viajar fuera del mundo, a otro mundo,

porque entonces no sería mundo, dado que no hay más mundo que este, el único del que tenemos noticia, de acuerdo con el “compromiso ontológico” de nuestro autor. Por ello, la transcendencia del mundo solo puede hacerse hacia dentro, ‘in’, pero no ‘ex’: “in-trascendencia”. Es lo mismo que sucede con cualquier discurso que se haga sobre el mundo, como el de la ontología -incluyendo nuestro metadiscurso sobre el discurso ferrateriano-, que también pertenece al mundo, es, si se me permite, *El mundo desde dentro*, título que he dado a mi libro sobre el pensamiento de Ferrater Mora.

En el mundo dibujado por el filósofo español en su obra *De la materia a la razón* hay un lugar reservado para el estudio del comportamiento moral de los seres humanos, donde arranca su reflexión ética que, inevitablemente, es dependiente de su ontología. La moral es algo mundano pero que actúa sobre y transforma el mundo. Una acción humana, además de ser social, o biosocial, alcanza una temperatura moral cuando se ejecuta en función de una serie de deberes que afectan a cuestiones básicas de los seres humanos, partiendo de una empatía entre ellos. Las normas que regulan la acción moral se obtienen en función de los fines de la vida que sean objeto de preferencias humanas. Nuestro filósofo establece como meta de la conducta humana racional guiarse por tres grandes fines que denomina “super-suficientes”, tales como la vida, la libertad y la igualdad. En conjunto, su filosofía moral no es deontológica, como sí lo fue la de Kant, tampoco es antropocéntrica, y se sitúa en la esfera de un cierto utilitarismo, más cerca, pues, de John S. Mill. Junto con su segunda esposa, la filósofa Priscilla Cohn, Ferrater Mora escribió un libro, también pionero en el panorama filosófico español, titulado *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, que fue publicado en 1981.

2.3. Ficciones

Cuando Ferrater Mora llegó a la conclusión de que en filosofía ya había dicho todo lo que podía decir y que su tiempo como autor de ensayos filosóficos estaba agotado, sabía que guardaba una bala en la recámara de su imaginación. En lugar de despedirse definitivamente de la escritura, se reinventó como autor de ficciones. Haciendo gala de un talento que permanecía semidormido, con el tesón que en él ha sido habitual, puso en pie en los últimos diez años de su vida una obra narrativa compuesta por cinco novelas y tres libros de relatos breves. Las fábulas que creó reflejan situaciones humanas donde el conflicto es permanente, pero tratado con la licencia y la libertad que se otorga quien se siente el creador tanto de la historia como de sus actores. De algún modo estos relatos no solo reflejan la sensibilidad y las ideas del autor, sino también sus obsesiones, al descubrirnos la cara oculta de un pensamiento que hace mangas y capirotos de los grandes ideales ético-políticos, los cuales sucumben ante la fuerza de las pasiones.

Un ejemplo elocuente de esta contribución lo encontramos en la trilogía formada por las novelas pertenecientes al “ciclo de Corona”, nombre imaginario que nuestro narrador da a una isla ubicada en el Atlántico Norte donde crea su propio mundo de ficción. Los títulos son los siguientes: *Hecho en Corona*, 1986; *El juego de la verdad*, 1988, *La señorita Goldie*, 1991. Lo que inicialmente se presenta como un espacio de perfección, en el que reina la

prosperidad económica, la libertad individual y el equilibrio social, acaba siendo arrumbado por la dinámica de los personajes, dando como resultado una situación *distópica*. El mundo de la ficción parece que recusa el mundo de sus ideas, que quedan flotando a merced de las poderosas corrientes impulsadas por sus criaturas literarias.

Pero acaso ello no sea más que una treta con la que nos tienta el escritor Ferrater, pues no sería propio de su integracionismo dejar a la filosofía y la ficción tan crudamente enfrentadas. ¿Dónde queda, pues, la tan cacareada complementariedad? Se nos antoja, para finalizar, que hay una salida ingeniosa para este dilema en un relato de 1991, titulado “Reivindicación de Babel”, cuando a través de la propia ficción se obtiene una respuesta filosófica. Para resolver los conflictos humanos de la sociedad se apela en este texto a una clase de especialistas que son los “traductores”, quienes no imponen a los demás su idea de la verdad y del bien, su propio texto, sino que facilitan la *comunicación* entre las lenguas y los relatos, promoviendo la *tolerancia*. Detrás de esta propuesta futurista, protagonizada por intelectuales posmodernos, podríamos ver a nuestro filósofo en sus labores de traductor, así como de animador de una nueva forma de entender la filosofía, que secunda a la figura del político interpretando un papel pedagógico.

Cuando los dioses del saber ya nos han abandonado, siempre nos quedará la sabiduría de José Ferrater Mora, ese catalán universal e insigne representante de la filosofía española.

Obras de José Ferrater Mora (Selección):

- (1944). *Las formas de la vida catalana*. Santiago de Chile: Agrupación Patriótica Catalana. [Ediciones posteriores en castellano y en catalán: 1955; 1960; 1963; 1967; 1972; 1980; 2012].
- (1945). *Cuestiones españolas*. México: Colegio de México.
- (1962). *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*. Madrid: Aguilar. [Nueva edición revisada y aumentada, Barcelona: Planeta, 1979].
- (1963). *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*. Barcelona y Buenos Aires: Edhasa.
- (1967). *El ser y el sentido*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1967). *Obras selectas*, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente.
- (1969). *La filosofía actual*. Madrid: Alianza, (1970; 1973).
- (1970). *Indagaciones sobre el lenguaje*. Madrid: Alianza, (1980).
- (1974). *Cambio de marcha en filosofía*. Madrid: Alianza, (1981).
- (1979). *Diccionario de Filosofía*, 4 vols. Madrid: Alianza, 6ª ed.
- (1979). *De la materia a la razón*. Madrid: Alianza.
- (1981). *Ética aplicada. Del aborto a la violencia* [en colaboración con P. Cohn], Madrid: Alianza, [Nueva edición ampliada, 1988].
- (1985). *Fundamentos de filosofía*. Madrid: Alianza.

- (1991). "Reivindicación de Babel", en *Mujeres al borde de la leyenda*, Madrid: Círculo de Lectores, pp. 255-263.
- (1986). *Hecho en Corona*. Madrid: Alianza.
- *Diccionario de filosofía* [Edición digitalizada y ampliada]. Càtedra Ferrater Mora, Universitat de Girona: Germinatae E-ditiones. Disponible en: <http://www.dicconariodefilosofia.es>
- *Epistolario de José Ferrater Mora*. Girona: Universitat de Girona [Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani]. Disponible en: <http://dugifonsespecials.ugd.edu/handle/10256.2/2>

Para seguir leyendo

Nieto Blanco, Carlos, *El mundo desde dentro. El pensamiento de José Ferrater Mora*, Prólogo de Victoria Camps, Epílogo de Javier Muguerza, Sevilla, Renacimiento, 2021. [Esta obra ofrece un estudio completo de todos los registros creativos de nuestro autor e incorpora una Bibliografía exhaustiva de y sobre la obra José Ferrater Mora].

Acorde y melodía: el sano historicismo en Eduardo Nicol***Chord and melody: healthy historicism in Eduardo Nicol***

Juan Luis Fernández Vega
SCHFE, IASS-AIS¹

Resumen: Eduardo Nicol trató de superar los déficits que observaba en Dilthey, Bergson, Marx, Ortega y Heidegger para elaborar un historicismo sano, que, asumiendo la historicidad del ser y la verdad, y del hombre mismo, eludiera las consecuencias de relativismo, escepticismo, subjetivismo e irracionalismo en filosofía. Ese historicismo, cuya triple raíz eran la fenomenología, la dialéctica y la semiótica o metafísica de la expresión, se materializaría mediante una combinación, a la vez real y cognitiva, entre la coherencia de lo verticalmente unido en una época (metáfora musical del acorde) y el movimiento de transformación horizontal de una época a otra (metáfora de la melodía). Nicol aplicó este método en su paso de la ontología a la filosofía de la historia. Su propuesta maduró en intenso debate con otro historicismo del exilio español de 1939 en México, el personalismo de José Gaos.

Palabras clave: Historicismo, Eduardo Nicol, José Gaos, Exilio español de 1939, Historicidad, Filosofía de la historia, Filosofía de la filosofía, Filosofía en México, Fenomenología, Dialéctica.

Abstract: Eduardo Nicol sought to overcome the shortcomings he observed in Dilthey, Bergson, Marx, Ortega, and Heidegger to develop a healthy historicism that, while acknowledging the historicity of being, truth, and humanity itself, avoided the consequences of relativism, skepticism, subjectivism, and irrationalism. Such a historicism, rooted in phenomenology, dialectics, and semiotics (or “metaphysics of expression”), would be realized through the combination, both real and cognitive, between the coherence of what is vertically united within a given era (musical metaphor: the chord) and the horizontal movement of transformation from one situation to another (melody). Nicol applied this key method in his transition from ontology to philosophy of history. His proposal matured in a tough debate with another historicism of the 1939 Spanish exile in Mexico, José Gaos’s personalism.

Keywords: Historicism, Eduardo Nicol, José Gaos, Spanish exile of 1939, Historicity, Philosophy of history, Metaphilosophy, Philosophy in Mexico, Phenomenology, Dialectics.

¹ SCHFE: Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española. IASS-AIS: International Association for Semiotic Studies. ORCID: 0000-0001-9197-2283.

Después de una época en que los filósofos enfermos hablaban a la humanidad de unos males que ella no sufría todavía; y después de otra época en que los filósofos sanos hablan a los hombres de los males que realmente les aquejan, tal vez aparezca una filosofía sana que traiga un mensaje de salud

Eduardo Nicol (1950, 236)

1. Fenomenología, dialéctica y semiótica

La historia, objeto predilecto de la filosofía española contemporánea, lo fue incluso más en los pensadores del exilio de 1939, en variadas formas y con obras significativas, como *El hombre en la encrucijada* (1957) de José Ferrater Mora o *Persona y democracia* (1958) de María Zambrano. La evolución de este aspecto colectivo está en gran medida por narrar (Fernández Vega: 2023, 29-80), tarea necesaria, pues mucho pensamiento español del siglo XX fue una actualización historicista. Uno de los procesos más importantes se dio en México, en un pulso entre José Gaos (1900-1969) y Eduardo Nicol (1907-1990), que adquirió relevancia por la trascendencia académica de ambos en su patria adoptiva. La efervescencia historiológica de la filosofía española tuvo lugar al tiempo que se americanizaba vitalmente.² Nicol ambicionó renovar la metafísica a través de una fusión de *fenomenología* y *dialéctica*,³ que habría de darse en el campo de una *semiótica* fundamental (una “metafísica de la expresión”).⁴ Los pilares que poseía para la primera y la segunda, en Husserl y Hegel, no los llegó a complementar tan a fondo con los disponibles para la tercera, en Peirce y Saussure, aunque su teoría del logos parece afín al pragmatismo de Mead, y la de la historia, a las dimensiones sincronía/diacronía del lingüista suizo.⁵

Reexaminaremos aquí un tema fundamental de Nicol: la posibilidad de un historicismo válido y a la vez constructivo. No somos los primeros en explorar este aspecto.⁶ Nicol buscó un historicismo sano, que reconociese la historicidad del ser y de la verdad sin caer en subjetivismo, relativismo, irracionalismo ni escepticismo. Requería una nueva metafísica que fundara el saber: “Toda noción de la verdad que no tome en cuenta íntegramente el historicismo, compromete el valor de la verdad y prolonga su crisis” (Nicol: 1953, 308). Ofreció, pues, Nicol una propuesta de solución a uno de los prioritarios retos del pensamiento contemporáneo: concebir el hombre *sub specie historiae*. Su pretensión resultó más próxima al integracionismo de Ferrater Mora o a la historiología de Julián Marías, que al resto de teorías

² El historicismo destaca en discípulos americanos. Ver O’Gorman, E. (1947), Matute, Á. (ed.) & O’Gorman, E. (aut.) (2007), Zea, L. (1947), Kozel, A. (2012, 56 y ss.).

³ “La filosofía es dialéctica *porque* es fenomenológica. (...) Toda filosofía debe reconocer el fenómeno de la realidad dialéctica” (Nicol: 1984, 129). Cursiva de Nicol.

⁴ Fue Nicol pionero en la importancia que el concepto de “expresión” alcanzaría en la metafísica de la década siguiente, como en Gilles Deleuze (1968) y en Giorgio Colli (1969).

⁵ Los *Collected Papers* de Charles Sanders Peirce se fueron publicando en 1931-1958. La afinidad de Nicol con George Herbert Mead fue ya notada por académicos estadounidenses: ver Nicol, E. (aut.); Horneffer, R. & Hülz, E. (eds.) (2020 [1990], 51). Se verá que, a diferencia de Nicol, el “eje de simultaneidades” es en Saussure el horizontal y el vertical (descendente), el “eje de sucesividades” (1931, 115).

⁶ González García, M. (1986); Márquez Pemartín, C. (1994); Gabás, R. (1998); González García, M. (1998); Ferrari Nieto, E. (2013), Beltrán García, I. A. (2014); Fernández Castro, R. (2017); Cortés Sánchez, F. J. (2018). Sánchez Cuervo, A. & Iglesias Granda, J. M. (2023).

españolas. La secuencia *fenomenología, dialéctica, semiótica* es la que mejor interpreta esta búsqueda de “una filosofía sana que traiga un mensaje de salud”. Primero, análisis directo del hombre y del conocer. Segundo, superación de las aporías del historicismo. Y tercero, expresividad, comunidad e historicidad del lenguaje.

Nuestra revisión recorre estas etapas: “superación” de Dilthey, Bergson, Ortega, Heidegger y Marx; debate con Gaos; la transición de la ontología a la filosofía de la historia; y la metáfora del acorde y la melodía, para expresar las dimensiones de la racionalidad histórica y, con ello, la posibilidad de una revolución salvadora de la filosofía y de la cultura humanística a ella asociada.

2. “Superar a Dilthey”, Bergson, Ortega, Heidegger y Marx

Si bien Nicol se estrena con *Psicología de las situaciones vitales* (1941), bosquejo de antropología filosófica y fruto de su tesis de doctorado, su primera monografía de afirmación fue *La idea del hombre* (1946), debida a las investigaciones en la Universidad de Columbia,⁷ aunque parece que no despertó el eco deseado. Nicol expone el surgimiento de la idea helénica del hombre, fundamento que hemos recibido en herencia. En su plan original, pre exiliar, a este examen debían seguir otros, cronológicamente: la idea romana; el neoplatonismo y San Agustín; la noción medieval y la renacentista; y desde Descartes hasta la crisis de la ciencia del siglo XX, para terminar con un replanteamiento del problema de la “temporalidad del ser”. Tal inclinación histórica dejó en segundo plano la consideración filosófica. De ahí que 30 años después reelaborase el texto para amplificar su valor teórico.⁸

En la edición original, la parte introductoria se subtitula “el problema del ser en el tiempo”. Se trata de eludir los dos productos irracionales del historicismo: fidelidades alternativas o bien al puro criterio individual o bien a la fe colectiva, como se aprecia en los subjetivismos esteticistas y en las doctrinas revolucionarias. Para cancelar ambas irracionalidades, Nicol apela a la metafísica, con una nueva idea del ser del hombre:

La solución metafísica al problema del ser en el tiempo se ofrece en la concepción del *ser potencial* del hombre. El ente cuyo ser consista en acto puro no puede ser temporal. Recíprocamente, sólo puede ser histórico el ente cuyo ser incluya el “poder ser”. Sólo el ser libre tiene historia. El hilo conductor de esta historia es la idea del hombre, en la cual se refleja la parte nuclear de la actualización espiritual, que es la obra histórica que el hombre lleva a cabo consigo mismo, y en la cual queda expresada por él mismo, en forma de pensamiento, la imagen que ha tenido de su propia condición en cada situación vital histórica (Nicol: 1946a, 32).⁹

⁷ Nicol obtuvo licencia del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM y sendas ayudas de la Fundación Rockefeller y del Departamento de Estado de Estados Unidos. En *Psicología de las situaciones vitales* aflora ya alguna idea filosófico-histórica, como la determinación de una trayectoria personal por la variable proporción de azar, destino y carácter.

⁸ En 1946, la introducción “La historia y la verdad” ocupa apenas 15 páginas, un 6% del texto. En 1977, en cambio, una amplia parte con el tema común “Historia y ciencia del hombre” se extiende significativamente por dos capítulos y 100 páginas, un 24% del total.

⁹ Nuestra cursiva.

De este modo, “la idea del hombre como ser potencial es el fundamento permanente de todas las ideas históricas del hombre, actuales o posibles” (Ibid., 36).

En mayo de 1947, resumía Nicol su propósito: “Superar a Dilthey; quiero decir, darle valientemente la cara al problema ontológico que plantea la historicidad de lo humano”. Tanto de Husserl como de Dilthey aceptaba Nicol el método, pero no la doctrina sustantiva (Nicol: 1947^a). Meses después, subraya la necesidad de que la filosofía fundamente la historia; la inversa no es factible.

En el caso de Hegel, la filosofía iluminó a la historia general -incluyendo a la historia del pensamiento-, pero guardó para sí la posición de rango supremo. En Dilthey y en algunos de sus seguidores, la luz filosófica se ha venido a confundir con la cosa iluminada por ella, o sea con la historia. La historia ha absorbido a la filosofía. (...) Y ahora yo pienso si no será necesario rescatar de algún modo a la filosofía de las garras de la historia, en las cuales se está relativizando. Es decir: darle la vuelta a la historia de la filosofía, y restituir a la filosofía como tal en su propia posición de fundamentadora de la historia. Pues, mientras sea la historia la que fundamente a la filosofía, ¿quién la fundamentará a ella misma? *Si no logramos poner a una verdad por encima de la historia, ninguna verdad será permanente, ni la filosofía será otra cosa que reflexión histórica, ni la historia misma tendrá fundamento firme.* (...) Porque nunca la historia sola podrá dilucidarnos el sentido final que tenga nuestra existencia en el mundo. Y éste es el único problema que nos importa, el que permanece oculto por todos los demás problemas del historicismo (Nicol: 1947b, 158-159).¹⁰

La resolución del ser potencial del hombre necesitaba pasar por una adecuada síntesis de sus dimensiones temporales. Al hilo de la confrontación italiana entre futurismo e historicismo, Marinetti y Croce, Nicol proclama esta conveniencia. Tocaba superar a Heidegger:

La cosa es que pasado, presente y futuro se hallan indisolublemente conectados en la articulación de la existencia humana. Resulta, pues, inoperante el porfiado empeño de salvar esta existencia fragmentariamente, apoyándola en el pasado irrenunciable, en el presente fugaz, o en el futuro que es puramente posibilidad. Si ha de salvarse o de perderse, se salvará o perderá íntegramente. Y, aunque ha sido y es difícil ir descubriendo el mecanismo interno de esa articulación existencial, el grave problema no es mecánico (todo el *Ser y Tiempo* de Heidegger es mecánica existencial), sino teleológico: ¿qué hacer con nuestro futuro? (Nicol: 1948, 235).

El examen de la temporalidad conduce muy naturalmente a la evaluación crítica de una de las teorías coetáneas acerca del tiempo, la de Henri Bergson. Nicol constata que la posibilidad de superarlo es dada por el propio autor francés, que ha señalado el tiempo humano como *cualitativo*.

Debe añadirse que no sólo hay una temporalidad de la experiencia que no es posible traducir en una continuidad aritmética, sino que además hay un “espacio vital” del que no puede darse cuenta en términos de geometría. Finalmente, el hecho de que esa temporalidad y esa espacialidad sean vitales, no significa que sean irracionales. La idea bergsoniana de la razón mantiene a

¹⁰ Nuestra cursiva.

ésta en una oposición cardinal con la vida; correspondientemente, la vida es para Bergson la vida biológica: la realidad primaria del universo. Pero si distinguimos, como es preciso hacer, entre vida humana y vida biológica (...), será posible entonces concebir a la razón como algo que no sólo no se contrapone a la vida, sino que se integra indisolublemente en ella. *La razón, en efecto, es una de las potencias capitales de la vida en tanto que humana, además de estar presente objetivamente en la estructura y en las formas actuales de esa vida.* Toda realidad formal es racional. Y toda realidad es formal y racional, inclusive la realidad “procesal” de la historia —y de la vida. La temporalidad y la espacialidad son formas constitutivas de la vida individual. A ellas corresponden, en la vida colectiva, la *época histórica* y el *espacio vital o esfera cultural*, las cuales hacen de la comunidad humana algo tan orgánico y *coherente* como un individuo, y del proceso histórico algo *inteligible* o aprehensible racionalmente (Nicol: 1946a, 42-43).¹¹

Así pues, el nítido proyecto de Nicol era la superación simultánea del historicismo de Dilthey, el existencialismo temporalista de Heidegger y el irracionalismo del tiempo humano en Bergson. Y esto suponía elaborar la conexión y diferencia entre *memoria e historia*.

Ha podido decirse que lo que la memoria es para el hombre individual, la historia lo es para la humanidad en conjunto. Pero ésta sería una simplificación excesiva de las cosas. No toda la temporalidad puede concentrarse en la memoria, la cual versa sobre el pasado nada más. La temporalidad se centra en el presente, que es lo único actual de la existencia; y este presente se caracteriza fundamentalmente por ser una anticipación o proyección al futuro. La referencia al pasado es un componente necesario de la proyección al futuro, pero no es el único componente de la temporalidad. Íntegramente, la temporalidad es atención, memoria y anticipación; o sea presente, pasado y futuro. En cuanto a la humanidad en conjunto, no puede decirse en propiedad que tenga historia, sino historias. La humanidad no es homogénea, neutra, única y anónima; sino heterogénea, cualificada siempre, y diversa. Por otra parte, si los grupos humanos tienen historia es porque el hombre individual tiene memoria. Pero así como no toda la temporalidad del hombre se reduce a su memoria, tampoco la historicidad humana colectiva se reduce al hecho de tener un pasado y ser consciente de él. La vida colectiva se cualifica igualmente por su presente y por su constante anticipación del futuro. Y ello es así porque esta vida colectiva no es sino una de las formas naturales y espirituales de la vida individual. La humanidad es histórica porque el hombre es temporal (Nicol: 1946a, 25-26).¹²

Aparecen así temas de Heidegger y Sartre¹³ que se harán más conspicuos después, como doctrina de las temporalidades, en la teoría de la historia, con Reinhart Koselleck o Agnes Héller, y en las sociologías históricas o de lo

¹¹ Nuestras cursivas.

¹² Sobre historia y memorias(s), ver M. Halbwachs: “L’histoire peut se représenter comme la mémoire universelle du genre humain. Mais il n’y a pas de mémoire universelle. Toute mémoire collective a pour support un groupe limité dans l’espace et dans le temps” (1950, 49).

¹³ En Heidegger, segunda sección de *Ser y tiempo*, aunque ya en 1915-1925 intentaba asentar fenomenológicamente el tiempo histórico (Heidegger: 2009). En Jean-Paul Sartre, los capítulos II y III de la segunda parte de *El ser y la nada*. Antes en G. Simmel (1916).

cotidiano, en Luhmann, Lefebvre o Schütz y Luckmann.¹⁴ En la edición de 1977 de *La idea del hombre*, Nicol elaboró más extensamente la noción de historicidad. De nuevo, *historia frente a memoria*:

La representación histórica, entendida como simple saber del pasado, ya constituye una forma de presencia: no es mero relato, sino re-actualización. Este rescate del pasado se distingue de la representación mental de las cosas; no es memoria, sino auténtica re-presentación, con la cual conseguimos que se actualice de nuevo lo que había perdido actualidad. La presencia del pasado no es, por tanto, evocación de lo perdido; es recuperación y literal reviviscencia. La historia, como saber del pasado, no desglosa el ser actual del ser evocado. El sujeto de este saber hace acto de presencia ante sí mismo: el ser pasado no es sino una versión de su propia mismidad (Nicol: 1977, 57-58).¹⁵

Por otro lado, *historicidad frente a temporalidad*, con la imagen de horizonte:

Todos los atributos del ser funcionan históricamente. La comprensión del ser “en el horizonte del tiempo” ha de incluir el hecho de que es el hombre el creador de su horizonte. La temporalidad es común; pero la forma de la temporalidad que es la historia es distintiva, porque su actualidad es acción, es organización de unos fines y unos medios que producen variaciones en el horizonte histórico. *La metáfora del horizonte puede entonces resultar apropiada para indicar el ámbito de la comprensión histórica*. En cuanto al ser mismo del hombre, el horizonte no es una abstracción, sino el ámbito real de su despliegue. En suma: todo lo que hallamos al examinar la conformación del ser humano ha de interpretarse en función de la historicidad: su inteligencia, sus emociones, sus aprensiones, sus habilidades prácticas, sus vocaciones desinteresadas (Nicol: 1977, 41-42).¹⁶

En el juego de proporciones momentáneas entre libertad, necesidad y azar se determina la trayectoria humana, que incluye variación del ser del hombre, expresada en sus ideas antropológicas, que no son meras teorías, sino manifestación de sus mudanzas como ser auto-poiético, auto-producido (Nicol: 1977, 103-104).

Estas meditaciones en la década de 1940 fructificaron en la tercera monografía de Nicol, *Historicismo y existencialismo*, libro de 1950 con el que por primera vez causó un impacto, con su crítica a los grandes de la filosofía moderna en su relación con el problema histórico: los ilustrados, Leibniz, Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Ortega y Heidegger. No necesitamos seguir sino, ante todo, su crítica al existencialismo de Heidegger y a la razón histórica en Ortega, a quien también quería

¹⁴ Ver Luhmann, N. (1982), 271ss; también Luhmann (2007), 790ss. Además, Schütz, A. & Luckmann, T. (2017), 81ss. Y Lefebvre, H. & Regulier-Lefebvre, C. (1992). Ver Koselleck, R. (1993); y Héller, A. (1985), 41ss.

¹⁵ Compárese esta “reviviscencia” con el *reenactment* en Collingwood, muy influyente en la segunda mitad del siglo y traducido tempranamente al español por O’Gorman y Hernández Campos. Ver Collingwood, R. G. (1952), 271ss.

¹⁶ Nuestra cursiva. Compárese esta metáfora con la categoría de “horizonte de expectativa” (*Erwartungshorizont*) en Koselleck (1993).

superar.¹⁷ Nicol se opone a la tesis que enuncia, en *Historia como sistema*, que la historia es “ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida” y por ello “ciencia del más riguroso y actual presente”. Para Nicol, no es la “razón narrativa” orteguiana la que puede aportar principios explicativos.

La historia es un sistema. De ello no cabe duda alguna. Bien lo ha mostrado Dilthey, y previamente sus antecesores en historicismo: Hegel y Marx. Pero el hecho de que la historia *como realidad* no sea un puro desorden o una algarabía irracional de arbitrariedades y de azares no convierte sin más a la historia como *conocimiento* en una ciencia sistemática. *La ciencia sistemática de la realidad histórica no es la historia misma*; no es ni siquiera una ciencia: es la ontología. Si la realidad fundamental a que llega la historia es la realidad del hombre, tiene que ser el análisis de este hombre, en tanto que ser, el que nos ofrezca la clave de su *devenir*, en tanto que ser histórico. Pero la historia no podrá jamás darnos por sí sola esta clave (Nicol: 1950, 329-330).¹⁸

Tal apuesta por la ontología como fundamento de la historiografía conduce a Heidegger y su *Dasein*. Nicol encuentra en este una mónada aún más cerrada que las de Leibniz, aislada en soledad y angustia. Esta ausencia del prójimo es para Nicol déficit grave, ya que la pregunta por el ser la hacemos para comunicarnos y compartirla con otros. Todo conocimiento trasciende de la dualidad sujeto-objeto, porque es una terna *sujeto-objeto-sujeto*. Es el hablar, la comunicación, la comunidad, lo constitutivo del ser del hombre. Su vida es ya siempre “lógica” en el sentido de discursiva, inmersa en el conversar.

Las formas históricas del conocimiento no son puramente teorías de filósofos, más o menos arbitrarias, sino formas de comunicación o de comunidad, expresivas de la mutación histórica que se efectúa en el hombre cuando se altera esa manera suya de ser que es el hablar. (...) El examen de su evolución histórica debe revelarnos la relación dialéctica del individuo con la comunidad. *Sin teoría de la comunidad no hay teoría del conocimiento*. Las inalterables motivaciones existenciales del conocimiento, erigidas a la dignidad de caracteres constitutivos del ser del hombre, nos pondrán en camino de dar una respuesta adecuada, no a la pregunta que interroga por el ser, sino a la más decisiva pregunta que nos hacemos sobre por qué llega a importarnos el ser (Nicol: 1950, 368-369).¹⁹

Así, la ontología de Nicol se orientaba hacia un historicismo vinculado al lenguaje y la razón, cuyas estructuras existenciales han de ser lo invariante.

Conviene subrayar, dentro del contexto de época, que Nicol acoge con interés, pero reservas, la teoría marxiana de la historia (reputada como un “historicismo dialéctico” de tipo materialista). En primer lugar, parece difícil su apuesta por la libertad en una historia siempre sometida a tres planos de determinación (necesidades, forma del proceso histórico, condiciones materiales de la situación): el postulado de liberación final es un acto de fe,

¹⁷ Ver Fernández Vega, J. L. (2022a), 73-91. Ortega aún vive al editarse *Historicismo y existencialismo*.

¹⁸ El autor ha percibido disonancia entre la historiología propugnada por Ortega, en su introducción a la traducción por Gaos en 1928 de las *Lecciones de filosofía de la historia universal* de Hegel, y la proclamación en 1935 de la historia narrativa como ciencia del presente, que dejaba la historiología en estatus nebuloso.

¹⁹ Nuestra cursiva, para destacar este enunciado neo pragmático.

si bien Nicol simpatiza con un historicismo que mira al futuro (Nicol: 1950, 154). Y en segundo, Nicol veía en Marx no solo la raíz hegeliana, sino también convergencia con la naturalista y amoralista teoría política inglesa.

En aquello en que Marx difiere más notoriamente de Hegel es precisamente aquello en que coincide mejor con el pensamiento político y económico de los ingleses. La diferencia doctrinal entre las dos filosofías consiste, como vimos, en que el marxismo es un historicismo, mientras que la filosofía inglesa es un psicologismo; y además, que por ser historicista, Marx se ve compelido a proponer para el futuro un ideal de libertad —aunque él no lo llame así—, el cual, admisible o no en lo teórico y en lo práctico, tiene señaladamente un carácter moral, mientras que en la uniforme teoría de Hobbes, Locke, Smith, Bentham y Mill no aparece ni cabe en modo alguno semejante idea o ideal moral (Nicol: 1950, 162).

Nicol no quiso aquí profundizar en los factores de movilización y de configuración morfológica de la historia que se desprenden de una y otra tendencia. Por un lado, el principio del egoísmo o agresividad determina la historia en ambos casos; por otro, este principio es neutralizado por la idea de invisible coordinación cívica, en los ingleses, y de invisible coordinación escatológica, en Marx. Ambas lecturas resultan eudemonísticas e inmanentistas. La felicidad depende, en unos y otro, de la enigmática función histórica que transformaría la humanidad imperfecta en una comunidad perfecta, vicios privados en virtudes públicas.²⁰ El historiador tiene por misión leer correctamente lo escrito por una mano invisible.²¹

Pretendía Nicol “superar” a Marx en este problemático vínculo entre lo económico y lo moral, que convierte la creencia en el progreso en algo sin fundamento en la ontología del ser del hombre. La libertad no puede estar solo al final, sino que debe constar ya desde el principio. En ello concordaría Nicol con la crítica de María Zambrano en 1958 a la “historia sacrificial”, que esclaviza a la persona en aras de absolutos ideológicos. La democracia es el régimen que no solo permite, sino que requiere, que el individuo sea considerado como “persona” (Zambrano: 2019, 183), lo que significa ser “necesariamente libre” y además quererlo, actualizando la libertad propia (Ibid., 225-226). Entenderá Nicol por libertad la forma específicamente humana del régimen causal universal, una “energía original de creación o transformación”, que siempre está ahí: “la consecución progresiva de un estado de libertad política no fuera posible sin la libertad ontológica”; “el hombre era libre antes de hacerse libre” (Nicol: 1965, 238-241).

3. Dos historicismos exiliares en debate

Aunque el libro *La vocación humana* aparece en 1953, la fecha despista: los textos recolectados por Nicol en este volumen son mayoritariamente de los primeros años exiliares. Pero no todos, y en este último grupo están los dos capítulos de debate en 1951 con Gaos, con motivo de la crítica de este a

²⁰ La versión por José Ferrater Mora de *La fábula de las abejas* de Bernard Mandeville se hará esperar hasta 1982.

²¹ Ver “La profecía en Ortega”, en Gaos, J. (1997). El examen de 1946-1947 del Ortega profético figura también en Gaos, J. (aut.) & Lasaga Medina, J. (ed.) (2013).

Historicismo y existencialismo. Pugnaron aquí los dos principales historicismos del exilio en México.²² Gaos elaboró dos reseñas. Una breve, en *Cuadernos Americanos*; otra, extensa, en la revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Esta venía acompañada por una primera réplica de Nicol, que después se prolongaría en otro texto más, recogiendo ambos en 1953.²³

Del intercambio se desprende que Gaos le hizo un favor a Nicol. En primer lugar, hasta entonces los escritos del barcelonés habían registrado relativo impacto.²⁴ Gaos elogia ahora *Historicismo y existencialismo* como un libro homologable a la producción de países avanzados.²⁵ En segundo, Gaos era mayor y había llegado a América tras haber sido Rector de Madrid. Su trabajo de traducción era incomparable, incluido en ese momento *Ser y tiempo* de Heidegger. Esa interpretación de una obra cumbre genera el ambiente para el debate (Jiménez: 2001). Gaos significaba para Nicol una ambivalencia: reconocimiento por una “autoridad”, positivo; crítica desde esa autoridad, negativa.

Gaos autodefine su metafísica como “personalista” más que “historicista” (el tipo de filosofía que se hace depende del tipo de persona que uno es); en realidad resulta una variante especialmente subjetivista del historicismo (ya que los tipos de persona, en su desarrollo y expresión, están fuertemente mediatizados por lugares y épocas).²⁶ Aunque en principio la antítesis esencial se establece entre el valor *absoluto* de la individualidad en Gaos (y por tanto, una filosofía de la filosofía que la entiende como perspectiva individual y exclusiva) y el valor *histórico y comunitario* de formación de la misma en Nicol (por el compartido mundo de la acción y el lenguaje), el historicismo se recarga en Gaos mediante la temporalización de la perspectiva individual en una sucesión de momentos. Estos son cada uno un presente absoluto, individuo dentro del individuo, por así decir; tal presente cancela la temporalidad y aun la comunidad: es una

²² El donostiarra Eugenio Ímaz (1900-1951), traductor masivo de Dilthey, estaba también formando su doctrina historicista, pero falleció prematuramente por esas fechas.

²³ Gaos, J. (1951a), 122-138. Gaos, J. (1951b), 81-148. Nicol, E. (1951), 149-176. En Nicol (1953), los capítulos son “Otra idea de la filosofía” (pp. 283-291) y “Prosigue el diálogo” (292-308).

²⁴ Por ejemplo, la publicación de un artículo-resumen de su teoría psicológica parece indicar limitada difusión de su monografía de 1941. Ver Nicol, E. (1943), 195-214. Y para publicitar *La idea del hombre* hizo lo propio, esta vez sin demora: Nicol, E. (1946b), 11-44.

²⁵ Dice: “su libro entero se distingue por una nada solita conjugación de densidad de ideas y belleza de estilo”, ver Gaos (1951a), 123.

²⁶ El debate se centró bastante en el concepto de “individualidad”, clave en Gaos, como él mismo proclamó: “...las ideas que me he hecho acerca de la individualidad como forma categorial de la realidad universal, y de la Filosofía como forma de expresión de la individualidad...”, en Gaos, J. (aut.) & Abellán, J. L. (ed.) (2018), 134. La noción de individualidad ya había sido subrayada en el neokantismo de Windelband, legitimador de la especificidad de la historia como ciencia idiográfica (en el “idio” está el individuo), o en el historicismo de Meinecke con su goethiana coherencia entre lo individual y lo general (el “*symponia panta*” o “todo concuerda”). El exiliado Wenceslao Roces había traducido a W. Windelband (1949). A su vez, los exiliados José Mingarro San Martín y Tomás Muñoz Molina tradujeron a F. Meinecke (1943). La metafísica de la individualidad sería teorizada ocho años después por la filosofía analítica en P. F. Strawson (1959), donde se admite “persona” como categoría primitiva, casi como en Gaos.

soledad que suspende el tiempo; pero que pasa a otro tiempo, reanudando el movimiento. Propugnaba, pues, un paradójico *existencialismo del momento histórico*, que, como momento, anula el curso temporal, mas, como histórico, lo activa. Así, en su curso de *Confesiones profesionales* (1958), señalará:

Es decir, que no solo “cada individuo es un punto de vista sobre el universo”, sino que ciertos de los sucesivos *momentos* de la vida de un mismo individuo son otros tantos *puntos de vista* sobre el universo entero. Pero cada uno de estos *momentos* tiene, en el *momento* de ser el *momento* presente, una *singular puntualidad de vista*: la de su actualidad, que ha cancelado todo lo anterior, y en cuanto tal, es única y sola; (...) no niego que, además de la soledad, haya *todo* lo que se quiera; afirmo que *nada* de lo que se quiera reduce a *nada* la soledad, que quizá es ella ya, la nada... (Gaos: 2018, 142).

La crítica en *Cuadernos Americanos* fijaba foco sobre tres puntos. El primero, la defensa de la dignidad filosófica de Ortega. El segundo, la insuficiente defensa nicoliana de una estructura ahistórica desde la que explicar el ser histórico: no puede ser la relación individuo-comunidad, pues esta es ya histórica siempre. Y el tercero: la idea de la individualidad como producto histórico formado en la vinculación comunitaria; para Gaos, Nicol carece de intuición para la soledad, y confunde “la individualidad histórica y existencial u óntica”, por una parte, con la “individuación existencial y la finitud ontológica”, por otra. Lecturas distintas, pues, de Ortega, Kierkegaard y Heidegger.²⁷ De pasada, indicación certera del hegelianismo de Nicol.

En la mucho más vasta evaluación en la revista de la facultad, Gaos se centra en desmontar los “filosofemas” de Nicol. Estos eran: el ser del hombre como expresión; la razón como ejercicio simbólico; Ser y Nada no son conceptos, sino ideas con que expresamos nuestra limitación ontológica; la historicidad en que consiste la temporalidad de lo fenoménico presenta estructura y sentido según la historicidad de la individualidad humana y la comunidad en su relación mutua; todo es histórico, pero el ser mismo tiene por base una estructura ahistórica, permanente. Según Gaos, estas tesis necesitan conciliarse y jerarquizarse si se pretende coherencia y “racionalidad”.

Historicidad e individualidad (Gaos: 1951b, 87-96). Para Gaos, la pieza central de la filosofía de Nicol es “su doctrina de la historicidad de la individualidad”. Con ella quería rebasar a Dilthey y Heidegger. En palabras de Nicol:

El historicismo de Dilthey prescinde del carácter ontológico del ser histórico; el existencialismo de Heidegger prescinde de la dimensión histórica general de la existencia. Había que extremar todavía más el concepto de historicidad de lo humano para que abarcara incluso la individualidad del ser.

Sin embargo, Gaos nota que la “conexión indisoluble” entre individualidad y comunidad fluctúa entre subordinación de una a otra o coordinación de ambas, si bien percibe que Nicol se inclina más a la subordinación del

²⁷ Gaos (1951a), 134. Ver también Gaos, J. (2016), 77-78, sobre el “sí mismo” en el “estado de resuelto”.

individuo a la comunidad. Gaos nota también la voluntad de Nicol de combinar lo vertical y lo horizontal, es decir, no solo las relaciones que una filosofía mantiene con el resto de aspectos de su época (verticalidad), sino también con sus antecedentes (horizontalidad). Ahora bien, para postular una estructura metahistórica del ser histórico, se necesita una delimitación que Gaos no logra percibir. Entiende que la idea más radical de todas, tanto en el existencialismo y el historicismo, como en las doctrinas pretendidamente superadoras, es “la idea de la estructura dinámica del tiempo”. Nicol, al criticar a Bergson, ha situado la estructura de la historia sobre la del tiempo, pero no la elabora.

Dos individualidades (Ibid., 97-98). Gaos rechaza la preeminencia de la individualidad histórica u óptica.

Pudiera ser que la individualidad históricamente tardía y mudable, que parece un hecho bien verificado, fuese una mera modulación óptica o existencial de una individualidad existencial u ontológicamente absoluta, la forma o estructura inmutable de la mutación o mudanza, o el verdadero absoluto.

Nicol no ha superado a Heidegger:

lo individual, no sólo en el sentido de una persona, sino hasta en el de un momento o instante, tiene de suyo valor, e incluso absoluto, para ciertas religiones, filosofías y experiencias de la vida ajenas a tales religiones y filosofías.

Verdad (Ibid., 87-101). Gaos niega categóricamente, como “dogmática petición de principio”, la tesis de Nicol de que “verdad es comunidad”. Hay realidades que por la propia naturaleza de las cosas solo son “aprehensibles por un sujeto individual”: fenómenos íntimos, la perspectiva individual de la realidad universal. Para Gaos, además, subjetividad no implica necesariamente irracionalidad: sí en el sentido de *individuum est ineffabile*, pero no como falsedad o error. En cuanto a la convicción cognitiva como una fe con efectos existenciales, examinada por Nicol en Kierkegaard, Gaos no la ve tan diferente de la fe en el mensaje religioso de salvación.

Filosofía (Ibid., 101-104). Gaos descarta que el historicismo diltheyano sea contradictorio por pretender una validez que niega a las demás filosofías. “El auténtico historicista”, explica, “debe responder: el historicismo no es más que la filosofía de este momento, de esta circunstancia histórica - de historicismo. El auténtico “personalista” responde: mi filosofía es el pensamiento de algo aprehensible sólo por mí, pero a esto no puedo menos de atenerme”. Tampoco admite Gaos en que la historización total de la filosofía acaba con la filosofía y la historia a la vez: “acabar con la filosofía y su historia no sería acabar con la historia en general, sino todo lo contrario, empujar la historia a pasar nada menos que de una edad de filosofía a una edad sin filosofía”. Además, no encuentra que la tesis de la determinación dialéctica de la historia de la filosofía esté justificada por la fenomenología del ser del hombre. No obstante, si la historia se explica por una invariante, hay que pasar al absoluto.

Absoluto (Ibid., 104-105). Gaos observa que la estructura ahistórica podría reclamar su derecho a constituir “el verdadero ser”, lo “metafenoménico”, más bien que el ser fenoménico y temporal. Pero ello obligaría a revisar

toda presuposición de racionalidad tomada sobre la base de la fenomenicidad (pues quizá el absoluto no sea tan racional). “La historia de los absolutos de los filósofos hasta hoy hace superlativamente probable que *el absoluto* de Nicol no sea más que esto, el absoluto *de Nicol*”, ironizaba Gaos jugando con las cursivas.²⁸

Tiempo (Ibid., 105-109). En la tesis de Nicol sobre la inexistencia de la novedad radical, pues toda novedad viene de una potencia o posibilidad, a su vez generada por un ser en acto (primacía del acto sobre la potencia), ve Gaos una continuidad con el materialismo griego y su congruencia con una visión del tiempo en la que este “pasa *del pasado al presente y al futuro*, idea que entraña la de la primacía del pasado”. Pero ya desde Descartes se ha impulsado la idea de una *creatio discontinua*, fundada en una “discontinuidad radical del tiempo”. Más aún, la teoría heideggeriana de la discontinuidad de la temporalidad hace surgir de esta “la peculiar implicación mutua de los tres ‘éxtasis’ que puede considerarse como su continuidad”, con la primacía del éxtasis del “advenir”. De la nada al ser: “La temporalidad se pro-yecta en cuanto, más radicalmente, ad-viene del ‘no ser aún’ del advenir”. Este deficitario abordaje del tiempo supone una debilidad de base todo nuevo historicismo, y así Nicol “resulta, más bien que temporalista, espacialista y materialista, y el autor mucho menos historicista y existencialista, en el fondo, de lo que se cree”. Gaos echa en falta, en la genealogía del historicismo (Ibid., 110-120), a Max Scheler y Ernst Cassirer. Asimismo, percibe la afinidad de la filosofía de Nicol con la norteamericana.²⁹

Dominación, liberación (Ibid., 109-110). Hay una conexión profunda entre individualidad y temporalidad, tanto para el que piense, con Heidegger, que el principio de individuación son el nacimiento y la muerte, la finitud del tiempo, como el que piense con Nicol que la historia es el nuevo principio de individuación. En este, hay un vivirse a sí mismo como un punto en el interior de una esfera de conexiones con los demás, y valorarse positivamente en cuanto tal; en el otro caso, es un ángulo singular, único, poliédrico, de conexiones con los otros, y que se valora en cuanto tal. En el primer caso, puede haber una astucia del “afán de dominación del individuo sobre los demás”; en el segundo, una astucia del “afán de liberación del individuo”. Para Gaos, el criterio de validez universal de la verdad expresa el “resentimiento del moderno igualitarismo” contra la realidad de una aprehensión puramente individual, y en la demanda de verdades universales ve la “demanda de un imperio” por parte de los gregarios.

Entender a Heidegger (Ibid., 120-130). Era claro que, recién cumplida la hercúlea traducción de *El ser y el tiempo* a español por Gaos, el tratamiento de Heidegger en Nicol no se iba a librar de un amplísimo escrutinio. En general, el reproche es que Nicol no ha leído correctamente a Heidegger. Nicol sostiene que la fenomenología del *Dasein* no permite pasar a la historia universal. El párrafo 75 de *Ser y tiempo* (“La historicidad del ‘ser ahí’ y la

²⁸ La teoría de la metafísica como la ciencia de la sucesión histórica de las presuposiciones absolutas ya estaba desarrollada en Collingwood, R. G. (1940), 34-77.

²⁹ Nicol conoció personalmente a Cassirer en su periodo de beca en Nueva York. En cuanto a la referencia a Estados Unidos, ver Gaos (1951b), 120, n. 3. Ver nuestra nota 5 *supra*.

historia del mundo”) mostraría lo contrario.³⁰ Ciertamente que Heidegger no exponía una filosofía de la historia en detalle, pero en esa obra se trataba solo de “las condiciones ontológicas de posibilidad de la historia”. Es más, Gaos cree que Nicol hubiese encontrado en el análisis del *Dasein* esa estructura ahistórica que preconiza. En cuanto a la negación de que haya en Heidegger un principio de comunidad ontológico-histórica, replica que ese principio es justamente el “*Mit-sein*”, el ser-con. Y finalmente, sobre la propuesta de Nicol de una teoría del conocimiento con base ontológica, Gaos la encuentra precisamente fundamentada en *Ser y tiempo*. Asimismo, censura que no hay en Nicol un verdadero examen de la doctrina del tiempo, siendo tan crucial para una perspectiva historicista.

Entender a Ortega (Ibid., 130-140). Para Nicol, la filosofía es o *sabiduría o teoría*, y en Ortega no ve ninguna de ambas. Esto irritó a Gaos, cuya opinión al parecer era la de una “mayoría incompetente”. Gaos aprecia una evolución teórica sensata en el pensamiento de Ortega, en sintonía con la filosofía contemporánea:

El ‘vital’ de la ‘razón vital’, aún en el periodo en que destacaba lo ‘biológico’, apuntaba a lo ‘humano’, a lo ‘biográfico’. El ‘histórica’ de la ‘razón histórica’ significó algo derivado de lo ‘vital’, entendido ya como ‘biográfico’, mientras Ortega no llegó a que “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”. Hubo un desplazamiento de lo ‘biológico’ a lo ‘biográfico’ dentro de lo ‘vital’ y un paso de lo ‘histórico’ como derivado de lo ‘biográfico’ a lo ‘histórico’ como lo radical. Vitalismo biológico - vitalismo biográfico - biografismo (*sit venia verbo*) histórico - historicismo: un progreso continuo que recorrió el trayecto histórico del ‘existencialismo vitalista’ tipo Nietzsche al existencialismo historicista tipo Heidegger anticipándose *biográficamente* a éste (Gaos: 1951b, 137).

En cuanto a sabiduría, Gaos reprocha a Nicol que se crea tan virtuoso como para arrojar esa piedra. Así, la crítica es severa: Nicol evalúa mal a Heidegger y Ortega; no tiene teoría de la temporalidad; no capta el absoluto de la individualidad; es cripto-hegeliano; la jerarquía entre individualidad y comunidad no es clara; la racionalidad de lo real no está validada.

Resulta natural que Nicol deseara defender su posición ante este abanico de desacuerdos tan hondos. Para ello se centró en varios núcleos temáticos.

*Unidad y pluralidad de la razón.*³¹ Nicol no cree, como sugería Gaos, que la razón matemático-natural y la vital-histórica sean dos especies del género “razón simbólica”, sino que la razón es, en todas sus especies posibles, siempre simbólica, vital e histórica. Por tanto, rechaza la etiqueta de racionalista-absoluto-con-algunas-dosis-de-irracionalidad. “Lo esencial a la historicidad de la razón es justamente la conexión interna entre las diversas creaciones teóricas, y la ley reguladora de su continua sucesión”, replica. Una razón dialéctica parece aquí expresamente confesada.

³⁰ La crítica de Gaos parece atinada si recordamos algún pasaje de ese parágrafo: “La tesis de la historicidad del ‘ser ahí’ no dice que sea histórico el sujeto sin mundo, sino el ente que existe como ‘ser en el mundo’. *El gestarse de la historia es el gestarse del ‘ser en el mundo’*. La historicidad del ‘ser ahí’ es esencialmente la historicidad del mundo (...)” (Heidegger: 1951, 419).

³¹ Nicol (1951), 151-153; Nicol (1953), 293-295.

Individuo y comunidad (Nicol: 1951, 153-157; 1953, 295-299). Sostiene Nicol que “el grado, la forma, la cualidad de la individualidad humana es función de la índole de vínculos que el hombre mantiene con lo que no es él, formando por ellos comunidad”, y por tanto que “el hombre es un ente que tiene la forma de ser de ‘comunidad’”. Y aunque puede haber una individualidad absoluta en el sentido de única, no solo es absoluto lo *singular*, sino también lo *común*. Por eso, “el análisis ontológico del hombre no puede ser puramente fenomenológico, sino además histórico”. Respecto de la crítica clave de Gaos (cómo se distingue entre individualidad histórica e individuación ontológica), Nicol responde con una parábola: a lo largo de la vida, el cuerpo muda materialmente, celularmente, pero no en su forma y funciones; cambia ópticamente, pero no ontológicamente. Argumenta:

La diferencia entre la mutación del ser del cuerpo y la mutación del ser completo del hombre estriba en que la primera es necesaria o predeterminada en su línea principal; mientras que la mutación del hombre implica la libertad, y en cada caso la existencia efectiva es la trama de tres factores diferentes: necesidad, libertad y oportunidad (azar, destino y carácter).

La estructura funcional ocupa así la posición que en otras doctrinas ocupaba la sustancia; pero la existencia de algo permanente es requisito del conocer, del logos, ya incluso en su etapa pre-lógica.

El tiempo (Nicol: 1951, 158-159; 1953, 299-300). Nicol identifica el punto de discordia con Gaos en el tema de la continuidad o discontinuidad ontológico-temporal. Apunta:

La presencia del pasado en el ser actual es condición ontológico-temporal de la patente continuidad en el despliegue de este ser; al cual, en tanto que determinable ontológicamente como acción, le es inherente esa forma de intencionalidad vital que he llamado también anticipación.

Y es que

lo que llamamos acción creadora, propia y exclusiva de un ser espiritual, implica en su misma libertad un condicionamiento temporal e histórico, en el que se descubre precisamente la continuidad: lo nuevo se obtiene de, y se articula con, lo viejo.

Rechaza, pues, la creación desde la nada.

Historicidad de la filosofía (Nicol: 1951, 159-161; 1953, 300-302). Si la metafilosofía personalista de Gaos se admite, entonces la historia de la filosofía sería la serie inconexa de filosofías personales sueltas; sin embargo, “una serie sucesiva y discontinua no constituye historia”, y “si esto es la historia de la filosofía, entonces la filosofía misma no es histórica como tal”. Tiene que haber algo así como una trama, un papel de la “tradicición” en el movimiento de unos a otros momentos. De ahí que Nicol observe que el “método horizontal” permite exponer la conexión que existe entre las sucesivas filosofías, una relatividad más “profunda” que la del método “vertical” que nos proporciona la relación del autor con su época. La subjetividad del autor es insuficiente para explicar su filosofía: “El pasado entero de la filosofía pesa sobre cada nueva producción”, afirma.

La verdad (Nicol: 1951, 161-166; 1953, 302-305). El aserto de que la verdad es comunidad no supone imponer “mi” verdad a la comunidad. Pues

lo que se hace común en la verdad no es un pensamiento personal, sino una realidad pensada por el pensamiento y revelada por la palabra. Y como el pensamiento y el logos son lo mismo, y ambos son formas de diálogo (...), resulta que el logos sólo tiene sentido cuando lo tiene para más de uno, o sea para la comunidad. El sentido es siempre *con-sentido* o consenso.³²

Heidegger (Nicol: 1951, 166-168; 1953, 305-308). Nicol pide que no se usen las innovaciones del alemán como una especie de “terrorismo intelectual”, o última instancia de apelación. Su *Mit-sein* no llega a explicitar la historicidad del hombre; sus nociones sobre el logos apofántico y sobre la verdad como desocultamiento tampoco hacen justicia a la palabra y la comunicación; ni siquiera ha planteado Heidegger realmente el problema de la historicidad de la verdad; y su epistemología sigue siendo sujeto-objeto: “todo conocimiento es esencialmente lógico y dialógico, y el otro es para mí la garantía definitiva de la existencia de un ente y de su cognoscibilidad efectiva”, responde Nicol.

Ortega, el filósofo-sofista (Nicol: 1951, 168-175).³³ Áspero, Nicol va refutando alegaciones críticas de Gaos a su valoración sobre Ortega, a quien insiste en considerar como filósofo-sofista. Nos interesa esta última cita menos para calibrar la ‘ortegafobia’, que para subrayar su búsqueda de una filosofía sana:

Genuina virtud de filósofo, en el viejo sentido de *areté*, es lo que no tiene el sofista. Pero, naturalmente, para que esta falta le sea imputable, es necesario que el sofista sea también filósofo; si no lo fuera, tampoco sería la sofística una enfermedad de la filosofía misma. Es filósofo, y no le faltan precisamente las condiciones relevantes de ingenio. Sus ideas no carecen de interés en modo alguno; por esto los filósofos -las personas competentes- han de ocuparse de él. Pero ahí está la forma corruptora del equívoco sofístico: los incompetentes, o sea la masa de los que siempre rodean al sofista y lo endiosan, llevados de su admiración beata llegan a confundir esta forma enfermiza de la filosofía con la *filosofía sana*, sea cual sea su estilo y su tendencia (Nicol: 1951, 174).³⁴

En esta prolija polémica con Gaos, las bases fenomenológicas, dialécticas y semióticas del *historicismo sano* de Nicol quedaron expuestas. Ahora se trataba de ver qué efectos tenían en filosofía de la historia y la historiografía. Esto se sustanció en *Los principios de la ciencia* (1965). Mientras, Nicol desarrolló su *Metafísica de la expresión* (1957), que se presentaba como superación del idealismo y del historicismo, pero este último no como descarte, sino como radicalización:³⁵ historicismo necesario, cosmovisivo.³⁶

³² Se notará la concordancia de esta posición con la de Apel sobre el carácter irrebasable de la comunidad de comunicación, en su semiótica trascendental inspirada en Wittgenstein y Peirce. Ver K.-O. Apel, (2002). Ver también Habermas, J. (1989), 351-386, con una razón comunicativa como alternativa a la centrada en el sujeto. Ya en *Teoría de la acción comunicativa* (1981) había tomado Habermas a Mead como referencia.

³³ Esta agria parte de la réplica no se reprodujo en el libro de 1953.

³⁴ Nuestra cursiva.

³⁵ Así parece entenderlo también en su tesis, si no leemos mal, Beltrán García (2014), 28.

³⁶ Nicol encaja dentro de esta descripción: “It is not something artificially contrived, something like a programme, but an organically developed basic pattern, (...) which came

4. De la ontología a la filosofía de la historia

Nicol dedica a la causalidad histórica casi el 20% de los *Principios*, comenzando por sus consideraciones previas sobre las relaciones entre la historia y la verdad, donde de nuevo se acomete el tema del historicismo (Nicol: 1965, 42-96).³⁷ Estas “relaciones del conocimiento” son originarias todas: (1) *epistemológica* (del sujeto con los objetos); (2) *lógica* (coherencia del pensamiento); (3) *histórica* (situación de la ciencia mediante la intersección de la “estructura vertical” y la “horizontal”, en intercomunicación a través del tiempo, la verdad es expresiva); y (4) *dialógica* (el logos implica intención comunicativa y contenido significativo, establece una escala “desde la primaria aprehensión del ser como algo presente y patente, hasta las complejas, totalizadoras verdades de teoría”; sobre una “apófansis” indicativa inicial, se establece una “póiesis”, toda verdad discursiva es “pretensión de verdad”, no mera exhibición del ser).

Por ello, “una *metafísica de la expresión* es una teoría fenomenológica de la razón” (Ibid., 92). La base existencial es que la *insuficiencia ontológica* del hombre se compensa mediante la acción dialógica que lo vincula al “tú”. Hay, pues, un “principio dinámico interno” en un ser que ha de expresar “para ser lo que él es”; es la vocación humana. El hombre es animal simbólico, como Cassirer (pero antes, Peirce) había señalado (Ibid., 92-93). Las conclusiones de Nicol, tras un detallado análisis de la causalidad histórica, reflejan cómo su historicismo, corregido y refundado, es aplicable a una filosofía de la historia. En decálogo:

1) El mundo histórico es un orden racional: todos los fenómenos históricos tienen su causa.

2) Las leyes de la naturaleza, físicas o biológicas, deterministas o indeterministas, son inaplicables en historia.

3) Los principales caracteres de lo histórico, además de la *expresión*, se agrupan en torno a la categoría de *temporalidad*. La historicidad es la forma específicamente humana de la temporalidad.

4) Cuando el cambio produce mutaciones y es electivo, se llama historia. Es una evolución histórica. La ley de herencia histórica que rige la transmisión de caracteres adquiridos puede representarse con el *concepto de tradición* empleado en sentido ontológico, y no meramente sociológico, o historiográfico. La tradición, la cultura, es una “sobre-naturaleza”.

5) Las modalidades de la *acción “sobre-natural”* se pueden reducir a dos: (a) *transformadora*, acomodando la naturaleza -incluido el cuerpo humano mismo- a sus propios fines; y (b) *creadora*, en ciencia y arte.

6) La insuficiencia probada de la tesis materialista no significa que una teoría histórica correcta pueda prescindir de las causas materiales o naturales.

into being after the religiously determined medieval picture of the world had disintegrated and when the subsequent Enlightenment, with its dominant idea of a supra-temporal Reason, had destroyed itself. (...) Historicism is indeed itself a *Weltanschauung* and hence is going through a dynamic process of development and systematization. It requires the philosophical labours of generations to help it mature and reach its final pattern” (Mannheim: 1952, 85).

³⁷ Una evaluación histórico-metodológica en Fernández Castro (2017).

7) La naturaleza es destino, en el sentido de necesidad. Ella no determina nunca la meta, pero limita el ámbito de *lo posible*. El hombre es libre por limitado. La historicidad consiste en que “hace lo que puede”.

8) La condición libre del ser histórico se explica por el carácter ontológico llamado *contingencia*. Así se configuran los tres conceptos fundamentales de una existencia: necesidad, libertad y contingencia. Las formas generales de esta última son el “poder no ser” y el “no poder ser sino lo que es”, pero el hombre no tiene ya definida originalmente la modalidad de su existencia, puede ser distinto y así definir su “mismidad”; por otro lado, el hombre es insuficiente, incompleto, y no puede completarse él solo en su existencia. “Este no ser del yo es el ser del tú”, resume Nicol.

9) La historia es obra de la comunicación. La comunidad es la *hermandad ontológica*, no la concordia existencial. También la lucha es diálogo y en ella se efectúa la complementariedad potencial.

10) La filosofía de la historia no puede adoptar como sujeto, o tema de su estudio, las historias nacionales, y menos aún las biografías de personajes políticos: ha de ser *filosofía de la historia universal*, pero teniendo en cuenta el hecho irrevocable de las diferencias existenciales, la no uniformidad. Todos los determinismos filosófico-históricos olvidan el hecho decisivo de las mutaciones que sufre el hombre mismo y, además, la originalidad y autonomía de las vocaciones humanas no utilitarias. ¿Hay, finalmente, una universalidad o *comunidad de destino*? Nicol ve que tanto en el cristianismo como en el marxismo se trata de un fin “metahistórico”, pues “la historia se explica por algo que la trasciende”. La comunidad universal en Marx es más esperanza que inferencia: la evidencia externa es la universalidad de la discordia. Y por esto la política no puede ser “la línea central de la historia”:

el eje de la historia lo constituyen esas líneas horizontales con que se representa la evolución de las obras de paz: las que en su vocación y genuina motivación solo pueden expresar, en nivel existencial, la ontológica fraternidad universal de los hombres (Nicol: 1965, 293).

Es menos claro si la religión o el derecho estarían incluidos, como “obras de paz”, pero expresión de conflictos; es imposible resolver la estructura de la discordia que surge cuando todos tratan de complementar la insuficiencia del yo. La “insociable sociabilidad” kantiana persiste como principio.

¿Debería la historiografía obviar la política? Desde finales del siglo XIX, con la *Kulturgeschichte* y la demanda de una historiografía más sociológica, se quiso prescindir de gobiernos, estadistas y guerras. Sin embargo, el siglo XX registró más acontecimientos de estos que los anteriores. Escribir una historia sin tales contenidos convertiría al historiador en avestruz. Por ello en libros posteriores Nicol tendrá que afinar, como veremos.

Desde la década de 1970, consolida Nicol un cierto desapego del término “historicismo”, ahora *demodé*.³⁸ Identifica campos de estudio: la ciencia de la historia; una ciencia de esta ciencia (filosofía de la ciencia histórica); y una filosofía de la realidad histórica. Solo la ontología de lo histórico puede establecer su especificidad como objeto para un saber autónomo.

³⁸ E. Nicol (1981), 17-27. Reproducido en Nicol (2020), 425-439.

No cabe duda de que el imperio conceptual de la ciencia histórica sobre la realidad histórica ha sido precario o indeciso. A decir verdad, no existió una ciencia histórica sino hasta que se constituyó una filosofía de la historia. Lo que antes teníamos era la historia como crónica, como relato de lo sucedido, en el que se intercalaban ocasionalmente las interpretaciones y valoraciones subjetivas. Los componentes formales eran convencionales o arbitrarios. Las genealogías y las dinastías. Las edades o etapas del proceso. Las conjeturas sobre analogías, innovaciones, repeticiones. No había un criterio sistemático para discernir lo típico, lo significativo, lo desdeñable; para establecer el protagonista del proceso (Nicol: 2020, 430).

Tal informalidad perdura: “la pobre historia parece que no sabe por dónde anda”; pero más sensacional es que la historicidad ha acabado determinando también nuestra concepción de las ciencias naturales (sin duda aquí Nicol alude, sin cita, al Thomas S. Kuhn de *La estructura de las revoluciones científicas*). Hay que plantear la aporía de la verdad y de la historia. Y si el historiador se puede permitir trabajar sin una tesis previa sobre el estatuto ontológico de la realidad histórica, el filósofo de la historia no puede hacerlo: “¿Qué es eso de hacer filosofía de la historia sin haber planteado siquiera el problema de la historicidad de la propia filosofía?”³⁹ En el historicismo y en otras filosofías echa Nicol en falta “el factor error, el factor azar, el factor novedad”; sobre todo reprocha ahora al historicismo no percatarse de que también el pensamiento actúa sobre su época y la transforma (no meramente la expresa). Hay aquí la horizontalidad surgida de la dialéctica contexto/pensamiento. Un par de años después vuelve a la noción de “historia”⁴⁰ y rescata su tesis sobre la unidad de teoría e historia en la filosofía.

No creo que sea inoportuno recordar que no fue sino con Hegel que se constituyó formalmente, con el carácter de disciplina científica específica, la historia de la filosofía, o sea, la reflexión sistemática de la filosofía sobre su propio pasado; o mejor aún: sobre su forma procesal. Pues, en efecto, lo que Hegel emprende es una filosofía de la historia de la filosofía. No es un relato de las doctrinas en orden cronológico, sino una *reflexión* filosófica, una verdadera introspección sistemática. Por derecho, quedaría eliminada para siempre la historia como recuerdo del pasado: la vieja *historia* entendida como esa recopilación de datos sin unidad interna, que no guarda relación con el quehacer teórico. La filosofía es memorable, pero su historia no es memoria. En la historia se revela el propio ser de la filosofía (Nicol: 2020, 502).

Nicol sostiene que la filosofía no puede ser una ciencia rigurosa sino cuando su propia historia se convierte en una ciencia rigurosa. En consecuencia, “hay que dejar sentado que hacer historia es hacer filosofía”. Nicol reprochará a Hegel una historia demasiado abstracta, que desvincula a las filosofías de sus contextos culturales de producción, es decir, de la integralidad de la vida histórica. Sin embargo, Hegel es el gran umbral en la autocomprensión histórica de la filosofía, cancela el divorcio entre lo histórico y lo sistemático. La crítica de Gaos de tres décadas antes,

³⁹ Sobre los cinco ámbitos de “filosofía de la historia”, ver Fernández Vega J. L. (2022b), 102-130.

⁴⁰ E. Nicol (1983), 8-12. Reproducido en Nicol (2020), 490-510.

“hegelianismo”, se asume ahora como punto de partida propio: la razón dialéctica. Pero, ¿cómo superar a Hegel? Los tiempos posteriores han tratado de bajar a tierra la pura dialéctica de conceptos. Se trata no ya de la dialéctica materialista de Marx y Engels, sino más bien de la *Realdialektik*, que comienza con la filosofía de la historia de un seguidor de Schopenhauer, Julius Bahnsen, y será retomada por Nicolai Hartmann.⁴¹ Sobre todo, Dilthey es quien ha querido señalar caminos de desarrollo histórico reales. A él acudía Ortega en un texto celeberrimo:

El hombre “va siendo” y “des-siendo” - viviendo. Va acumulando ser -el pasado-: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica -es la *Realdialektik*, con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey (...) ¿En qué consiste esa dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? ¡Ah! Eso es lo que hay que averiguar sobre los hechos. Hay que averiguar cuál es esa serie, cuáles son sus estadios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos. Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica. (...) Se vive en vista del pasado. En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es, a las cosas, es la historia -como *res gestae*- al hombre (Ortega: 2010, 72-73).

Esta posición concuerda con el concepto de una razón narrativa, es decir, de la contingencia plausible,⁴² tema no muy elaborado en Nicol, aunque coincide en parte con su teoría de la historia (acepta un principio de indeterminación). También en esto era Nicol “historicista”, no tan distante de Ortega (Vega: 2022a).

5. Partitura de la historia y apocalipsis de la filosofía

Lo que no hizo Nicol fue distanciarse de su propia ontología de lo histórico, en cuya aplicación los conceptos de “estructura vertical” (relación entre los contenidos de una situación) y “estructura horizontal” (movimiento de una situación a otra) eran fundamentales, para superar las aporías del historicismo de unidades aisladas y explicar la innovación como continuidad de respuesta ante una tradición. En *Los principios*, presenta estos ejes, estructura y proceso, a través de la metáfora musical del acorde y la melodía:

Un acorde es polifónico, y es parte de la música, pero no es toda la música. La estructura vertical de la historia es como un acorde: cada nota aislada, cada producto cultural independiente, tiene sentido en relación con las otras notas, o los otros productos culturales, que constituyen una unidad armónica o situacional. El acorde tiene cierta duración, y dura con uniformidad, lo mismo que la situación histórica, pero anticipa como esta las novedades inminentes, los acordes o las situaciones que introducirán alguna variedad y que, al establecer una línea de continuidad, revelarán la estructura horizontal de una unidad melódica o histórica, complementaria de la estructura vertical, armónica o situacional (Nicol: 1965, 58).

⁴¹ J. Bahnsen (1872) y, sobre todo, (1882). Bahnsen y Nicol presentan un punto común en la importancia filosófica de la psicología: de los caracteres en el primero (*Charakterologie*), de las situaciones vitales en el segundo. Gargani, M. (2025), 107-124.

⁴² Ver Gallie W. B. (1964), donde el autor escocés conecta relato y aceptabilidad racional.

El papel esencial corresponde a la horizontalidad. Si tuviéramos solo series de coherencias verticales, la historia sería una sucesión aleatoria de tales conjuntos, una galería de cuadros. Sin embargo, la verticalidad es de suyo más comprensible: esa solidaridad funcional que Dilthey llamó “sistema de influencias” (*Wirkungszusammenhang*) (Owensby: 1994, 121-122). La horizontalidad necesita los factores de continuidad y de innovación, es decir, de equilibrios y crisis, como había visto ya en su filosofía de la historia de 1957 Ferrater Mora (Fernández Vega: 2023, 44-47). ¿Cuál es la fuerza o energía que hace desplazarse de una vertical a la siguiente? ¿Cuál es la, como dice Nicol, “motoricidad”? El factor de *continuidad* es claro: además del marco antrópico ahistórico, tenemos la “tradicición” que se sigue o contra la que se actúa. Pero el factor de *motoricidad* es más difícil de establecer. Nicol procede por descartes. No valen ni las secuencias reiterativas, cíclicas, de Vico; ni la preponderancia de la política, desde Maquiavelo hasta el totalitarismo contemporáneo; ni la propuesta de Marx de la economía como fuerza motriz; ni el idealismo de Hegel; y en cuanto a la “evolución” de Darwin, la de la naturaleza es diferente de la de la cultura y, frente a la “adaptación”, están la “innovación” y la “creatividad”.

A pesar de su insistencia en la continuidad, Nicol ha de admitir eventos o procesos disruptivos. Uno de ellos es el surgimiento de la filosofía en Grecia; otro, el nacimiento de la conciencia histórica, con el cristianismo; otro más, el desarrollo de la ciencia moderna y su aplicación tecnológica; otro, la clausura de la tradición filosófica eleática en Husserl. Tenemos que observar, sin embargo, que las revoluciones son un hecho discontinuo. No habría trama de la historia sin alguna continuidad, cierto, pero *tampoco habría historia sin discontinuidad*. Sería fácil atribuírsela a la libertad ontológica. Mas, junto a la inestabilidad que procede de la creatividad de los individuos, hay una inestabilidad implícita en la propia vertical, antinomias que solo se van a solucionar con una crisis hacia otra nueva verticalidad. Esa es la *Realdialektik*, con su camino trágico (Bahnsen: 1877). El tercer momento dialéctico no sería entonces tanto una “síntesis” armonizadora, como una “salida” hacia otro equilibrio. Era esta la visión, por ejemplo, de Marías; cada “situación” histórica “aparece afectada por una esencial *inestabilidad*; su modo de existir es la transición” (Marías: 1972, 36).⁴³

Nicol dejó sin resolver *en positivo* la motricidad horizontal y por ello su historicismo no llegó a configurarse con precisión. Si bien sus críticas a algunas pretensiones del marxismo (relevantes en un México vecino desde 1959 al experimento comunista en Cuba) resultaron persuasivas, su objeción a la política, no. Los individuos viven en comunidades políticas, en el proceso histórico que Nicol podía haber leído en Carl Schmitt: apropiación y distribución del globo. Infravalorar la motricidad política justo en el momento de reorganización planetaria resultó intempestivo (Schmitt: 1950).

⁴³ Marías tira de otra metáfora para la horizontalidad: un conjunto de hilos que se entretejen en la trama de la vida y que son largos; en ellos las “situaciones” son “nudos”, y lo que hay que explicar es cómo se pasa de unos nudos a otros. El autor lo atribuye a la estructura generacional.

Obedecía a su pacifismo. La historia política le parecía la “pequeña” historia.

El poder es negativo y disolvente, su pasado es la nada histórica, y no pervive en la vida presente de los hombres, sino en su memoria. Por eso la falsa historia, que es la historia del poder político, es la crónica de la muerte, del mero registro de lo que fue y ya no es; de lo que no tiene ninguna continuidad existencial, porque el morir se rompió la continuidad del proceso. Sin continuidad histórica no hay comunidad humana. Este es el resultado filosófico del totalitarismo político (Nicol: 1965, 224-225).

Había para Nicol un segundo aspecto disolvente en esta “filosofía política de la historia”: las relaciones humanas como un “todo es lucha”, sin causalidad del bien, la verdad o la belleza. Eso conducía la escisión ética/historia, y a la admisión de una “física de la historia”, *cuántica*: la sucesión de periodos de poder sería una serie discontinua de “cuantos de energía histórica” (Nicol: 1965, 223-224).

Su *Crítica de la razón simbólica* (1982) aportará poca novedad sobre la ontología de lo histórico, excepto la meditación sobre las revoluciones como signos de continuidad. Su tratamiento de la dialéctica histórica permanece en un nivel genérico, como se aprecia en este fragmento:

Por esto la historia no se repite, ni puede preverse. En cada uno de los actos humanos que tienen repercusión histórica, la alteración combina el ser y el no-ser de manera tan positiva como en el curso de la existencia privada, es decir, produciendo modalidades de ser singulares o irreproducibles. Lo mismo que la naturaleza, lo mismo que la existencia personal, *historia non facit saltus*. La continuidad del tiempo histórico se advierte en la estructura invariable de todas las alteraciones. Cada una de ellas es, en sí misma, una síntesis: el avance es una integración de lo nuevo con lo viejo. Lo viejo sería lo que ya no es; lo nuevo sería lo que vino a ser. Pero lo viejo no se desecha; es condición de la novedad y permanece incorporado en ella. ¿Podemos decir que lo nuevo y lo viejo son contrarios, y requieren una mediación para salvar la continuidad? Más bien se dijera que la historia tiene estructura dialéctica porque, como forma de actividad, no produce contradicciones. Cada momento de su desarrollo es ontológicamente positivo: tiene su propia razón de ser (Nicol: 1982, 218-219).⁴⁴

Ya antes del libro de la razón simbólica, hubo Nicol de examinar un probable acontecimiento histórico-universal de una verdadera discontinuidad: el *final de la filosofía* como actividad y vocación, la muerte de un tipo de humanidad (Nicol: 1980, 101). La retrospectiva resultará obligada, con una teoría de las revoluciones como tarea primera de la razón histórica (Nicol: 1982, 26). Pues las revoluciones son más “suturas” que “rupturas” (Ibid., 21). La tesis de la continuidad en esta *Crítica* fue, por tanto, una auto-respuesta respecto de los tonos apocalípticos de dos obras anteriores, *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980). Los años finales de Nicol rezumaban pesimismo histórico (Linares/Iglesias: 2023). Pero había sorpresas: una “solidaridad interna” de la filosofía con

⁴⁴ Es clara la prescripción metodológica de buscar la continuidad en historiografía.

áreas (política, derecho) que antes se habían descartado para motorizadoras de la línea horizontal del tiempo.

La relación oculta de la filosofía con la política y el derecho queda al descubierto en una situación de peligro común. No hay peligro en la influencia de *una* filosofía sobre *una* política; porque una filosofía política nunca llega sola: su misma presencia invita a otras alternativas, y ésta es la regla del juego político. Esos tres dominios han existido históricamente como constitutivos del régimen de lo razonable. Los llamamos *dominios con deliberación*, porque han marcado el pre-dominio de la palabra en la vida humana, y por su *solidaridad interna*. La filosofía, el derecho y la política no han ocurrido simplemente en la historia: han sido integrantes de su base. Aunque, en lo externo, el lenguaje del filósofo sea distinto, porque sus objetivos, como hombre de ciencia, son inconfundibles con los de la vida práctica, la voz de la filosofía nunca se deja oír sola. Ha de escucharse en concierto, junto con la voz de todas las ciencias; y con la del derecho, que también da razones; y hasta con la poética, que tiene sus propias razones (Nicol: 2020, 413-414).⁴⁵

En *El porvenir*, la tesis de la discontinuidad no puede ser más rotunda. Estaba en riesgo no solo la filosofía, sino la propia civilización humanista. Pues, para Nicol, la filosofía ha sido impulsora de la historia: “su presencia en el mundo, como la de otras vocaciones libres, ha servido para formar o modelar la condición del hombre y trazar el curso de la historia” (Nicol: 1972, 7). La clausura de la historia de la filosofía implicaría una renuncia antropológica, histórico-universal y, por lo mismo, política:

Por primera vez, la cuestión de una *reforma* del hombre, mediante una reforma de la filosofía, aparece conectada a la cuestión del porvenir. Pero no el *porvenir* de una idea del hombre, sino el porvenir de la capacidad filosófica de generar ideas del hombre. Ha quedado atrás la idea de Nietzsche, la de un superhombre orientado a un futuro más luminoso. Se trata ahora del temor de que ese futuro produzca un *infrahombre*, un hombre privado de lo que ya había conseguido enraizar en su ser. Pues el *infrahombre* es el que no tiene idea de sí mismo; esta idea es la que se puede obtener de la filosofía (Ibid., 187).

Esta muerte de la filosofía no es un agotamiento interno o “muerte filosófica”, sino un peligro a consecuencia del punto a que la evolución histórica ha llevado a la cultura. No solo rechaza Nicol la tesis marxista de que el final de la filosofía sería su consumación por una misión cumplida de autoconciencia; tampoco acepta la polemología de Marx como motor del desplazamiento horizontal, ni una visión bélica de la noción de “praxis”:

La historiografía vulgar nos induce a creer que el curso de la historia lo traza la polémica. Solo como un anexo figura en esa historiografía la lucha que no degenera en conflicto. Pero la lucha que es esfuerzo productivo no es lateral o no es parcial, sino que es básica. Hay que proceder a la inversa, *tomando como eje del curso histórico la producción, en vez de la destrucción*. Así van quedando en los márgenes de ese curso, destinados a olvido, o a recuerdo sin fecundidad actual, todos los arrebatos de la belicosidad humana, todas las

⁴⁵ Nuestras cursivas.

contiendas, por inevitables que fueran y por sistemática que resultase nuestra representación de su secuencia (Ibid., 167).⁴⁶

En este importante fragmento, Nicol apuesta por una normatividad axiológica y, por tanto, epistemológica para la ciencia histórica: de qué ha de escribir, *con preferencia*, el historiador. Por otro lado, reconoce la existencia de varias “horizontalidades”, pues algunas, aun susceptibles de “representación sistemática”, deberían relegarse en la gran narración histórico-universal.

Pero si la filosofía muere y la ciencia no puede fundar la moral, el derecho y la política, “hermanos en la historia”, ¿dónde se hallará la nueva base? Pues sería “el fin de la dialéctica”, a saber, “el fin de la historia, no el de una particular teoría de la historia” (Ibid., 342-343). El problema histórico-universal, para Nicol, se mostraba como la sustitución del principio de *libertad* por el de *necesidad*, con tecnologías como la cibernética al servicio de una concepción darwiniana de supervivencia y adaptación, en una lógica de la “razón de fuerza mayor” que paradójicamente conducía a la catástrofe ecológica. En la medida en que esta evolución responde a los principios pragmáticos que a la razón asignaron padres de la filosofía moderna como Descartes y Bacon, es necesario para la propia salvación de la filosofía reconsiderar su propia horizontalidad. Sin embargo, a la hora de esta “representación sistemática”, Nicol adolecerá de bastante inconcreción, más allá de indicar grosso modo algunos hitos.

Nicol recurre ocho años después, en *La reforma*, a la estructura vertical/horizontal para analizar el nacimiento y extinción de esta finiquitada modernidad filosófica. Cada sistema representa la originalidad de su autor y la singularidad de su situación histórica, pero para explicarlo se necesita la dimensión horizontal, que no es “una mera sucesión de interrupciones” o “dialéctica externa” de tesis que se contraponen sin dejar sedimento, sino una “dialéctica interna” que forma una “genealogía”: la originalidad resulta de un diálogo, es una re-acción (Nicol: 1980, 40-41).

Con todo, nada expuso Nicol sobre la *forma* de la horizontalidad del periodo acotado. Tampoco cuando afirma que en el siglo XX ha concluido la era iniciada en Parménides y hay que ir a otra actitud (tesis del propio Ortega sobre el eleatismo). Una ruptura más se habría dado entre Kant y Hegel: “entre la idea de diversidad filosófica como una confusión selvática, y la que percibe en esa diversidad un orden de coherencia”. Para él, la *genealogía* dialéctica o histórica, la unidad de la trayectoria, es consecuencia de la identidad *genética*: cada filosofía reitera la novedad originaria del filosofar: “Este desenvolvimiento no es amorfo” (Ibid., 166 y ss). No obstante, al centrarse tanto en la filosofía, Nicol desatendía otros fenómenos horizontales; la dinámica de la filosofía podrá ser conceptual, pero la historia misma no se identifica con la de la filosofía: se precisa alguna *Realdialektik*.

Según nuestro modelo hermenéutico (Fernández Vega: 2022b, 119) para la filosofía de la historia, Nicol dejó mucho pendiente en dos campos: la *lógica del conocimiento histórico*⁴⁷ y la *semiótica de la historia y la historiografía*

⁴⁶ Nuestras cursivas.

⁴⁷ En general no da respuesta ni método a la dimensión “insociable” de la vida histórica.

(pese a su insistencia en la “razón simbólica” y la “palabra”).⁴⁸ En cambio, realizó aportaciones interesantes a otros tres: *ontología del ser histórico*;⁴⁹ *filosofía de la historia universal*, en lo relativo al mundo hispánico y la antigua Grecia;⁵⁰ y *filosofía de la historia de la filosofía*, entre cuyas cuatro variantes (dialéctica, sociológica, radical, historicista)⁵¹ se inclinó a un historicismo corregido por la dialéctica. *Acorde y melodía* fueron sus metáforas superadoras del viejo historicismo de insularidades socioculturales y epocales.

Si, como sostuvo Gaos, el tipo de filosofía que uno hace depende del tipo de individuo que uno es, Nicol fue *continuidad*. En su búsqueda de un historicismo salutar, entroncó con el aliento general de los filósofos del exilio de 1939. Así señala en la *Crítica de la razón simbólica*: “Es imposible que la filosofía pueda desde ahora orientarse hacia el futuro sin hacer balance de su pasado. *El balance será una salvación*” (Nicol: 1982, 21).⁵² Nicol no acepta el presunto final de la filosofía como “ruptura”, sino como “sutura” hacia otra nueva manera de pensar filosóficamente. La palabra “reforma” etiquetaba ese reinicio, para evitar “el fin de la historia”, de su partitura de acordes y melodías sin la cual todo es ruido y sinsentido. El suyo era un historicismo de salud.⁵³ Esta salvación de la filosofía tenía que darse con una revolución que integrase positivamente todo su pasado: un historicismo dialéctico. “*Salvar la filosofía en su historia exige una revolución en la filosofía de la historia*” y “*la historia de la filosofía es filosofía de la historia*” fueron sus dos tesis definitivas y armónicas (Nicol: 1982, 31 y 35).⁵⁴ Su parecido con los planteamientos de Hegel en las lecciones de historia de la filosofía y en las de filosofía de la historia universal (Gaos había traducido estas segundas durante la dictadura de Primo de Rivera) es notorio. Y seguramente a Nicol le hubiese gustado que fuera cierta esta consideración hegeliana:

La historia universal es la doma de la violencia desenfrenada con que se manifiesta la voluntad natural; es la educación de la voluntad para lo universal y en la libertad subjetiva (Hegel: 1980, 202).⁵⁵

⁴⁸ Tampoco está presente, al menos explícitamente, la obra de Hans-Georg Gadamer.

⁴⁹ Con el *debe*, como Gaos bien advirtió, de una ontología de la temporalidad.

⁵⁰ Nicol, E. (1961), caps. II, III y IV. Desde la nostalgia catalanista interpretaba en 1941 la unidad española: “Sería absurdo que pusiésemos en el mismo plano de consideración el destino de Cataluña y el de las naciones que la rodean. Esta es nuestra fundamental, irrenunciable limitación. (...) El Renacimiento, además, consagró políticamente una comunidad de destino con Castilla. Actualmente, no veo que esta comunidad pueda ser destruida. Intentarlo, entonces, sería condenarse a aquel choque con los límites propios que denominamos fracaso. Otra cosa es el problema de la convivencia” (Nicol: 2022, 19-20).

⁵¹ Para otro esquema similar, ver Rorty, R. (1987), 61-67.

⁵² Nuestra cursiva.

⁵³ En este *Hitos* hecho en Cantabria, cabe reseñar que, en el exilio, aún recordaba Nicol su paso juvenil por la Universidad Internacional de Verano de Santander. Rememoraba, en un diario limeño de 1954, la excéntrica conducta del Nobel Erwin Schrödinger en agosto de 1934, bajo el “cielo cántabro”: “El Palacio de la Magdalena, tan ordenadito y británico, contrastaba con el arrebato de esa figura humana”. Nicol & Aguirre (2007), 399-400.

⁵⁴ Nuestra cursiva.

⁵⁵ Las hegelianas *Lecciones sobre la historia de la filosofía* fueron traducidas en 1955, en México, por Wenceslao Roces para FCE, en tres tomos.

Pero a renglón seguido Hegel habla de la importancia del Estado para cumplir esa meta. La historia política no podría ser, pues, “la pequeña historia”.

Pese las proclamas de continuidad, en su voluntad de originalidad compartía Nicol con la filosofía contemporánea cierta pasión por el *comienzo radical*, común en Husserl, Wittgenstein, James, Heidegger, Sartre, Whitehead, Bergson y Ortega. Se trataba de hacer no solo filosofía, sino además época. De ahí la filosofía de la historia en todos implícita o explícita. Tal aspiración era difícilmente conciliable con cualquier tesis continuista. Nicol vivió esta tensión interna por su afán simultáneo de superar y reiterar.

Su obra, de considerables dimensiones textuales, constituyó una de las principales aportaciones del pensamiento español del siglo XX, y específicamente el del exilio de 1939 en América, a la meditación filosófica sobre la marcha de la historia. Aunque sus soluciones acaso no nos parezcan hoy decisivas, sus problemas, sin duda, nos resultan de actualidad y relevancia. Si, como irónicamente decía Gaos, el *absoluto* de Nicol es el *absoluto de Nicol*, su pregunta, no obstante, sigue siendo la de todos: el sentido de la historia, de la humanidad. *Nuestro sentido*.

Bibliografía

Apel, K.-O. (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis.

Bahnsen, J. (1872). *Philosophie der Geschichte*. Berlin: Carl Duncker.

Bahnsen, J. (1877). *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen. Monographien aus den Grenzgebieten der Realdialektik*. Lauenburg: Ferley.

Bahnsen, J. (1882). *Die Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik. Erster Band & Zweiter Band*. Berlin: Th. Grieben.

Beltrán García, I. A. (2014). *La metafísica de Eduardo Nicol: exposición genética del sistema, interpretación general y evaluación crítica*. Tesis de Doctorado. México: UNAM.

Colli, G. (1969). *Filosofia della espressione*. Milano: Adelphi.

Collingwood, R. G. (1940). *An essay on metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

Collingwood, R. G. (1952). *Idea de la historia*. México: FCE.

Cortés Sánchez, F. J. (2018). *Verdad e historia en Eduardo Nicol (1907-1990). De la metafísica de la expresión a un realismo simbólico*. Tesis Doctoral. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.

Fernández Castro, R. (2017). “Eduardo Nicol (1907-1990). La ciencia de la historia y el método fenomenológico”. En Gilardi González, P. & Ríos

- Saloma, M. (coord.). *Historia y método en el siglo XX*. México: UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 15-35.
- Fernández Vega, J. L. (2022a). “La tribuna vacante. Eduardo Nicol y la retórica filosófica tras Ortega”. *Éndoxa*, 49, pp. 73-91.
- Fernández Vega, J. L. (2022b). “Base y Promesa: un programa actualizado de investigación para la Filosofía de la Historia como *magistra vitae*”. *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, 1, pp. 102-130.
- Fernández Vega, J. L. (2023). “Concepciones de la historia en el exilio republicano español de 1939. Interpretación general, con aproximaciones de caso a Ímaz, Ferrater y Zambrano”. *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, 2, pp. 29-80.
- Ferrari Nieto, E. (2013). “El historicismo de Eduardo Nicol en la revalorización de la analogía como conocimiento”. *Fragmentos de filosofía*, 11, pp. 239-252.
- Gabás, R. (1998). “Eduardo Nicol. Las aporías del concepto de ‘ser histórico’”. En *Anthropos: Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, núm. extra 3, pp. 128-134.
- Gallie, W. B. (1964). *Philosophy and the historical understanding*. London: Chatto & Windus.
- Gaos, J. (1951a). “De paso por el historicismo y existencialismo”. *Cuadernos Americanos*, año X, 2, marzo-abril, pp. 122-138.
- Gaos, J. (1951b). “De paso por el historicismo y existencialismo. Parerga y paralipómena”. *Filosofía y Letras*, 43-44, julio-diciembre, pp. 81-148.
- Gaos, J. (1997). *Obras completas, v. 9*. México: UNAM.
- Gaos, J. (aut.) & Lasaga Medina, J. (ed.) (2013). *Los pasos perdidos: escritos sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gaos, J. (2016). *Introducción a ‘El ser y el tiempo’ de Martín Heidegger*. México: FCE.
- Gaos, J. (aut.) & Abellán, J. L. (ed.). (2018). *Confesiones profesionales*. Sevilla: Renacimiento.
- Gargani, M. (2025). “Nicolai Hartmann’s interpretation of Hegel’s dialectics”. *Forum Philosophicum*, 30, 1, pp. 107-124.
- González García, M. (1986). “El hombre y la historia en Eduardo Nicol”. *Naturaleza y gracia*, 3, pp. 411-518.
- González García, M. (1998). “La filosofía de la historia en Eduardo Nicol”. En *Anthropos: Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, núm. extra 3, pp. 153-157.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*. Madrid: Taurus.
- Halbwachs, M. (1968[1950]). *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1968.

- Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza. 1ªed. 1928. Madrid: Revista de Occidente.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. Trad. J. Gaos. México: FCE.
- Heidegger, M. (2009). *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta.
- Héller, A. (1985). *Teoría de la historia*. Barcelona: Fontamara.
- Iglesias Granda, J. M. & Sánchez Cuervo, A. (2023). “El pensamiento político de Eduardo Nicol: origen, promesa y fracaso de la comunidad”. *Philosophical Research Bulletin*, 12, 24, pp. 83-117.
- Jiménez García, A. (2001). “La labor traductora de José Gaos (1900-1969)”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía Española*, 18, pp. 219-235.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.
- Kozel, A. (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*. México: El Colegio de México.
- Lefebvre, H. & Regulier-Lefebvre, C. (1992). *Éléments de rythmanalyse*. Paris: Sylleps.
- Linares Salgado, J. E. & Iglesias Granda, J. M. (2023). “Biopolítica y razón de fuerza mayor en Eduardo Nicol”. *Isegoría*, 69, julio-diciembre, e10.
- Luhmann, N. (1982). *The Differentiation of Society*. New York & Guildford: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. Barcelona: Herder.
- Mannheim, K. (1952). *Essays on the sociology of knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mariás, J. (1972). *La estructura social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Márquez Pemartín, C. (1994). *La ontología del hombre en Eduardo Nicol*. Tesis Doctoral. Pamplona: Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.
- Meinecke, F. (1943). *El historicismo y su génesis*. México: FCE.
- Nicol, E. (1943). “Psicología científica y psicología situacional”. *Filosofía y Letras*, 10, abril-junio, pp. 195-214.
- Nicol, E. (1946a). *La idea del hombre*. México: Stylo.
- Nicol, E. (1946b). “La historia y la verdad. El problema del ser en el tiempo”. *Filosofía y Letras*, 21, enero-marzo, pp. 11-44.
- Nicol, E. (1947a). “Antecedentes y consiguientes del historicismo”. *El Nacional*, 23 de mayo. En Nicol, E. (aut.) & Aguirre, A. (comp.) (2007). *Las ideas y los días. Artículos e inéditos, 1939-1989*. México: Afinita, pp. 91-94.
- Nicol, E. (1947b). “Más allá de la historia”. *El Nacional*, 9 de septiembre. En Nicol & Aguirre (2007), pp. 158-159.
- Nicol, E. (1950). *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*. México: El Colegio de México.

- Nicol, E. (1951). "Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico". *Filosofía y Letras*, 43-44, julio-diciembre, pp. 149-176.
- Nicol, E. (1953). *La vocación humana*. México: FCE.
- Nicol, E. (1961). *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid: Tecnos.
- Nicol, E. (1965). *Los principios de la ciencia*. México: FCE.
- Nicol, E. (1970). "El porvenir de la filosofía". *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), VII, 18, enero-marzo, pp. 7-23. En Nicol (2020), pp. 413-414.
- Nicol, E. (1972). *El porvenir de la filosofía*. México: FCE.
- Nicol, E. (1977). *La idea del hombre*. México: FCE.
- Nicol, E. (1980). *La reforma de la filosofía*. México: FCE.
- Nicol, E. (1981). "La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia". *Teoría. Anuario de Filosofía*. UNAM Facultad de Filosofía y Letras, año 2, núm. 2, pp. 17-27.
- Nicol, E. (1982). *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*. México: FCE.
- Nicol, E. (1983). "Presencia del pasado". *Revista de la Universidad de México*. Vol. XXXIX, nueva época, núm. 25, pp. 8-12. Reproducido en Nicol (2020), pp. 490-510.
- Nicol, E. (1984). "Discurso sobre el método". *Enrahonar*, 10.
- Nicol, E. (aut.); Horneffer, R. & Hülz, E. (eds.) (2020[1990]). *Ideas de vario linaje*. México: UNAM Facultad de Filosofía y Letras.
- O'Gorman, E. (1947). *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. México: UNAM.
- O'Gorman (aut.) & Matute, Á. (ed.) (2007). *Ensayos de filosofía de la historia*. México: UNAM.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Obras Completas, VI. 2ªed.* Madrid: Taurus.
- Owensby, J. (1994). *Dilthey and the narrative of history*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rorty, R. (1987). "The Historiography of Philosophy: Four Genres". En Rorty, R.; Schneewind, J. B. & Skinner, Q. (eds.). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 61-67.
- Saussure, F. (1931). *Cours de linguistique générale. 3ème éd.* Paris: Payot.
- Schmitt, C. (1950). *Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schütz, A. & Luckmann, T. (2017). *Strukturen der Lebenswelt. 2. Auflage*. Konstanz und München: UVK.
- Simmel, G. (1916). *Das Problem der historischen Zeit*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals*. London: Methuen.

Windelband, W. (1949). *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y su historia*. Buenos Aires: Santiago Rueda.

Zambrano, M. (2019). *Persona y democracia*. Madrid: Alianza.

Zea, L. (1947). "Antecedentes historicistas en Hispanoamérica". *Filosofía y Letras*, 28, octubre-diciembre, pp. 309-328.

De hominis dignitate: El impacto humanista de la Institución Libre de Enseñanza en la filosofía de Antonio Machado

De hominis dignitate: The humanist impact of the Institución Libre de Enseñanza on the philosophy of Antonio Machado

Jéssica Sánchez Espillaque
Universidad de Sevilla

Resumen: La influencia ejercida por la Institución Libre de Enseñanza en la formación de Antonio Machado parece conectar con la posible reivindicación humanista de la dignidad humana que realiza el poeta sevillano, lo cual nos lleva a postular una antropología machadiana basada en la dignidad y la modestia, que dotan de humanidad al hombre y lo alejan del mero “señorito”.

Palabras clave: Educación popular, poesía, ILE, modestia, dignidad humana.

Abstract: The influence exerted by the Institución Libre de Enseñanza (ILE) on Antonio Machado's formation seems to connect with the possible humanist assertion of human dignity made by the sevillian poet. This leads us to postulate a machadian anthropology based on dignity and modesty, which endows man with humanity and distances him from the mere “señorito”.

Keywords: Popular education, poetry, ILE, modesty, human dignity.

1. Introducción a la propuesta institucionista machadiana

Habida cuenta de la influencia ejercida por la Institución Libre de Enseñanza (ILE) en la obra de Antonio Machado, nos disponemos a recuperar algunas de las ideas institucionistas que más repercusión tuvieron en la filosofía machadiana. Para lo cual es preciso acudir no sólo a las vivencias del Machado alumno, sino también al docente¹ (ambos

¹ Enrique Baltanás reproduce el testimonio de uno de los alumnos que tuvo Machado en Baeza —el poeta Rafael Laínez Alcalá— para dar muestra de la huella pedagógica de la ILE, que hizo del poeta sevillano un alumno y un profesor no convencional (sin olvidar que será

encarnados, como veremos, en las reflexiones pedagógicas de *Juan de Mairena*) y, de este modo, comprobar cuáles han sido las propuestas educativas de la ILE que más profundamente enraizaron en la vida y en el pensamiento de nuestro poeta.

Muestra de la trascendencia que va a tener su formación en la ILE² y de la resonancia de la concepción pedagógica de la Institución, esencialmente krausista,³ en su pensamiento es el “vivo afecto y profunda gratitud” (1997, 75)⁴ que Machado reconoció y transmitió en algunos de sus textos a sus maestros; como el poema que escribió en homenaje a Francisco Giner de los Ríos.⁵ Una composición poética que rebosa luz, en la que el alumno elogia de su maestro que una de sus máximas fuera inculcarles la necesidad de seguir trabajando por un mundo mejor: “¿Murió?... Sólo sabemos/ que se nos fue por una senda clara, / diciéndonos: Hacedme/ un duelo de labores y esperanzas” (Ibid., 251). Un camino, pues, que para el poeta hispalense representa, como para los institucionistas, “un nuevo florecer de España” (Ibid., 252).

Éste era el ideal de la ILE, el mismo que recuerda Giner de los Ríos en el Discurso inaugural que pronuncia en 1881 (tan sólo dos años antes de que entraran los hermanos Machado), en el que agradece a las familias que han confiado en esos maestros de la Institución, siendo así concedores de la necesidad de encaminar la educación de sus hijos hasta hacer de ellos hombres de razón y conciencia, dignos, honrados, inteligentes, laboriosos, firmes y varoniles; útiles a los demás y a sí mismos; que no bachilleres precoces, superficiales, retóricos, extraños a la realidad de la vida; individuales sin personalidad, sin hábitos formales de trabajo, incapaces de

estando como profesor en la ciudad jiennense cuando comience a estudiar Filosofía y Letras) (Baltanás: 2000, 97-100).

² Los hermanos Machado entrarán en la ILE en 1883, coincidiendo con el traslado a Madrid de toda la familia cuando Antonio Machado y Núñez, abuelo del poeta, es nombrado Catedrático de Zoología en la Universidad Central madrileña. Allí recibirán una educación liberal de la mano de ilustres maestros institucionistas como Giner de los Ríos, Cossío o Sama, amigos de la familia. Cfr. estos datos en dos biografías publicadas en el centenario del nacimiento de Machado de dos importantes estudiosos de su obra: Cano, 1975, 16-17 y Valverde, 1975, 16-20.

³ Si bien el influjo del krausismo e institucionismo también se debió a la educación recibida en el seno familiar, pues tanto su padre como su abuelo estaban en sintonía con el proyecto pedagógico de los discípulos de Krause en España. Cfr. Sotelo Vázquez, 1990, 123-131.

⁴ Así lo expresa Machado en el relato autobiográfico que hace en 1917, que aparece en sus *Poesías completas*. Y en la “Nota autobiográfica para una antología proyectada por Azorín” (Machado: 2001, 344-347) afirma: “Me eduqué en la Institución Libre de Enseñanza y conservo gran amor a mis maestros: Giner de los Ríos, el imponderable Cossío, Caso, Sela, Sama (ya muerto), Rubio, Costa (D. Joaquín —a quien no volví a ver desde mis nueve años)” (Ibid., 345).

⁵ Poema que Machado escribe en Baeza el 21 de febrero de 1915 por el fallecimiento, el día 17, del que fuera fundador de la ILE. A. Machado, “A Don Francisco Giner de los Ríos”, en *Elogios*, CXXXIX, insertos en *Campos de Castilla* (1997, 251-252). Cfr. también la carta dirigida a Ortega y Gasset el 9 de julio de 1912, en donde el poeta andaluz le confiesa que “en mí no hay otro bagaje de cultura que el adquirido en mis años infantiles de los 9 a los 19 en que viví con esos santos varones de la Institución Libre de Enseñanza” (Machado: 2001, 304).

valerse por sí, ni menos de cooperar a la redención de la patria (Giner de los Ríos: 1881, 146).⁶

Por esta razón, expone Machado en esta loa a Don Giner de los Ríos, que entre los ideales que contribuirían al germinar de un alma nueva española estarían la fraternidad (“Y hacia otra luz más pura/ partió el hermano de la luz del alba”), y con ella el diálogo entre los seres humanos; sin olvidar el trabajo como medio a través del cual desarrollarse y dignificarse (“¡Yunques, sonad; enmudeced, campanas!”), Machado, 1997, 251), ... ideas revolucionarias que estaban muy presentes en la obra del que fuera uno de los fundadores de la Institución Libre de Enseñanza, cuyo proyecto pedagógico aspiraba a la modernización cultural de España, propiciando una concepción nueva de la educación como formadora de espíritus libres y críticos.

Pero ¿qué es lo que impulsaría la exigencia de tal regeneración? No otra cosa sino el estado de la educación española de la época. Si nos acercamos a algunos de los escritos de los institucionistas podremos entender cómo era el panorama educativo en ese momento. Así, por ejemplo, el propio Giner de los Ríos en su artículo “Maestros y catedráticos” analiza la situación en la que se encontraban estos docentes, entre los que sucumbía el desánimo y la desilusión con su trabajo. Así mismo también se lamenta por los que, aún con un “espíritu que ha comenzado a sacudir sus alas” (Giner de los Ríos: 1884, 24), no encuentran los medios suficientes para realizar libremente su magisterio, en vista de que ni el Estado ni la propia sociedad hiciera nada por remediarlo.

Nos parece así que, de un modo similar a como después Machado en su “Recuerdo infantil” criticará la enseñanza rutinaria y monótona, predominante en la España de aquellos años, que se basaba en la repetición de contenidos memorísticos, huecos y sin sentido, como reflejan, en el poema, los niños que están cantando la lección (“mil veces ciento, cien mil;/ mil veces mil, un millón”, Machado, 1997, 90),⁷ Giner de los Ríos analiza en ese artículo el desalentador ambiente de la pedagogía española de finales del siglo XIX, que encierra a los maestros, “amén del catecismo”, en una encorsetada metodología de la enseñanza, sombría y monótona (como la “lluvia tras los cristales”), que no promueve “remover el alma de la generación que le está confiada” (Giner de los Ríos: 1884, 24), porque se encuentra aislada de la cultura europea, de los libros, bibliotecas,... que le ayudarían a ampliar su visión en esta importante tarea formadora del ser humano.⁸

⁶ Discurso publicado en el Boletín de la Institución Libre de Enseñanza. Por ello, no cabe duda del importante papel del BILE, tanto en la renovación intelectual de España como en la revisión pedagógica española que realizaron durante mucho tiempo.

⁷ Giner de los Ríos se había referido al “carácter verbalista, mecánico y cuantitativo de nuestra enseñanza” como uno de los problemas del mal endémico de la educación española (Giner de los Ríos: 1884, 25).

⁸ No más halagüeña sería la situación del catedrático, puesto que toda esa monotonía y tedio del maestro se verían acrecentadas hasta el punto de petrificar todo conocimiento, pues en el caso del profesor universitario —se lamenta Giner de los Ríos— el aumento de la erudición es directamente proporcional a su desapego de la realidad y de un modelo de educación que favorezca el crecimiento personal del individuo.

Una pedagogía obsoleta que contrastaría con los ideales de la ILE, donde todo lo aprendido debe ser comprendido o, como el pensador malagueño afirmaba, “no es lo que se come, sino lo que se digiere” (Ibid., 25), haciendo con ello alusión a la necesidad de establecer un modelo de enseñanza-aprendizaje culminante en un aprendizaje significativo.

De este modo, gracias a la ILE y al magisterio de Giner de los Ríos, Manuel Bartolomé Cossío o Joaquín Sama, comenzó todo un proceso de renovación educativa en España con el objetivo último de alcanzar el desarrollo cultural y el progreso social capaces de generar ciudadanos responsables y autónomos. Así fue, pues, la formación (fundamentalmente humanista) que hizo que los hermanos Machado fueran adquiriendo una inclinación hacia la cultura y las letras que, lejos de mostrarse esnobista o minoritaria, aspiraba, como se verá a continuación, hacia una “educación popular”.

A tal efecto, en el prólogo a *Soledades*, escrito en 1917, Machado precisa que “lo que pone el alma, si es que pone algo, o lo que se dice, si es que se dice algo, con voz propia, en respuesta al contacto con el mundo” (Machado: 1997, 78) había sido su más alta aspiración en esta obra publicada en 1903. Mostrando, de esta forma, el carácter profundo de su poética, que no ha de buscar sólo la musicalidad, sino algo más auténtico⁹ y profundo: conocerse a sí mismo a través de los demás. Razón por la que su poética se vincula al Romance, esto es, a un cantar del pueblo (que entona “un ayer que es todavía”, Machado, 1997, 302) que enraíza con lo *nuestro*, pues la literatura poseería —si se nos permite la expresión— el ADN de un pueblo y por eso sin ella éste quedaría desamparado en su comprensión del mundo.¹⁰

Esa mirada tan particular que tenía Machado y que había, en gran parte, adquirido en sus años de formación en la ILE, le hacía sentir una especial admiración por las cosas más pequeñas, cotidianas, aquéllas que pueden parecer insignificantes, pero que él sabía apreciar porque en ellas estaría la esencia del pueblo español. Siendo esta actitud folklorista —heredada de su padre y de los institucionistas— la que le permita mantener siempre un contacto directo con la realidad,¹¹ a través de la cual podía valorar lo más hermoso de todo: la vida,¹² en cuyo sinuoso *camino* la educación presta, como se verá, un servicio fundamental a todo ser humano.¹³

⁹ En el poema a Giner de los Ríos esa autenticidad aparece con la “encina”, símbolo del auténtico español, del humilde, bajo el que Machado desea que repose el corazón de su maestro.

¹⁰ José Luis Mora en “La novela galdosiana como interlocutora de la pedagogía institucionista” (1998, 177-196) se refiere al papel de la novela en la regeneración española por el efecto educativo de la literatura: “Así, la novela se convirtió en el *laboratorio* donde las filosofías y las ciencias naturales y sociales bajo la óptica de la ironía confrontaron sus conclusiones” (Ibid., 183), lo que condujo a debatir sobre la función social, e incluso política, de la literatura dentro de la cultura española de finales del siglo XIX.

¹¹ En la citada carta del 9 de julio de 1912 al filósofo madrileño, le confiesa estar más en contacto con la realidad española desde el campo, afirmando que le gusta la vida rural. Cfr. Machado, 2001, 306. Es más, para Machado, “a quien el campo dicta su mejor lección es al poeta” (Machado: 1986, 188). Tampoco podemos olvidar que entre las actividades de la ILE estaban las salidas al campo que —como reconoce su heterónimo, Mairena— despertaran “en el niño el amor a la naturaleza” (Ibid., 124).

¹² Para Machado, el poema fundamental *nuestro* no hemos de buscarlo ni en la historia ni en la tradición sino en la vida. Así se expresa Machado en una misiva a Ortega del 17 de julio de 1912 (Cfr. Machado, 2001, 310). Motivo por el que también en otra carta (del 21 de julio

Con este fin, frente a la falsa creencia de que los planteamientos pedagógicos encarnados por Giner de los Ríos y otros tantos maestros de la ILE eran fruto de un elitismo burgués, la propuesta educativa —con esencia popular— pretende llegar al medio rural¹⁴ (fundamentalmente a través de las llamadas “Misiones Pedagógicas”).¹⁵ A lo cual también contribuyó el filósofo Urbano González Serrano, quien, influido por Nicolás Salmerón, fue un firme defensor de *otra* educación —distinta de la que imperaba en el siglo XIX— capaz de reconectar de nuevo al ser humano con la vida, ya que rehúye de toda instrucción fundamentada en la simple memorización de ideas que sólo conducen al alumnado a una actitud pasiva.

Por todas estas razones, como se verá en adelante de la mano de Machado y a la luz de los ideales institucionistas, se constata la necesidad de una pedagogía esencialmente *humana*, que capacite al educando para convertirse y formarse como un hombre *íntegro*. Y en dicha empresa la sabiduría popular¹⁶ implicaría un modelo pedagógico que, partiendo de nuestras circunstancias concretas, transmita el espíritu de todo un pueblo.¹⁷

de 1912) al filósofo madrileño Machado reconoce su admiración por Pío Baroja por su capacidad para reconciliarnos con la humanidad (Machado, 2001, pp. 312-313).

¹³ Cfr. Sebastián Martín Ruano, (2020, pp. 103-120) texto en el que su autor pretende mostrar la influencia de los maestros institucionistas en la obra de Antonio Machado, concretamente en su tratamiento del paisaje, que será tan importante en la poesía machadiana. Según Martín Ruano, el amor de los institucionistas por la Naturaleza proviene de un nuevo concepto de educación —que propicia la formación en el medio natural— que se sustenta en el estudio del hombre y del entorno que le rodea.

¹⁴ Éste es el objetivo de análisis de Antonio Jiménez García (1998, pp. 161-176), quien examina la experiencia formativa emprendida en la *Fundación Concha*, una institución, parecida a la ILE, creada, gracias al benefactor Antonio María Concha y Cano y a uno de sus albaceas testamentarios, Urbano González Serrano, en Navalmoral de la Mata en 1885.

¹⁵ Las Misiones Pedagógicas fueron creadas en 1931 para intentar acabar con el aislamiento cultural en el que se encontraba la España rural. Para ello se ideó, financiado por la Segunda República, un Patronato que, con una actitud democrática, aspiraba a expandir la cultura a todos los individuos que forman parte del Estado. Cfr. Francisco Caudet, 1988, pp. 93-108.

¹⁶ Léase la obra homónima de U. González Serrano (*La sabiduría popular*, en Biblioteca del Pueblo, Madrid: Librería Universal, 1881) en donde se define la “sabiduría popular” como todo el caudal de conocimientos e ideas que se va destilando de generación en generación y que, unida a la espontaneidad del individuo, conforma la relación del ser humano con el mundo, en la forma de máximas de conductas que se manifiestan, por lo general, en proverbios y refranes (que, en opinión del filósofo cacereño, constituyen la “síntesis de la sabiduría popular”, p. 12).

¹⁷ Véase James Whiston, “Las “misiones paradójicas” de Antonio Machado: *Juan de Mairena* (1936)” (1990, pp. 345-356). Para este autor (que plantea en este escrito la conexión del programa de las Misiones Pedagógicas con el *Juan de Mairena*), el estilo apócrifo de la obra responde también a esa “democratización” de la cultura, al quedar la autoría en manos de sus alter ego; representando así cómo la sabiduría proviene del pueblo. Motivo por el que, en su opinión, la propuesta machadiana comparte el espíritu misionero de extender la cultura al pueblo, pero va más allá de esas misiones al reconocer en el propio pueblo el creador de esa cultura. Apareciendo de esta manera su *Juan de Mairena* como una obra homenaje al pueblo, en la que Machado confiesa la deuda cultural al pueblo español que tanto le ha estimulado en su creación artística.

2. Por una sabiduría popular

El que no habla a un hombre, no habla al hombre;
el que no habla al hombre, no habla a nadie
(Machado: 1986, 303).

Ya en sus *Apuntes inéditos* advertía el poeta sevillano de la necesidad de reformar la educación. Cuál sea el concepto de educación que manejaba Machado es, como se ve, nuestro objetivo fundamental en la presente disertación. Para ello nos acercamos ahora a este sucinto texto machadiano¹⁸ en el que se realiza una pequeña reflexión a propósito de la expansión de la cultura. En este sentido, la opinión de Machado es la de no olvidar la cultura popular, en tanto en cuanto sólo una buena educación del pueblo puede traducirse en la aparición de grandes artistas y sabios.

Así, la tesis principal de la que parte el argumento machadiano reside en que la difusión de la cultura no tiene por qué conllevar una degradación de ésta. Por esta razón, frente a una excesiva especialización de las ciencias, Machado mantiene su defensa de una cultura para todos, ya que considera que pensar que la especialización nos va a traer un crecimiento de la ciencia no es más que una ilusión. En palabras del poeta: “¡Lo que sabemos entre todos! ¡Oh, eso es lo que no sabe nadie!” (Machado: 1986, 44).¹⁹ Mostrando de esta manera que su formación en la Institución Libre de Enseñanza (entre 1883 y 1889) tendrá mucho que ver en este planteamiento educacional.

De este modo, la esencia de la pedagogía machadiana representada por este Juan de Mairena en los *Apuntes inéditos* podría resumirse de la siguiente forma: “Que podáis repetirme lo que aprendemos en clase como si lo hubiéramos aprendido en la calle” (Ibid., 45). No en vano, en su *Juan de Mairena* continúan sus reflexiones, en un tono cargado de ironía, acerca de la sabiduría popular, haciendo de nuevo una reivindicación de ésta, frente al pedantismo de los que están, supuestamente, en un escalón superior. Machado reconoce que ningún filósofo que se precie rechazará la verdad, aunque viniera de boca de su barbero; a lo que añade:

Pero esto es un privilegio de los grandes filósofos. La mayoría de los hombres preferirá siempre, a la verdad degradada por el vulgo —por ejemplo: dos y dos, igual a cuatro—, la mentira ingeniosa o la tontería sutil, puesta hábilmente más allá del alcance de los tontos (Ibid., 138).

Pero ¿quiénes serían realmente los tontos? Para el poeta andaluz, aquéllos que necesitan que esas verdades tengan que ser proclamadas desde lo alto de algún púlpito o plataforma. De ahí que reivindique la cultura popular, pues partiendo de que, como ya hemos expresado, para Machado, la

¹⁸ Publicado junto a *Juan de Mairena* en la cita edición de 1986. El valor de estos apuntes es indiscutible, al darnos la pista para pensar que el proyecto de Machado con su *Juan de Mairena* ya le rondaba en la cabeza unos años antes de su aparición en 1936. De hecho, en algunos casos lo que resulta en esta obra es una ampliación de las ideas que ya estaban germinando en dichos apuntes. Si bien en otros casos se observa que se han suprimido algunas alusiones, como por ejemplo a los fenomenólogos. Lo cierto es que tampoco ha de simplificarse y pensar que *Juan de Mairena* sea sólo la versión definitiva de lo allí apuntado; es mucho más que eso, se trata de una profunda reflexión en torno a los problemas que más preocuparon a Machado en torno a la condición humana.

¹⁹ Cfr. además, p. 68.

propagación de la cultura no conlleva su disolución, no tiene sentido —añade— pensar en la cultura “como privilegio de casta” (Ibid., 140).²⁰ Dicho en pocas palabras, el poeta hispalense no entiende la cultura, de una forma aristocrática, como un contenedor cerrado sólo al alcance de unos pocos privilegiados, sino más bien como una energía que siempre tiende a expandirse.

Por ello, la concepción que Machado mantiene del conocimiento dista bastante de ser, cartesianamente, el *claro y distinto* con el que poder alcanzar, de una vez por todas y para siempre, *todo* el saber. Al contrario, para nuestro autor, el pensamiento *va y viene*²¹ sin llegar necesariamente a una evidencia:

Decía mi maestro: Pensar es deambular de calle en calleja, de calleja en callejón, hasta dar en un callejón sin salida. Llegados a este callejón pensamos que la gracia *estaría* en salir de él. Y entonces es cuando se busca la puerta al campo (Ibid., 143-144).²²

Como se puede observar por esta enseñanza del que fuera maestro de Mairena, Abel Martín, Machado reclama, con una nota de humor,²³ un concepto de conocimiento y de educación *abierto*, capaz —como decíamos— de crecer y difundirse a *todo* hombre. Prueba de que la noción de cultura que está manejando aquí Machado (en cierta consonancia con lo que había planteado Ortega y Gasset en 1930 en *Misión de la Universidad*) no es limitante son estas otras palabras de su alter ego Mairena casi al final de la obra: “Tenemos un pueblo maravillosamente dotado para la sabiduría, en el mejor sentido de la palabra: un pueblo a quien no acaba de entontecer una clase media, entontecida a su vez por la indigencia científica de nuestras Universidades” (Ibid., 230).²⁴ Lo cual supone, por consiguiente, una defensa de cierta actitud escéptica que no se conforma con aquello que se le dice, sino que trata de pensarlo por sí mismo —aunque sea contradiciendo

²⁰ En *Los complementarios* aparece ya expresado en un texto fechado en Baeza en 1918: “No soy yo partidario del aristocratismo de la cultura, en el sentido de hacer de ésta un privilegio de casta. La cultura debe ser para los más, debe llegar a todos” (Machado: 1996, 134).

²¹ Constantemente Machado expresa una idea que es muy importante en su pensamiento: que no hay un camino, sino que éste se hace al andar. (Cfr. los célebres versos de *Campos de Castilla* que entonaban aquello de: “Caminante, son tus huellas/ el camino, y nada más;/ caminante, no hay camino, / se hace camino al andar”, en Machado, 1997, 239). El sustantivo “camino” representaría un pensamiento cerrado y acabado, mientras que el verbo “andar” reflejaría el discurrir de un pensar, como el poético, que está sujeto al tiempo.

²² Por esta razón, Mairena aconseja a sus alumnos: “De la claridad no habéis de preocuparos, porque ella se os dará siempre por añadidura” (Ibid., 145).

²³ José Luis Mora en el texto ya citado “La novela galdosiana como interlocutora de la pedagogía institucionista” resalta el papel epistemológico de la ironía y del humor en ese programa de regeneración cultural que representa la ILE y del que Machado es un buen ejemplo.

²⁴ Como había expresado Ortega, la Universidad, además de ser formadora de profesionales y científicos, ha de recuperar el sentido genuino de la palabra “cultura” y convertirse, como ya lo fue en la Edad Media, en su transmisora. Puesto que, para el filósofo madrileño, la cultura (entendida como el conjunto de “ideas claras y firmes sobre el Universo, convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo”) es “lo que nos salva del naufragio vital” (Ortega y Gasset: 2007, 101).

aquello que se dice— ya que, para Machado, lo que “importa es aprender a pensar, (...) a calcar fielmente la línea sinuosa y siempre original de nuestro propio sentir, a ser nosotros mismos” (Machado: 2001, 387).

En consecuencia, la contradicción aparece en la pedagogía del poeta como el método capaz de conducirnos a un pensamiento propio. Consolidando así el escepticismo que viene reivindicando Machado en esta obra, que implica, ante todo, que el hombre no ha de creerse el poseedor de la verdad, pues “las ideas —afirma Mairena— no deben ser de nadie” (Machado: 1986, 145). El único medio, por tanto, de llegar a un conocimiento verdadero es, a su modo de ver, mediante dos vías: el diálogo con el otro y la lucha con uno mismo (“converso con el hombre que siempre va conmigo”, Machado, 1997, 151).²⁵ Sin olvidar, por supuesto, el importante papel que juega el lenguaje en todo aprendizaje, así como en la transmisión de ese conocimiento.²⁶

3. Filosofía y poesía: hacia un pensamiento crítico y modesto

Otra de las enseñanzas de Mairena que merecen ser recordadas, en este caso por su valor humanístico, es su referencia al pasado. Sobre todo, cómo ha de entenderse ese pasado es lo que más nos pueda interesar en este momento. Por supuesto, si —como pensamos— debemos interpretarlo desde un punto de vista humanista, no puede estar refiriéndose Machado a un interés meramente erudito o anticuario del pasado y de la tradición. En realidad, lo que el filósofo poeta valora de nuestro pasado no es simplemente averiguar lo que fue, lo que ha sucedido en tiempos remotos, sino cómo la conciencia de dicho pasado (“ahondando en el hoy que contiene el ayer”, Machado, 2001, 310)²⁷ puede ayudarnos a entender nuestro presente y a encarar mejor el futuro.²⁸ Por eso, Machado prefiere denominarlo —en un sentido que nos recuerda a cómo lo interpretaba Nicolás Salmerón (1877)²⁹— un “pasado vivo” (Machado: 1986, 190), puesto que como tal puede ser cambiado, modificado, en función de nuestras necesidades presentes. O lo que es lo mismo, está pensando en una *recreación* de lo pretérito que nos permita, en virtud de la plasticidad del tiempo, conocerlo mejor; para de este modo convertirlo en algo que sea verdaderamente *nuestro*, esto es, auténtico.

²⁵ Extraído de su poema “Retrato”, aparecido en *Campos de Castilla*. Sobre ese diálogo con uno mismo y su repercusión en la aparición de los apócrifos en el pensamiento machadiano, véase nuestro estudio, 2024, 285-308.

²⁶ Según Francisco J. Díaz de Castro, tanto el escepticismo como ese diálogo creador con los alumnos representan la metodología maireniana (1984, 33-49).

²⁷ Así se expresa Machado en una carta a J. Ortega y Gasset.

²⁸ Conciencia histórica que conocía muy bien el heterodoxo discípulo de Heidegger, Ernesto Grassi, firme defensor de una rehabilitación del pensamiento humanista, quien en 1945 afirmaba que: “Tenemos que ser capaces de comprender el pasado de tal modo que a partir de él conozcamos nuestro presente y avancemos hacia un futuro fecundo” (Grassi & Uexküll: 2023, 3). Unas palabras que, en nuestra opinión, coincidirían con el planteamiento de Machado.

²⁹ El institucionista habla en “Necesidad de reconocer ley en la historia” (1877, 1) de un “presentimiento vivificador” que nos puede ayudar en tiempos de transición (como los que se estaban viviendo a finales del siglo decimonónico) a no caer ni en la superstición ni el puro egoísmo. Por su parte, Urbano González Serrano cree que la historia es “la experiencia verdadera de los siglos” (1881, 35-36).

Desde esta óptica renovadora de la tradición, con alma humanista, Machado alude en más de una ocasión a la controversia entre lo antiguo y lo nuevo. Y por eso su apócrifo Juan de Mairena trata de postularse siempre frente a los “esnobs” que únicamente persiguen lo novedoso por lo que tiene de nuevo o de moderno; aunque tampoco pretenda hacer una defensa a ultranza de la tradición, teniendo presente que su intención es esquivar todo extremismo.³⁰ De ahí que argumente —como acabamos de recordar— la pertinencia de retornar al pasado si es necesario, siempre y cuando nos facilite nuestra comprensión de los problemas actuales.

A este respecto, es conveniente resaltar la consideración de la filosofía que sostenía Machado en sus obras, una apreciación (que nos recuerda a la teoría zambrana) ³¹ en la que la palabra poética se constituye como un vehículo adecuado al pensamiento filosófico. Razón por la que el poeta de Sevilla confiesa su cercanía a los problemas metafísicos, pese a que algunos crean —alega— que “nuestra posición de poetas debe ser la del hombre ingenuo, que no se plantea ningún problema metafísico” (Machado: 1986, 202). Frente a esta postura reduccionista, Machado apuesta por una poética más profunda, que no se queda en la superficie de unas palabras que no dicen nada,³² sino que afronta uno de los problemas metafísicos por excelencia: la nada, que provoca el asombro y la admiración del poeta; y que, como la muerte, acompaña siempre al hombre y lo angustia.

Quizás sean éstas las razones por las que Abel Martín afirmara de los andaluces que “nos falta fantasía para artistas; nos sobra, en cambio, sentido metafísico para filósofos occidentales” (Ibid., 222). Una filosofía andaluza que, en su opinión, se ha de fundamentar ante todo en el folklore de la tierra, a saber, en ese saber vivo tan *nuestro*³³ que nos posibilitará emprender —dice Machado— el camino de la filosofía. Asomando así una de las ideas esenciales de su pensamiento: el estrecho vínculo entre poesía y filosofía, puesto que, desde su punto de vista, llegará un momento en el que filósofos y poetas se intercambien los papeles (Ibid., 225).

Esta poesía por la que Machado aboga está destilada de la experiencia de vida y, como el poeta hispalense llega a decir, nace —como otras obras del espíritu— de una necesidad, de un apetito que tiene el ser humano por llegar a ser. Esto es, de un deseo de conocimiento (filosofía) que la propia poesía puede ayudar a satisfacer. Ahora bien, como decíamos unas líneas atrás, este planteamiento se asienta sobre la base de una determinada concepción de la sabiduría, cuya formación consiste: “en enseñarle [al alumno] a repensar lo pensado, a desaber lo sabido y a dudar de su propia duda, que es el único modo de empezar a creer en algo” (Ibid., 232). Una

³⁰ En un sentido parecido criticará Machado, en *La Guerra*, el “prestigio desmesurado de lo pretérito”, que puede llevarnos al error de pensar que cualquier tiempo pasado fue mejor. Cfr. Machado, 2022, 43. (Se trata de una reimpresión a partir de la primera edición de 1937 de Espasa-Calpe, con dibujos de José Machado y anexos de María Zambrano y Jaume Pont).

³¹ Cfr. M. Zambrano, 2005.

³² Éste es el argumento principal de su crítica a la poética de aquel tiempo, en su opinión, demasiado ávida de novedades y alejada del sentir común. Cfr. Machado, 2001, 307-310.

³³ En varias ocasiones, Machado insiste en la necesidad de defender “lo nuestro” y reconoce que es una actitud muy española la de “escupir sobre todo lo nuestro, antes de acercarnos a ello para conocerlo” (Machado: 1986, 238).

educación —nos parece— de espíritu humanista que, como dice Machado, tiene la misión de “devolver su dignidad de hombre al animal humano” (Ibid., 234). Pero que en la perspectiva machadiana no tiene ninguna prepotencia ni arrogancia, ya que considera que todos nosotros debemos realizar ese mismo ejercicio de autocritica.³⁴

Sale de nuevo a nuestro encuentro un problema que viene abordando Machado a lo largo de su *Juan de Mairena*: la cuestión de las masas. Y cuando ya nos vamos acercando al final de sus páginas, parece que el pensador andaluz lo tiene cada vez más claro. Permítasenos, de nuevo, reproducir sus palabras por la manera tan rotunda que tiene el poeta de afirmarse, por un lado, en esa crítica a las masas que se dejan “atontar” y no piensan por sí mismas y, por otro, en la defensa de una educación capaz de *formar* al hombre de una manera integral (en consonancia con los principios educativos de la Institución Libre de Enseñanza).³⁵ Por ello, declara Machado:

Nosotros no pretenderíamos nunca educar a las masas. A las masas que las parta un rayo. Nos dirigimos al hombre, que es lo único que nos interesa; al hombre en todos los sentidos de la palabra: al hombre *in genere* y al hombre individual, al hombre esencial y al hombre empíricamente dado en circunstancias de lugar y de tiempo, sin excluir al animal humano en sus relaciones con la naturaleza (Ibid., 235).

Nuestro poeta se dirige, pues, al “hombre de carne y hueso” como decía Unamuno (2011), al hombre que es él y sus circunstancias (rememorando a Ortega, con el que también parecen concordar estas palabras).³⁶ Aunque sin olvidar tampoco esa esfera *natural* —pasional, tal vez— que también nos define como animales que somos. Esa individualidad a la que apunta Machado se refiere al hombre que no se deja aplanar, como diría Heidegger³⁷, o sea, que no se deja “planchar” por la masa, y que implica,

³⁴ Con el mismo tono agudo e ingenioso al que nos tiene acostumbrados, Juan de Mairena se refiere a esta falta de soberbia de la siguiente manera: “pacientes hemos de ser en nuestra propia clínica, tanto como quirurgos, y hasta, si me apuráis cadáveres que en su misma disección ejecuten en nuestra propia sala de disección” (Machado: 1986, 234-235). Ahora bien, esa modestia de la que ha hecho gala en toda la obra no es aplicable al hombre, es decir, el hombre, para Machado, no es “cosa modesta, mediana, mucho menos, insignificante” (Ibid., 284). La modestia más bien tiene que ver con esa actitud no dogmática que consiste en buscar, interrogando, una verdad que no es evidente.

³⁵ Véase el estudio de Manuel Gahete Jurado titulado “Antonio Machado y la Institución Libre de Enseñanza” (2016, 505-513), quien cifra en cuatro los valores fundamentales promovidos por la ILE y encarnados en Machado: humanidad, libertad, tolerancia y trabajo riguroso. (Este mismo texto aparece ya publicado bajo el título “Francisco Giner de los Ríos en la obra de Antonio Machado” (2015, 131-138).

³⁶ Sin embargo, Machado no cree en la denominación de “hombre masa”, puesto que considera que la categoría fisicomatemática “masa” nada puede decir para tratar de definir al hombre, en tanto en cuanto carece de toda humanidad.

³⁷ Así lo expresa el ontólogo alemán en el § 27 “El cotidiano ‘ser sí mismo’ y el ‘uno’” de *El Ser y el Tiempo* (1998, 142-147) en donde analiza la posibilidad de que los otros nos “descargan” del ser sí mismo, produciendo un “aplanamiento” que le quita al “ser ahí” toda responsabilidad. Sobre la relación del pensamiento de Heidegger y Machado véase, entre otros, el análisis de Antonio Sánchez Barbudo en *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado* (1981), en donde el que fuera uno de esos “misioneros” expone incluso ciertas ideas en las que el poeta hispalense antecedería al filósofo de Friburgo.

por consiguiente, el abandono de todo anhelo de homogeneidad. Puesto que ésta no sería más que el instrumento explotador del que se valen las élites.

Unido a ese abandono estaría, además —como expresa nuestro autor en *La Guerra*— un hecho esperanzador: la desaparición del “señorito”, que, según él, es un modo degradado de ser hombre, que nada tiene que ver con una determinada clase social. Lo cual lleva al poeta a establecer una contraposición entre este fenómeno del “señoritismo” y la actitud del pueblo, cuya diferencia principal radica en la ignorancia de la dignidad humana por parte de los señoritos. El pueblo, en cambio, conoce y defiende el valor de cada hombre, sin que llegue a afirmarse la superioridad de unos frente a otros. De este modo entiende Machado el dicho popular “nadie es más que nadie”,³⁸ ya que, asumiendo una de las enseñanzas de la ILE, la humildad, reconoce que “por mucho que valga un hombre, nunca tendrá valor más alto que el valor de ser hombre” (Machado: 2022, 19). Una postura, pues, que concuerda con la concepción del hombre que se postula en el *Juan de Mairena* y que, ante todo, reivindica una manera de ser hombre basada en la modestia.

Así, utilizando una analogía con el *Cantar de Mio Cid*, Machado cree que los enemigos en esta cruenta guerra mantienen la misma actitud que los infantes de Carrión, esto es, una conducta de “señoritos”, frente a la “hombría castellana” —afirma Machado— que representa don Rodrigo. De esta forma anima el poeta sevillano, en el escrito que abre *La Guerra* (y que está fechado en Madrid en agosto de 1936),³⁹ a los heroicos milicianos que, como el Cid, triunfarán de nuevo.

Por este mismo motivo, venimos confirmando que la educación que promueve el filósofo andaluz rehúye de toda especialización científica que aleje al ser humano de poder alcanzar la sabiduría. Ahora bien ¿en qué consiste, para Machado, la sabiduría? En primer lugar, hemos podido advertir lo que no persigue, a saber: ese pragmatismo alienante que únicamente instruye al hombre a saber hacer algo, pero sin decirle para qué y por qué ha de hacerlo. En definitiva, la sabiduría que procura el filósofo poeta va encaminada a hacer al hombre libre y crítico, apto para plantearse los problemas más esenciales. Por lo cual, el sabio, según Machado, no es sólo el que sabe muchas cosas, sino el que, además de poseer la modestia para no jactarse de ello, aplica ese conocimiento para algo.⁴⁰

Pues bien, dentro de esta actitud crítica, que Mairena aconseja que han de tener sus alumnos, y en la que, como se ha podido advertir, es tan importante el diálogo, sitúa Machado la necesidad de *preguntar*, esto es, un

³⁸ Sobre éste y otros aprendizajes, que, en Machado, son fruto de recuerdos vividos, véase Manuel de Terán, “Los años de aprendizaje de Antonio Machado (Su relación con la Institución Libre de Enseñanza)” (2007: 130-147).

³⁹ Nótese que estas palabras alentadoras de Machado, con las que termina este texto titulado “Los milicianos de 1936” (Machado: 2022, 11-25) que inaugura la obra, se produjeron tan sólo unas pocas semanas después del alzamiento militar del Bando Nacional.

⁴⁰ Según el programa ideado por Machado para su *Escuela Popular de Sabiduría Superior*: “La inteligencia ha de servir siempre para algo, aplicarse a algo, aprovechar a alguien” (Machado: 1986, 237).

enfoque interrogativo que —al igual que María Zambrano⁴¹— pone el acento en las preguntas y critica la posición del que quiere “estar de vuelta, sin haber ido a ninguna parte” (Machado: 1986, 267).⁴² O lo que es lo mismo, no comparte ese afán —que, por otro lado, nos parece que sea propio de una mentalidad puramente racionalista— por la búsqueda únicamente de respuestas. Bien es sabido que, para el poeta hispalense, más significativo que la meta es el camino que nos lleva hasta ella. Y en este sentido, las preguntas —desde un punto de vista socrático— parecen ser, perogrullescamente, la vía más adecuada para llegar a las respuestas. Sobre todo, si, como Machado, lo que se pretende es lograr un pensamiento propio. De ahí que, como se puede observar a lo largo de estas páginas, el profesor de retórica que representa su apócrifo Juan de Mairena apele siempre a una imagen de la retórica que no haga de ella un simple artificio para hablar bien, sino que, muy al contrario, consiga que detrás de esas bellas palabras reluzca un pensamiento genuino.

Nuevamente resurge entre las enseñanzas de su heterónimo una defensa del lenguaje y, en definitiva, de las palabras que nos ayuden, no sólo a entendernos, sino a comprender el mundo que nos rodea.⁴³ Un lenguaje que no tiene por qué ser el puramente académico, sino que se nutra también de la esencia del pueblo. O sea, un lenguaje popular que sienta las bases de un pensamiento más profundo, pues su poder reside en ser una expresión más directa de la realidad. Por eso, “las más certeras alusiones a lo humano se hicieron siempre en el lenguaje de todos” (Ibid., 300). Lo cual explicaría, por ejemplo, la preferencia machadiana por las frases hechas, es decir, por las expresiones *vulgares* que, por ser las más ricas en contenido, han pervivido durante años y han fundamentado la cultura popular.⁴⁴

4. Conclusiones

La formación que recibiera Machado en la Institución Libre de Enseñanza (una Institución, de enorme carácter liberal, fundada en 1876 por una serie de profesores universitarios que, influidos por la filosofía krausista y por Julián Sanz del Río⁴⁵, rechazan la imposición y el dogmatismo del sistema

⁴¹ Cfr. María Zambrano, *El hombre y lo divino* (1993, 66 y ss.) y *Claros del bosque* (2002, 17). “Preguntadlo todo, como hacen los niños. ¿Por qué esto? ¿Por qué lo otro? ¿Por qué lo de más allá? En España no se dialoga porque nadie pregunta, como no sea para responderse a sí mismo” (Machado: 1986, 267).

⁴² Para el filósofo italo-germano Ernesto Grassi, la capacidad humana de preguntar tiene un carácter existencial, pues su objetivo radica en la realización humana. Cfr. Grassi, “La filosofía como obra humana”, 1950, 1573-1578.

⁴³ Por eso, dice Machado de las palabras que “son los verdaderos atlas del mundo” (Machado: 1986, 277).

⁴⁴ Con “vulgares” Machado se estaría refiriendo a ese *sermo communis* del que tanto había hablado Juan Luis Vives frente al lenguaje de los nominalistas causante, en su opinión, de la corrupción de las artes. En palabras del humanista valenciano: “El dialéctico debe usar de aquellas palabras y de aquellos enunciados que sean entendidos por todo el que conozca la lengua que habla” (Vives: 1948, 295). Cfr. de nuevo U. González Serrano, para quien esos proverbios y refranes que configuran la sabiduría popular se forjan “con lenta y silenciosa elaboración en los limbos del espíritu colectivo” (1881, 15).

⁴⁵ Sobre el krausismo español y su impacto en la ILE véase la sinopsis realizada por Manuel Gahete Jurado en “Francisco Giner de los Ríos en la obra de Antonio Machado”, cit.

educativo de la época)⁴⁶ parece que fue determinante⁴⁷ en el forjado de su personalidad, ya que desembocó en una consideración de la cultura que debe ser transmitida a todo el pueblo y no salvaguardada sólo por unos pocos. En esencia, se puede comprobar que la obra de Machado está recorrida por unos ideales de tolerancia y antidogmatismo que nos impiden ver su pensamiento desde un punto de vista elitista. Por este motivo, su aprendizaje en la Institución gineriana se constituiría —como luego defenderá el profesor Mairena y su *Escuela popular de Sabiduría Superior*⁴⁸— como una forma de despertar a las conciencias adormiladas (“Despertad, cantores:/ acaben los ecos,/ empiecen las voces”, Machado, 1997, 293).⁴⁹

Así pues, asumiendo los ideales del Humanismo —entendido, muy someramente, como un movimiento histórico, filosófico y cultural que había creado un programa que, basándose en la recuperación del pensamiento antiguo, trataba de educar al ser humano⁵⁰— los cuales Machado parece atesorar en su pensamiento para diagnosticar la decadente situación en la que se encontraría la educación instrumentalizadora de la época, que habría despojado al hombre de su ser más propio: su humanidad; y, por consiguiente, para plantear la necesidad de una educación *integral*⁵¹ que en el ejercicio pedagógico no sólo trate de llenar la cabeza de los estudiantes con infinidad de información sin referentes, sino que, además de esta actitud llamémosla “enciclopedista”, sea una educación que fomente el talento crítico y creador del alumnado. Por todo ello, en concordancia con la pedagogía institucionista, nuestro poeta apuesta por “una idea de cultura viva, dinámica e injertada en la propia realidad nacional” (Sotelo Vázquez: 1990, 125), que contrasta con la educación española que en esos momentos

⁴⁶ Cfr. Villalobos, *El pensamiento filosófico de Giner*, 1998.

⁴⁷ El que fuera esencial la formación recibida por Machado en la ILE, nos parece —como argumenta Terán (2007, 143-147)— que tampoco nos deba conducir a hablar de exclusividad en lo que al establecimiento de sus ideas repercutieron los institucionistas, pues a ello habría que añadir otras influencias, como la que representa la figura de Unamuno en el pensamiento machadiano, así como lecturas y vivencias que fueron conformando al poeta: “lo que hemos dado en llamar la vida: el café, la calle, el teatro, la taberna” (Machado: 2001, 304-305). Véase, además, Remedios Sánchez García, “¡Yunque, sonad; enmudeced, campanas! ... Antonio Machado y la Institución Libre de Enseñanza”, 2015, 123-129.

⁴⁸ Sobre la trascendencia de ambas instituciones, una real y otra ficticia, véase el análisis que realiza Manuel Tuñón de Lara en “Antonio Machado y la Institución Libre de Enseñanza” (1975, 7 y 20). Del mismo modo, Marisa Sotelo Vázquez también analiza la relación existente entre el ideario de la ILE y el proyecto ideado por Mairena bajo el nombre de Escuela Popular de Sabiduría Superior. Cfr. M. Sotelo Vázquez, “La Escuela Popular de Sabiduría Superior de Machado y el Ideario de la Institución Libre de Enseñanza”, cit.

⁴⁹ Se trata de unos versos de Machado de sus “Proverbios y cantares” XXIX, publicados en *Nuevas canciones*.

⁵⁰ Para una profundización en el significado del concepto “Humanismo”, véase J. Sánchez Espillaque, 2009.

⁵¹ Semejante integralidad se refiere a la necesidad de formar a *todo* el hombre. Lo que en el programa educativo de la ILE se tradujo en una educación tanto física como intelectual y moral. Como nos comenta Francisco J. Díaz Castro (1984, 31) no es baladí recordar que el personaje de Juan de Mairena representa a un profesor de Educación Física que, de manera voluntaria, imparte también clases de retórica.

imperaba, anquilosada en un sistema que parece dar la espalda al pueblo. De ahí que apueste por un modelo pedagógico, en sintonía con el proyecto ideado por Manuel Bartolomé Cossío y las Misiones Pedagógicas, que fomente el diálogo entre los hombres y el respecto por el pasado como pilares fundamentales de nuestra tradición cultural. Con razón apunta Francisco Caudet, recordando a Machado, que “el humanismo que anima el proyecto de la Institución Libre de Enseñanza y de las Misiones Pedagógicas iba encaminado a conseguir que el hombre descubriera su dignidad y su destino” (1988, 108).

En última instancia, para Machado y los institucionistas, la educación — popular, o lo que es lo mismo, accesible a toda la población y basada en el conocimiento del pueblo— era concebida como el *camino* fundamental que llevaría a la transformación social de España. Una educación, en consecuencia, que siguiendo unos ideales humanistas debía ser liberadora, por dotar al individuo de las herramientas necesarias para su perfeccionamiento y emancipación.⁵²

Referencias bibliográficas

- Baltanás, E. (2000). *Antonio Machado. Nueva biografía*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- Cano, J. L. (1975). *Antonio Machado. Biografía ilustrada*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Caudet, F. (1988). “Las Misiones Pedagógicas: 1931-1935”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 453, 93-108.
- Díaz de Castro, F. J. (1984). *El último Antonio Machado (Juan de Mairena y el ideal pedagógico machadiano)*. Mallorca: Universitat de Palma de Mallorca.
- Gahete Jurado, M. (2016). “Antonio Machado y la Institución Libre de Enseñanza”. *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 165, 505-513.
- Gahete Jurado, M. (1995). “Francisco Giner de los Ríos en la obra de Antonio Machado”. En R. Sánchez García (coord.), *La construcción de la identidad pedagógica española. Entre la Institución Libre de Enseñanza y las Escuelas del Ave María*. Madrid: Síntesis, 131-138.
- Giner de los Ríos, F. (1884). “Maestros y catedráticos”. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, VIII, 167, Madrid 31 de enero de 1884, 24-26.
- Giner de los Ríos, F. (1881). “Discurso inaugural de la *Institución* en el presente año académico”. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, V, 112, Madrid 16 de octubre de 1881, pp. 145-147.
- González Serrano, U. (1881). *La sabiduría popular*. Madrid: Librería Universal.

⁵² No podemos olvidar que el que fuera director pedagógico del ILE, Joaquín Sama, también contribuyó con sus propuestas a la transformación cultural y educativa de la época. Véase Ruiz-Eugenio & Tellado, 2014, 185-202.

Grassi, E. (1950). "La filosofía como obra humana". En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires: Platt Establecimientos Gráficos, vol. 3, 1573-1578.

Grassi, E. & Uexküll, Th. von (2023). *La realidad como misterio y tarea y Origen y límites de las ciencias del espíritu y de las ciencias de la naturaleza*. Nápoles: La Città del Sole.

Heidegger, M. (1998). *El Ser y el Tiempo*. Madrid, FCE.

Jiménez García, A. (1998). "Innovaciones pedagógicas en la Institución Libre de Enseñanza". En J. López Álvarez (ed.), *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 161-176.

Machado, A. (2022). *La Guerra*. Madrid: Visor.

Machado, A. (2001). *Prosas dispersas (1893-1936)*. Madrid: Páginas de Espuma.

Machado, A. (1997). *Poesías completas*. Madrid: Espasa Calpe.

Machado, A. (1996). *Los complementarios*. Madrid: Cátedra.

Machado, A. (1986). *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo 1936*. Precedido de *Apuntes inéditos (1933-1934)*. Madrid: Alianza.

Martín Ruano, S. (2020). "La influencia de la pedagogía de la Institución Libre de Enseñanza en la obra de Antonio Machado. Una forma especial de sentir el medio ambiente". *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 89, 103-120.

Mora, J. L. (1998). "La novela galdosiana como interlocutora de la pedagogía institucionista". En J. López Álvarez (ed.), *La Institución Libre de Enseñanza: su influencia en la cultura española*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 177-196.

Ortega y Gasset, J. (2007). *Misión de la Universidad*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Ruiz-Eugenio, L. & Tellado, I. (2014). "Joaquín Sama, la Institución Libre de Enseñanza y su amistad con Giner de los Ríos y los Machado". *Social and Education History*, 3, 2, 185-202.

Salmerón, N. (1887). "Necesidad de reconocer ley en la historia". *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, I, 1, Madrid 7 de marzo de 1887, 1.

Sánchez Barbudo, A. (1981). *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Barcelona: Editorial Lumen.

Sánchez Espillaque, J. (2024). "La alteridad en la construcción del sujeto: Los apócrifos machadianos". *Thémata. Revista de Filosofía*, 70, 285-308.

Sánchez Espillaque, J. (2009). *El problema histórico-filosófico del Humanismo retórico renacentista*. Sevilla: Fénix Editora.

- Sánchez García, R. (2015). “¡Yunques, sonad; enmudeced, campanas! ... Antonio Machado y la Institución Libre de Enseñanza”. En R. Sánchez García (coord.), *La construcción de la identidad pedagógica española. Entre la Institución Libre de Enseñanza y las Escuelas del Ave María*. Madrid: Síntesis, 123-129.
- Sotelo Vázquez, M. (1990). “La Escuela Popular de Sabiduría Superior de Machado y el Ideario de la Institución Libre de Enseñanza”. *Scriptura*, 6-7, 123-131.
- Terán, M. de (2007). “Los años de aprendizaje de Antonio Machado (Su relación con la Institución Libre de Enseñanza)”. En *Antonio Machado y Soria. Homenaje en el Primer Centenario de su nacimiento*. Soria: Centro de Estudios Sorianos, 130-147.
- Tuñón de Lara, M. (1975). “Antonio Machado y la Institución Libre de Enseñanza”. *Ínsula*, 344-345, 7 y 20.
- Unamuno, M. de (2011). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa Calpe.
- Valverde, J. M. (1975). *Antonio Machado*. Madrid: Siglo XXI.
- Villalobos, J. (1998). *El pensamiento filosófico de Giner*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Vives, J. L. (1948). *Contra los seudodialécticos*. En *Obras completas*. Madrid: Aguilar, Tomo II, 293-315.
- Whiston, J. (1990). “Las “misiones paradójicas” de Antonio Machado: Juan de Mairena (1936)”. En *Antonio machado hoy. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del cincuentenario de la muerte de Antonio Machado*, vol. I, Sevilla: Ediciones Alfar, 345-356.
- Zambrano, M. (2005). *Filosofía y poesía*. México: FCE.
- Zambrano, M. (2002). *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.
- Zambrano, M. (1993). *El hombre y lo divino*. Madrid: FCE.

Miguel Antonio de la Gándara.
Un ilustrado víctima de la intriga y el poder políticos

*Miguel Antonio de la Gándara. An enlightened man
who fell victim to political intrigue and power*

Luis Daniel Bedia Díez
SCHFE

Resumen: Este artículo se aproxima a la figura y el pensamiento de Miguel Antonio de la Gándara desde sus *Apuntes sobre el bien y el mal de España* (1759). El autor insiste en su defensa incondicional de la libertad, su evolución a la “fisiocracia”, su concepción de la felicidad de la nación y del lujo, su utilitarismo, su concepción empirista de la filosofía, su lugar dentro del Projectismo español del siglo XVIII, principalmente. Concluye aludiendo a la repercusión de sus *Apuntes*...

Palabras clave: Pensamiento español siglo XVIII, Projectismo español, Fisiocracia en España, liberalismo español, Polémica del lujo en España, Sensismo en España.

Abstract: This article examines the figure and thought of Miguel Antonio de la Gándara through his *Apuntes sobre el bien y el mal de España* (1759). The author focuses primarily on his unconditional defence of liberty, his evolution towards ‘physiocracy’, his conception of the nation’s happiness and of luxury, his utilitarianism, his empiricist conception of philosophy, and his place within 18th-century Spanish Projectism. He concludes by referring to the impact of his *Apuntes*...

Keywords: 18th-century Spanish thought, Spanish Projectism, Physiocracy in Spain, Spanish liberalism, the luxury controversy in Spain, Sensism in Spain

No se sabe en qué seminario, ni en qué universidad, cursó estudios Miguel Antonio de la Gándara y Pérez (1719-1783), *el Abate Gándara*. Ordenado sacerdote y especializado en Cánones y Leyes, gozó pronto de un beneficio en la iglesia de su pueblo, en el valle de Liendo (Cantabria); y más tarde de otros pueblos en Zamora, Trujillo y Lorca. En 1750, ya residía en Roma. El historiador Eguía describe cómo fue su salto de Palencia a Roma:

Establecido en la Diócesis de Palencia, fue a la Corte como agente en el pleito de un eclesiástico distinguido, siendo ministro de Hacienda y secretario de Estado el Marqués de la Ensenada y confesor del Rey el P. Rábago. A los dos les ganó con su ingenio, mente despejada y talento, juzgándole a propósito para manejar negocios de mayor importancia. Le enviaron a Roma y el 15 de diciembre de 1750, el secretario de Estado, José de Carvajal y Lancáster, comunicaba al ministro-embajador, cardenal Portocarrero, la noticia del nombramiento de Gándara como Agente de Preces. El 9 de febrero de 1751, Fernando VI le confirmaba como Agente general y Procurador en la Corte de Roma. Desempeñó el cargo entre 1750 y 1758 (Eguía: 1934, 195).

El cargo de Agente de Preces requería grandes dotes diplomáticas y un profundo conocimiento de las relaciones Iglesia-Estado, en concreto, de la pugna entre las reservas pontificias y las regalías de la Corona. La gestión más destacada que llevó a cabo Gándara fue la firma del Concordato de 1753. Otra cuestión en la que puso todo su empeño fue la creación del Obispado de Santander en 1754, que diseñó en su escrito, *Plano, a cuyo tenor se formará la bula perpetua de desmembración y erección del obispado de Santander, que la benignidad de su Santidad ha acordado al Rey Católico*.

En este punto creo urgente puntualizar que “Fue Carvajal y no Rábago quien le recomendó al Rey” (Olaechea: 1965, 183-184). Pues el propio Gándara afirma que lo debe todo a la “benignidad del Rey y a la recomendación de Carvajal. Por otra parte, conviene recordar que Rábago, nombrado Confesor de Fernando VI en 1547, no se ocupó del obispado hasta 1754 y fue cesado en 1755.

Estando en Roma, Gándara frecuentó la Corte de Nápoles e hizo amistad con el futuro Carlos III, hermano de Fernando VI. Sin embargo, cuando Carlos se trasladó a la Corte de Madrid, en julio de 1760, Gándara ya no podía contar con sus protectores (Carvajal, Marqués de la Ensenada, Rábago, etc.) y tenía enfrente a ministros y personajes adversos a Ensenada, principalmente, Ricardo Wall, el Conde de Floridablanca, el Conde de Aranda -volteriano y muy enemigo de Gándara-, y Pedro Rodríguez de Campomanes. La proximidad de Gándara al Rey molestaba a Aranda y, especialmente, a Campomanes.

Gándara fue acusado de ser cómplice de los jesuitas y motinero en el Motín de Esquilache. Consideraba Gándara que Campomanes había sido su “acusador y enemigo”. En su “Resumen de la calumnia” (1760), dirigido a Carlos III, Gándara asegura que la acusación de Campomanes fue una calumnia producto del odio. Tres motivos, veía Gándara detrás de este odio en su memorial:

- Le había ganado un juicio a Campomanes, en el que éste defendía las prebendas del Duque de Alba. Con lo cual, el Duque perdió la facultad de indultar. Y Campomanes no se lo perdonó.
- Campomanes, para concluir una obra suya, le había pedido un documento: “La alegación de Benedicto XIV a favor de la Corte de Turín, contra la de Roma”. Pero no pudo enviársela porque su biblioteca “se enfardó en Roma el año 1759”. Campomanes no quiso aceptar la excusa.

- Campomanes publicó un tomo en folio sobre “*Derecho Real de Amortización*”, y pensó que Gándara “*tomaría la pluma contra el librote*” ... “*El miedo turbó su razón y dio principio a la furiosa borrasca que padezco*”.

Gándara fue alejado de la Corte y encerrado de por vida como “reo de Estado”, primero, en el castillo de Batres (octubre 1766), y, después, en la Ciudadela de Pamplona (octubre 1767). Falleció el 5 de octubre de 1783, tras diecisiete años de prisión. Su cuerpo fue enterrado en la iglesia de San Saturnino de aquella ciudad, su celda fue sellada y sus papeles trasladados a Madrid y entregados a Floridablanca. Pero las copias y ediciones de su manuscrito, *Apuntes sobre el bien y el mal de España* (1759),¹ evidencian que fueron puente entre Campillo y nuestros autores de economía clásica en el último tercio del siglo XIX. Y, más allá, fueron un referente de la tradición liberal española desde el inicio del siglo XIX.

1. Defensa incondicional de la libertad

Una lectura atenta de los *Apuntes...* convence de que su autor, Gándara, estaba al tanto de la realidad política, económica y social de su país y muy seguro de que los proyectos presentados eran los correctos, para salir de la descrita situación de crisis y decadencia. En efecto, estos *Apuntes* tienen dos partes: en la primera analiza “los verdaderos orígenes y causas del mal de España” (Gándara: 1988, § 1 - § 55) y en la segunda presenta proyectos para conseguir el bien (Ibid., § 55 - § 142).

Gándara conoce no sólo la realidad descrita al detalle y con lenguaje específico, sino también las obras de los tratadistas ilustrados españoles de política económica, Luis Ortíz, Lope de Deza, Gerónimo Ustariz, Bernardo de Ulloa (Ibid., § 46, 81-87). Cita también autores extranjeros, fichados en su biblioteca, demostrando que conoce a fondo la filosofía político-económica europea ilustrada, es decir, Locke, Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Condillac, Melon, Vauban, Quesnay, Raynold, Cantillon, D’Alembert, Diderot, etc.

De ahí que encontremos diseminadas en los *Apuntes* no pocas ideas filosóficas ilustradas, destacando singularmente la defensa incondicional de la libertad, que es la idea predominante en su evolución desde el mercantilismo hacia un sistema económico liberal:

La libertad es el alma del comercio. Es el cimiento de toda la prosperidad del Estado. Es el rocío que riega los campos. Es el sol benéfico que fertiliza la Monarquía y el comercio, en fin, es el riego universal de todo... Libertad y esperanza hacen laboriosos a los labradores. Opresión, tasas y desconfianzas

¹ Los *Apuntes* circularon manuscritos durante unos años entre la gente culta del país. Al caer en desgracia su autor fueron prohibidos y retirados... Entre las versiones manuscritas existen no menos de cinco en la Biblioteca Nacional. La primera edición impresa completa salió en Lyon en 1804. “Todas las impresiones parten de la primera de Lyon de 1804, salvo alguna nota preliminar o final añadida a la obra” (Cf. Macías, CXLIV). Hay ediciones en (Valencia: Imp. Estevan, 1810), (Cádiz: Imp. Vicente lema, 1813), (Madrid: Imp. Viuda de López, 1820). Ver, Macías, J., “Las versiones manuscritas e impresas de los “*Apuntes*””, (Gándara:1988, CXXXVII)

convierten en holgazanes a los más industriosos. Este es el carácter de la naturaleza humana. (ibid., § 21,40).

Gándara defiende la veracidad y consistencia de esta tesis recurriendo a premisas históricas, verificables, empíricas, muy de acuerdo con la filosofía *experimental* que propone: aportando como prueba la historia económica de Holanda, Inglaterra y Francia (Ibid., § 132, 243-245).

El fundamento único del florecimiento futuro del comercio, de la restauración de la abundancia y bienestar, del incremento del erario y del prestigio de la Monarquía es a su juicio la libertad. España debe seguir el ejemplo de Holanda, la primera que “fundó sobre la libertad” la promoción del comercio. Después fue la Nación inglesa, la que dio más amplitud a la libertad de sus ciudadanos. Siendo, finalmente, los franceses quienes advirtieron “que la libertad es el alma del tráfico comercial”. (Ibid., § 132, 245).

Considerando veraces estos episodios, tenidos como premisas, se entiende que Gándara concluya condenando la falta de libertad, que “obra sobre la sociedad de los hombres, los mismos efectos que la detención del sol sobre la República de los vegetales” (Ibid., § 7, 24). La falta de libertad es la concausa de la decadencia de cualquier rama de la productividad (Ibid. § 37, 60). Deben ser derribadas las murallas (Ibid., § 12 - § 15)

que oprimen la libertad y desangran incesantemente la sustancia de los pueblos, unidas a aquellas puertas de extracción y de introducción (digo) que han venido a confirmarnos en el recinto de las más deplorables decadencias (Cf. § 16, 35).

Este es el convincente discurso de Gándara sobre la libertad en el ámbito político-económico. Desde un punto de vista más personal, lo primero que destaca es la consabida afirmación básica: la libertad es “el mayor bien de los bienes humanos” (Ibid., § 100, 204). Lo que procede es, pues, fomentar la libertad, base de convivencia, productividad y progreso.

La correlación entre la falta o no de libertad y la productividad gana en claridad contraponiendo dos secuencias extraídas de los *Apuntes*:

Por una parte tenemos la libertad individual que, junto con la libertad económico-política, es un condicionante decisivo de la productividad. La libertad condiciona el trabajo, que a su vez determina la productividad, con el consecuente aumento del comercio en un mercado abundante, lo que redundará en bienestar y felicidad de la sociedad (Ibid., LXXXVIII).

Por otra parte estaría la falta de libertad, con su correlativa opresión; lo que quitaría las ganas de trabajar, fomentando la pasividad, y llevaría a una baja productividad, a la resignación y a la decadencia.

Se impone, finalmente, reconocer que Gándara, partidario de la libertad personal, política y económica, es también un ilustrado y avanzado defensor de la libertad religiosa y de expresión.

La idea de libertad religiosa tiene influencias no solo coetáneas, por ejemplo, de Locke, sino que radica en el propio cristianismo. Gándara recuerda varias veces que: “*La ley de Cristo es ley de Libertad*” (Ibid., §91, 181). Si bien, su defensa de la libertad en este punto se limita casi por entero a reclamarla en el campo de lo opinable, por ejemplo, en el marco de las vías teológicas escolásticas.

De manera más abierta y decidida, sostiene Gándara que nuestra decadencia científica proviene en gran parte de nuestra tendencia a reprimir en exceso la libertad de pensamiento y expresión

Hay entre nosotros o demasiada facilidad, o algo de abuso en prohibir cualquier discurso que no ligue con nuestras ideas... El discurrir es país libre. *Lex Chisti, est libertatis*, y el impedir con exceso esta libertad natural, es causa de grandes atrasos literarios. Los hombres grandes, que podrían ilustrarnos como en las demás naciones, todos se abstienen de escribir, temerosos de la facilidad de las prohibiciones y este es un medio de tener la Nación a oscuras, proteger la ignorancia, fundar el idiotismo, y hacer que los hombres no se iluminen más un día que otro. La decadencia de nuestra ilustración proviene en mucha parte de este principio." (Ibid., § 96, 195).

A su juicio, la falta de libertad lleva a la decadencia de las ciencias, la literatura y hasta del uso de la lengua. Por eso propone dar toda la libertad de pensamiento y expresión que sea posible, para que la Nación vuelva a los niveles de ilustración de que disfrutó en el siglo XVI:

... dese, pues, toda la libertad posible a la Nación, que no está hoy España tan escasa de hombres ni de luces como se cree. Si no resplandecen, es porque no se hallan en candeleros altos que les den ocasión de lucir... Si no lo hacen conocer con sus escritos es, porque se hallan acobardados, desazonados, desabridos y caídos de ánimo. La falta de libertad estanca hasta la literatura" (Ibid., § 129, 239-240).

Ahondando en su argumento que cifra nuestra decadencia en la falta de libertad, insiste en que la recuperación de ésta nos devolverá la ilustración perdida:

Con la libertad refloreceremos, y de nuestro florecimiento renacerá nuestra elocuencia. No hay que pensar en ser elocuente, filósofo ni científico, ínterin no se conceda más libertad a la razón, al espíritu, al discurso y a la pluma (Ibid., § 111, 219).

Las expresiones de Gándara en defensa de la libertad contienen un alto grado de "mundanización", de "secularización", confirmado en su propuesta de reforma eclesiástica. Plantea ésta de manera radical, sobre la base de principios regalistas y secularizadores, que la insertan plenamente en la tradición ilustrada y liberal de la segunda mitad del XVIII (Elorza: 1968).

Cerramos este epígrafe con un texto de los *Apuntes...*, que recoge de manera sintética los dos nervios de la propuesta de Gándara, en particular su apuesta por la libertad:

Ciérrense, pues, en España las puertas abiertas. Ábranse las cerradas. Póngase diques a los ríos de oro y plata que desagüan fuera del reino; piénsese, búsquese, y tómese por primera diligencia, un temperamento equitativo que sirva de equivalente a un gran aumento del Real Erario. Rómpanse las cadenas que embarazan los progresos. Remuévanse los estorbos. Quítense a la Nación los grillos que se ha fabricado de los yerros de dos siglos, derribense las murallas que quedan señaladas. Mírese la libertad en todas líneas como único fundamento de la felicidad pública" (Ibid., § 55, 98).

2. De mercantilista a fisiócrata

La defensa que hace Gándara de la libertad es propia de un auténtico fisiócrata, es decir, considera a la tierra y la agricultura como única fuente de la riqueza de la nación, y libre a aquel hombre que procede con libertad en sus actividades.

La vinculación de Gándara con la Fisiocracia se explica porque ésta nace en el seno mismo del mercantilismo, con la pretensión de solucionar la miseria de la agricultura y establecer un liberalismo económico basado en leyes naturales. Mercantilismo y fisiocracia son las doctrinas con que se teje el pensamiento económico de la Ilustración (Bitar Letayf: 1968, 170-173). Gándara se impregnó de ambas. Una dualidad comprensible porque viene del mercantilismo y conoce la obra de F. Quesnay (1694-1774), que sentó las bases de la fisiocracia; la del fisiócrata revolucionario, Conde de Mirabeau (1715-1789); y la del ministro Turgot (1727-1781).

En Gándara quedan residuos mercantilistas: Economía monetaria, importancia de los minerales, del oro y plata, de la balanza comercial, proteccionismo, etc. Pero se adscribe plenamente a la escuela fisiócrata, asumiendo la primacía de la agricultura y un liberalismo económico fundamentado en el “orden natural”. De modo que “el despotismo fisiócrata viene a ser el despotismo radical del orden natural (Bitar Letayf: 1968).

La Fisiocracia es un sistema consolidado a mediados del siglo XVIII, que se caracteriza por la defensa de la libertad económica y social, por el “*laissez-faire, laissez-passer*”, abogando por la intervención mínima del Estado, la libertad de mercado (libre circulación de granos y libertad de trabajo) y el impuesto unificado. Entiende que el Derecho positivo debe estar en armonía con el Derecho natural, esto es, las leyes humanas en armonía con las leyes de la naturaleza. La fisiocracia, resumiendo, descansa sobre dos pilares: uno, su teoría de la agricultura; otro, el orden y libertad natural. Ambos sostenidos por Gándara.

Y así como la divulgación de las ideas fisiócratas fue compatible con el mercantilismo profesado por los economistas de mediado el siglo XVIII, que no se resistieron a una doctrina que defendía la libertad y la implantación de un orden natural en la esfera económica, tampoco rechazaron las tesis del liberalismo económico y político, sistematizado por Adam Smith, es decir, mínima intervención del Estado, poca legislación; libertad y libre concurrencia (Ibid.). La secuencia histórica es clara: “mercantilismo” > “fisiocracia” > “escuela clásica de economía”.

De modo que en el seno de la fisiocracia se encuentran ya elementos básicos de la economía clásica, perfeccionados luego por sus grandes exponentes, Adam Smith, David Ricardo, Thomas Malthus y John Stuart Mill.

3. La felicidad de la nación como fin de la reforma propuesta en los *Apuntes...*

El objetivo firme y constante que Gándara se propone en los *Apuntes...* es: “Hacer feliz a España”. Se trata de unos *Apuntes* que “pueden ser útiles a la felicidad pública” (Gándara: 1988, 8-9); pretensión que ratifica cuando afirma que uno de los móviles más influyentes para tomar la pluma fue “*el deseo de la prosperidad, abundancia y felicidad pública*” (Ibid., 20). Estas

declaraciones se confirman a lo largo de la obra, hasta convertir la “felicidad” un tema principal y destacado de su filosofía. De ahí la afirmación de la doctora Macías: “Conseguir la *felicidad pública* es el leitmotiv de la obra de Gándara” (Ibid., CVII).

En los *Apuntes...* no se encuentra una definición conceptual de “felicidad”. Ahora bien, la terminología adyacente indica que para Gándara el término felicidad tiene primariamente un sentido inmanente de bienestar y disponibilidad de bienes y recursos. Esta felicidad está vinculada a la libertad y es inherente a la “naturaleza humana”. Se trata pues de una noción nueva, mundana y económica de “felicidad”.

Por “felicidad pública” entiende así una situación de bienestar, de prosperidad, de cierta abundancia, de fiarse, de saber a qué atenerse y de convivencia, relacionada con la solidaridad, la paz y el sentido de la vida. Matices muy lejanos de un concepto trascendente, hedonista o egocéntrico. Además, felicidad pública no es un concepto formal, vacío de contenido, sino operacional, referido a una serie de bienes y conductas que producen y sostienen la riqueza y el bienestar de la nación.

Ya en el prólogo insiste en que todas sus propuestas son útiles y realizables. No se trata de una utopía al modo de Platón o de Tomás Moro, sino de “utilitarismo”, un término propio de la Ilustración. Declarar la felicidad como objetivo de sus proyectos de reforma está muy lejos de ser una pretensión utópica, porque Gándara es un utilitarista que propone proyectos realizables.

Como expresa en los *Apuntes...*, precisamente en los puntos 20 y 22 de su “Prólogo a la Nación española”, “la felicidad no vendrá a nosotros, sin que nosotros la promovamos”, porque “toda felicidad depende de nosotros” (Ibid., 14-15). Así como hemos fabricado nuestra ruina, “nosotros podremos labrar igualmente nuestra felicidad” (Ibid., § 88, 168).

La conquista real de la felicidad pública depende, de que se establezca un nuevo sistema económico; no de una reforma parcial del comercio o de la industria, sino del sistema económico total (Ibid., XLV). La primera consiste en controlar la producción total del Reino, de manera que “la sustancia de él no salga del cuerpo de la Nación. Esta es la piedra fundamental de todas las felicidades de España” (Ibid., § 1, 21). E indica, además, procedimientos concretos para conseguir ese objetivo (Ibid., § 1, 21). Realizable es, igualmente, la propuesta de regular las aduanas, pues “España no será feliz hasta que las aduanas lleguen a no producir” (Ibid., § 14, p. 31). Todas estas son operaciones que ayudarán a conseguir la felicidad pública (Ibid., § 110, 219).²

² Como la monarquía actual carece de sistema, Gándara sugiere que se elabore, por especialistas cualificados, un “sistema fijo”: “Un sistema sabio, prudente, justo y equitativo. Un sistema libertador, auxiliador, reformador y edificador. Un sistema combinatorio que abrace desde el interés y parte más alta del Estado hasta el ramo y partecilla más mínima de la Monarquía.

En una palabra: un sistema sencillo y perfecto. Obra ilustre de un Rey grande, que sujete a un centro de unión todas las ideas de gobierno, que reduzca a un punto de vista todos los intereses de la utilidad real, del público y del Erario. Que enlace íntimamente la gloria de la majestad con la abundancia y felicidad pública, de tal modo que, unidos estrechamente

En la propuesta de reformas políticas, se trata de una “restauración de la Monarquía”, entendida en el sentido de una “nueva forma de gobierno conforme al estado presente de Europa; que se deje de planes e ideas que ya no rigen” y gobierne anteponiendo la felicidad pública a los intereses privados; “una monarquía nunca despótica ni arbitraria, cuyo objetivo debe ser la búsqueda de la felicidad pública”³ (Ibid. § 55, pág. 99-100; §140 y XLV). La Nación cuenta efectivamente con un Rey que tiene autoridad para eliminar todo impedimento que se oponga a la felicidad ciudadana (§ 141).

Gándara era amigo personal de Carlos III cuando, a petición suya, escribió los *Apuntes...*, firmados en Nápoles el 5 julio de 1759. Tenía confianza para sugerirle que “para restituir la Monarquía a su antiguo esplendor es forzoso mudar de estilo”; y se atreve a recordarle el origen de su poder y su cometido:

Porque el primer cuidado de los Príncipes es hacer dichosos a sus súbditos, y solo en esto está su verdadera grandeza... el Soberano que por medio de la abundancia y felicidad de sus pueblos no domina sobre el corazón de sus vasallos, no puede decir que reina...

A nuestro Fernando el Justo (cuya importantísima salud mejore el cielo) ya se le ha oído decir más de una vez: *Yo soy Rey sólo para hacer la felicidad de mis pueblos*. Esta buscó por el camino de la paz; y así nadie me hable de guerra.

Ello es cierto, que la mano del Todopoderoso puso a los Príncipes sobre nuestras cabezas para este afecto, y que los hombres convinieron, eligieron, se sujetan y los juran con este pacto social: ¿Cómo sería posible que muchos millones de voluntades se sujetasen a una solo, en otra conformidad?” (Ibid., § 85, 164-165).

Además de la reforma económica y política, Gándara propone otra judicial, pues el ordenamiento jurídico actual bloquea la felicidad de la Nación (Ibid., § 95, 190-193). Propone reformas radicales y definitivas, como la elaboración de un nuevo y único Código, claro y orgánico, que recopile y supere la maraña de leyes actuales del Reino; un Código de Legislación que constituya el fundamento jurídico de todas las reformas (Ibid., LXIII). Gándara reconoce que esta tarea es “la operación política más difícil, más grave y más delicada de cuanto hay que hacer en España”, pero también “la piedra angular de toda la prosperidad” de la nación (Ibid., § 95, 191).

Cuando se soslayan los estorbos y se apliquen las reformas propuestas se verá, que el único camino por donde llegará la Nación a colmar su felicidad, es el de *Puertas abiertas y Puertas cerradas* (Ibid., § 9, 26). Si España decae y parece porque sus bienes acaban enriqueciendo a otras naciones, se recuperará si frena estas pérdidas. ¡Ciérrense las puertas abiertas, las aduanas! ¡Pónganse diques a los ríos de oro y plata que desembocan fuera del reino! Que se cierre la extracción de bienes y capitales al extranjero, por ejemplo los quindenios a Roma, para que su importe quede dentro del Estado. Simultáneamente “abrir todas las puertas a la libertad de la Nación”,

estos dos objetivos... se haga imposible la ventaja de uno sin la mejora del otro, el adelantamiento de éste sin el florecimiento de aquél” (Ibid., § 55, 98-99).

³ No me detengo en la enumeración de políticos, ni de países que aporta en relación con la posibilidad de hacer feliz a un país (Ibid., § 29 y § 30, 50-53; § 109, 218)

plena libertad en la producción y en el comercio interior. Estas son las dos líneas complementarias de actuación que devolverán la felicidad pública a la Nación española. Por eso concluye sus *Apuntes...* con esta máxima imperativa: “Cerrad lo abierto, y abrid lo cerrado” (Ibid., § 143, 257).

3.1. El lujo en los *Apuntes...*

El tema del lujo no fue ajeno al Gándara de los *Apuntes*. En ellos se encuentra ya una definición muy elemental de los bienes lujosos como aquellos “productos que son una “delicia”, pero no una necesidad”. También define el lujo como “Riqueza aparente” (Ibid., § 21 y § 71). Son definiciones propias de un fisiócrata: la “naturaleza enseña” que las fábricas y manufacturas han de producir primero lo necesario, luego lo útil y concluir con el lujo (Ibid., § 70).

Distingue entre lujo extranjero y lujo nacional. Se opone frontalmente al consumo de lujo extranjero por una razón estrictamente económica: hace volar el oro, la plata y las piedras preciosas hacia Europa; fomenta las fábricas extranjeras y nuestras rentas van a parar a Londres, París o Ámsterdam (Cf. § 47, § 87 y § 88). Promueve la producción y consumo de lujo nacional.

Y desde luego distingue las dimensiones moral y política del lujo. El exceso de lujo es un mal moral que trae ruinosas consecuencias a las personas y familias que se dejan llevar por esa locura. Pero, “Nadie le niega a nadie que se exceda en materias de lujo” (Ibid., § 87, 167). Lo que interesa desde un punto de vista político al gobernante, es que el mercado del lujo favorezca el desarrollo de la industria y el comercio nacional, pues “El lujo en lo político, como sea limitado a géneros del país, es uno o muchos bienes del Estado” (Ibid., § 87, 166). La producción y consumo de lujo son negocios que pertenecen a la conciencia y juicio de cada uno. Aunque sea regulable (*pragmáticas suntuarias*), el lujo es a juicio de Gándara un fenómeno social libre, de naturaleza económica que, con los debidos correctivos, contribuye no poco a las arcas del Estado.

Más adelante Gándara intervendrá en la polémica sobre el lujo⁴ con su escrito *El lujo en toda su luz y Voltaire refutado* (1777). Si bien su escrito quedó inédito y sin repercusiones apreciables.

4. Utilitarismo

Para conseguir ese objetivo de felicidad personal y pública, tal como pretende Gándara, la doctrina ética más efectiva es el “utilitarismo”. Él mismo vincula “utilidad” y “felicidad” (Ibid., § 1, 21):

⁴ La polémica comenzó con la crítica de Fénelon al lujo cortesano de Luis XIV, en su obra *Las aventuras de Telémaco* (1699). Luego fue adquiriendo relevancia y llegó a su culmen en la segunda mitad del XVIII, destacando el nivel de los filósofos participantes: Jean-François Melon (1675-1738); Barón de Montesquieu (1689-1755); François-Marie Arouet = Voltaire (Paris 1694-1778); el ginebrino Jean Jacques Rousseau (1712-1778); el holandés Bernard Mandeville (Rotterdam 1670-1733); los ingleses Adam Smith (1723-1790. *La riqueza de las naciones*, 1776); David Hume (1711-1776. 2º Discurso político dedicado al lujo en 1752); John Locke (1632-1704. *Lujo inmoral aristocrático y lujo burgués*). En España, intervinieron en la polémica, además de Gándara, Campomanes y Jovellanos.

Si tuviéramos que calificar con un solo adjetivo la obra de Gándara, este podría ser con toda justicia la de utilitarista... Desde el prólogo hasta el último capítulo de la obra, la búsqueda de la utilidad es la nota dominante. Se propugnan reformas “útiles” y estudios de “*ciencias útiles*”, vinculados a “sistemas” políticos y económicos que sirvan a la utilidad común. Gándara parte de la doctrina escolástica del “bien común” y llega sin ruptura alguna a la teoría de la “felicidad pública”, predecesora de la llamada “economía del bienestar” (*Welfare economics*) (Ibid., CVII).

Partiendo de la doctrina clásica del “bien común” y en sintonía con el utilitarismo, Gándara evoluciona sin saltos ni incoherencias hasta llegar a la teoría de la “felicidad pública”. En los *Apuntes...* alude con frecuencia al “*interés común*”, al “*provecho común*”, a la “*utilidad común*”; y lo afirma expresamente: “Todas las ideas propuestas son útiles y necesarias en el día, considerada la situación actual de España” (Ibid., § 116, 227). El abate Gándara en sus *Apuntes...* es un exponente de la mentalidad utilitarista de su siglo.

Cuando se califica a Gándara de “utilitarista”, no es en el sentido pleno que adquiere el término en la filosofía promovida por Jeremy Bentham y John Stuart Mill, sino en el sentido de un precursor reconocido y cualificado. Aquí se movió en el ámbito de la influencia de Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), cuya obra más representativa “*Della pubblica felicità*” (1749) se articula en torno a los conceptos de felicidad individual y felicidad pública, y la ética para fomentarla. Por otra parte, en Nápoles, cuya corte frecuentaba, enseñaban Antonio Genovesi (1713-1769) y Ferdinando Galiani (1728-1787). El primero defiende que el fundamento y fuente de la economía son las necesidades y aspiraciones humanas; el segundo, Galiani, es un analista del “valor económico”, que considera la *utilidad* como elemento a valorar. Otro precursor “utilitarista” sería el parisino coetáneo y también jesuítico Helvecio (Claudio Adrián Helvetius, 1715-1771): los hombres buscan satisfacer sus intereses, considerando que “bueno” es lo “útil”. Y entiende que la felicidad es una cuestión de Estado.

Según Emanuele Felice, gran parte de los filósofos del siglo XVIII, con sus propuestas sobre la felicidad y el utilitarismo, introdujeron una nueva perspectiva muy relevante en el devenir histórico personal y social: plantear la posibilidad de alcanzar una felicidad inmanente, transformando instituciones y asumiendo una ética específica, que regulara las acciones humanas en el ámbito económico y tecnológico (Felice: 2020).

Por esa misma razón, la revolución científica y la Ilustración proponen y defienden una nueva idea de la felicidad, como meta alcanzable en la vida real; como fruto de decisiones humanas políticas, económicas e institucionales, individuales y colectivas progresistas. De ese modo, se dejó atrás providencialismo, fatalismo y resignación: el ser humano se convirtió en artífice de su propio destino.

5. “Iusnaturalismo” – “Derecho natural”

En los *Apuntes...* se encuentra un elemento básico de la fisiocracia: el Derecho natural. En el Derecho natural cristalizó un sector de la filosofía del XVIII, que reflexionaba sobre el fundamento de los sistemas políticos y de la ética. La Naturaleza se rige por leyes, que podemos deducir, mediante la

observación y la lógica, y proyectar en las instituciones humanas. De modo que el orden social se deriva del orden del cosmos; orden que consiste en un ideal de armonía perfecta de las instituciones sociales, sin la cual ni la felicidad y ni el progreso del género humano podrían darse.

Gándara no es un filósofo sistemático, pero expone con claridad las bases filosóficas de su proyecto, declarándose “defensor del derecho natural, de la ley natural y del orden natural” (Ibid., LXXXIV). Da a entender que la historia de las naciones está sometida a un ineludible “orden puramente natural”, cuyos avatares son históricos, verificables. Manifiesta así, sin negar la Providencia, una concepción inmanente, mundana, secular de la Historia (Ibid., § 27, 48-49).

La regulación de los mercados y de la producción se establecen conforme a este criterio, porque “nada es más conforme al derecho natural que el distribuirse y consumirse los productos dentro de la Nación misma que los contribuye” (Ibid., § 10, 27). Y, “El orden mismo de la naturaleza enseña que en materia de fábricas se ha de comenzar por las necesarias, pasar después a las útiles y concluir con las suntuosas de lujo y de delicia” (Ibid., § 70, 130).

En la propuesta de racionalizar y sistematizar en un único Código la maraña de disposiciones legales, Gándara tiene en cuenta esta filosofía del “iusnaturalismo” en cuanto que postula la existencia de unos derechos naturales inherentes a la persona (Derecho natural) y conjuntos de leyes redactadas por hombres (Derecho positivo). Tratando simultáneamente, como es lógico, de la armonía que debe haber entre ambos; y concluyendo que las disposiciones y leyes del Estado deben respetar la naturaleza de las cosas y de las situaciones (Ibid., § 84, 162; y § 99, 199). En este ámbito, Gándara representa la filosofía jurídica de la ilustración, desarrollando el supuesto de “derecho natural” desde una concepción racionalista y secular. “El orden de la sociedad se desacraliza y la autoridad pierde todo soporte metafísico-religioso” (Sánchez-Blanco: 2002, 213).

La filosofía del “derecho natural” subyace también a una de las tesis más arriesgadas y progresistas que propone como fundamento del poder político: el pacto social (Ibid., §85, 165); que explica el origen del Estado monárquico, como un acuerdo entre individuos para convivir, cediendo parte de su libertad natural a una autoridad política a cambio de seguridad, justicia y orden social. “*Los hombres convinieron, dice Gándara, y eligieron y se sujetan y juran a los reyes con este pacto social*”; pacto que conlleva la exigencia de una promoción convergente de los intereses del Rey y de los ciudadanos (Ibid.).

Fueron filósofos como Hobbes, Locke o Rousseau quienes desarrollaron de manera secular y naturalista estas ideas. A partir de ellos toda filosofía política moderna se encamina a demostrar que el poder político sólo es legítimo si es consentido por los ciudadanos, pactado a partir de premisas racionales. De modo el orden social racional por excelencia es el derivado del pacto o contrato social.⁵

⁵ El derecho natural es un constructo filosófico, destinado a manifestar un nuevo concepto de la naturaleza humana, cuando ésta ya no está dispuesta por Dios, sino como conjunto de condiciones necesarias para regular la coexistencia entre los humanos. El esquema racionalista moderno se basa en el individuo, no en la sociedad.

Sostener estas ideas sobre el origen y finalidad del poder político, no es ajeno, probablemente, a su ruptura con Carlos III, a su “expulsión” de la Corte, a su destierro, y al maltrato que recibió en el largo proceso y cautiverio al que se vio sometido. Sánchez-Blanco explica muy bien cómo el “derecho natural” introduce un elemento desestabilizador del absolutismo monárquico, en cuanto que las disposiciones reales son válidas, no por provenir de la voluntad real, sino por su conformidad con el bien común y la felicidad pública (2002, 213)

El potencial filosófico del tema “Naturaleza” debió cautivar al abate Gándara. Es posible que conociera la obra cumbre de Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739); pues tenía en su biblioteca “*El sistema de la Naturaleza*” de Holbach; así como la *Philosophie de la Nature* (1770), de Delisle de Sales. Ambas, condenadas por la Inquisición. También tenía el *Tratado de las sensaciones*, de Condillac, obra que recoge la influencia del sensismo inglés (Hume), del que hablamos seguidamente (Ibid., CVI).

La escuela del derecho natural incluye a buena parte de los filósofos de los siglos XVII-XVIII. Hobbes, Locke, Leibniz, Kant, Pufendorf son destacados autores iusnaturalistas. Todos ellos comparten un método filosófico racional-deductivo con el objetivo de reducir el derecho y la moral a una ciencia. Además, coinciden en afirmar que hay unos principios morales y de justicia universalmente válidos y asequibles a la razón humana.

6. “Filosofía experimental” (Empirismo-sensismo)

Gándara presenta un proyecto de reforma universitaria, que elimina toda duda respecto de su opción filosófica: “fundar una cátedra de *Filosofía Experimental*” (1988, § 92, 183). Proyecto que pretende extender no sólo a las universidades civiles, sino también a todos los colegios mayores de las instituciones religiosas, pidiéndoles que destinen profesores a la enseñanza de la “Filosofía experimental”, que no se margine a los “*novatores*” y se incorporen al currículo las nuevas tendencias filosóficas (Ibid., § 93, 185).

Los *Apuntes* mismos son un modelo de “filosofía experimental”. Sus reflexiones se basan en las “luces prácticas” y actuales. “Prácticas” porque provienen de la experiencia (Ibid., § 133, 246), y escribe “a la luz de la experiencia”; y “actuales”, porque “es necesario vivir con el tiempo” (Ibid., § 24, 45-46). Sigue, pues, los pasos del método experimental: se parte del análisis de un predeterminado componente de la realidad económica, política o social; se juzga aplicando criterios de valoración y se proyecta una actuación correctiva. Según Macías, Gándara procede de manera empírica en los *Apuntes...* que responden a un interés por identificar y analizar las causas y “concausas” de la decadencia española:

Al analizar las dos “causas” principales de la decadencia, Gándara hace un repaso prolijo de la situación económica del país: Agricultura, comercio, Indias, etc., y pide, como Campillo, el establecimiento de un “nuevo sistema económico”. La obra tiene por ello un marcado carácter empírico, particularmente en lo concerniente al comercio americano. (Ibid., XLIV y LI-LII).

Según la doctora Macias:

La obra de Gándara está recorrida por ideas que proceden de todos los sistemas filosóficos desarrollados hasta el siglo XVIII... encontramos la presencia de los clásicos, la influencia escolástica, la corriente iusnaturalista, la doctrina del progreso, el racionalismo y el empirismo inglés (Ibid., CV).

En su modo de proceder Gándara se conduce, efectivamente, como un empirista, no exento de racionalismo. Sus *Apuntes...*, plagados de constataciones históricas y empíricas, describen con detalle la realidad económica de España. Conocía el pensamiento político y arbitrista español lleno de “plumas bien cortadas y doctas” que advierten de los males de España (Ibid., § 46, 81-85). Buen conocedor también de la bibliografía especializada europea, pues cita y tiene en su biblioteca, junto a las obras de Melón, Montesquieu, Voltaire y Vauban, obras de Locke, Condillac, Cantillon, Quesnay y otros. De ahí el sincretismo de filosofía política y económica, que se detecta en su obra (Ibid., LII).

En España es un representante de la recepción del empirismo liberal de John Locke y del sensismo de Étienne Bonnot de Condillac. La vinculación le viene de la lectura de sus obras más representativas: de Locke el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689) y de Condillac el *Tratado de las sensaciones* (1754), de Condillac. Gándara defiende con brillantez que el conocimiento brota de las sensaciones (Ibid., CVIII). La “Filosofía experimental” o “empirismo”, de la cual Gándara sólo nos da el título, es una filosofía surgida en el siglo XVII, y notable en el XVIII, que dio lugar a los intentos más influyentes para que se consolidara el empleo del método empírico en la adquisición de conocimiento (Suarez Ruiz: 2022). Es una filosofía que consiste, pues, en un nuevo modo de abordar los problemas filosóficos, que implica razonar a partir de hechos observables respetando un método específico. Los métodos tradicionales de análisis filosófico se sustituyen por la metodología emergente del “naturalismo filosófico”. Esta actitud filosófica ilustrada se basa más en la observación y experimentación, que en criterios de autoridad y tradición.

Sin el uso de metodologías empírico-experimentales el conocimiento de la realidad es muy limitado. El rótulo “Filosofía experimental” dice, pues, relación a una “revolución metodológica”, a un “giro experimental”, a una nueva forma de hacer filosofía, con metodología más sistemática y empírica. Representa un precedente de la “filosofía experimental contemporánea”:

La experiencia debe ser “disciplinada”, es decir, debe ser el resultado de un proceso sistemático, riguroso y orientado por un método, en definitiva, un proceso racionalmente fundamentado y guiado (Suarez Ruiz: 2022, 183).

7. “Proyectismo” y repercusiones

Los *Apuntes* contienen o exponen un “proyecto” de renovación económica, política, jurídica y cultural, que les incluye dentro de un género discursivo, propio del siglo XVIII, denominado “Proyectismo”. Consiste en una forma de acotar, plantear y proyectar la solución de los problemas propios de España. En este sentido, el proyecto es un producto propio de la filosofía racionalista-empirista, en el que se muestra un pensamiento

reformador, propositivo y crítico de claras tendencias modernizadoras, que Gándara comparte (Muñoz Pérez: 1955, 174; Gándara: 1988, XLI).

Surgió en España con la llegada de la monarquía ilustrada de los Borbones. La intención última de los proyectos era modificar o eliminar situaciones “decadentes” mediante las decisiones de la Monarquía y de un Gobierno ilustrados. El XVIII fue un siglo riquísimo en proyectos con la idea de frenar la decadencia mediante estrategias ilustradas, buscando niveles razonables de prosperidad y felicidad, como ideales políticos (Cf. LM 106).

El profesor Muñoz Pérez, que ha estudiado los cerca de trescientos proyectos, que abarcan todo el siglo XVIII, honra la memoria de nuestro abate afirmando que “se puede citar “entre los destacados el de Miguel Antonio de la Gándara: *Apuntes sobre el bien y el mal de España*, de 1759” (Muñoz Pérez: 1955, 189). Son la obra que le lleva a figurar en un alto nivel dentro del género discursivo definido como “Proyectismo”.

En lo referente a la repercusión que tuvieron los *Apuntes...* de Gándara, se pueden diferenciar entre la repercusión coetánea y su influencia en el modelo liberal, para la reconstrucción de una España constitucional, tras la guerra de la Independencia.

En efecto, influye inmediatamente en reformistas de la época, como Ensenada, Campomanes, Olavide y Jovellanos. Baste recordar el plan de unificación y racionalización de los impuestos proyectado por el Marqués de la Ensenada; los planes de renovación de la Universidad de Sevilla y de repoblación rural propuestos por Olavide. Como confirma Jesús Lázaro, su importancia “es la de un precursor respecto de Jovellanos, pudiendo considerarse los *Apuntes* como un tratado de gran dignidad y aguda visión dentro del pensamiento ilustrado” (Lázaro: 1985, 63-64). Resulta así que los *Apuntes...* han situado a Gándara en todos los listados de economistas españoles de la segunda mitad del siglo XVIII, por ejemplo, en la “Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII”, de Manuel Colmeiro (1880, 80).

Los *Apuntes* reaparecen con ocasión de la invasión napoleónica y la consecuente Guerra de la Independencia. La primera edición impresa completa es de Lyon, del año 1804. Y se vuelve a imprimir cuando se intenta reconstruir una España constitucional tras la Guerra de la Independencia. En la edición de 1811 se adjunta un “*aviso a los lectores*” en que se denuncia que la tiranía ministerial había tenido sepultado este precioso manuscrito, recelando sin duda de que su claridad y su luz podían disipar y desvanecer las sombrías nubes del Gabinete, que no solo son el mejor apoyo de su ambición y de su crédito ilusorio, son también el verdadero disolvente de la felicidad y de la constitución política de un Estado. De su autor se dice que, siendo un gran político, según toda la extensión de este nombre y de las luces del siglo, y deseando elevar la Nación al más alto grado de grandeza posible, trazó un excelente plan, aprovechando sus conocimientos de la estadística general, de la economía y de la ciencia de comercio de los pueblos más cultos; puso en claro y descubrió las verdaderas fuentes de la prosperidad nacional y el verdadero sistema que hubiera podido dar a España la supremacía de los pueblos del continente europeo. En 1813 se hizo otra edición en Villanueva y Geltrú, en la que se incluye la supuesta carta de “Aniceto a Cándido”, de la edición de 1804, en la que se alude a

diversos manuscritos, y un “*Aviso a los lectores*”, en el que se alude a la “*tiranía ministerial*” y se alaba esta obra de Gándara. Se repiten los elogios al autor hechos en la edición de 1811. En la edición de 1820 se califican los *Apuntes...* de “obra emprendida con calor e infinitos desvelos” y califica a su autor Gándara de “sabio”. Los editores afirman que ve la luz para corregir la infelicidad y miseria introducida por la ocupación napoleónica.

Antes de aludir a la suerte de Gándara en la historiografía del siglo XX, es inevitable recordar que Marcelino Menéndez Pelayo cita al *abate Gándara* en el Tomo V de *Heterodoxos...*: “montañés y conocido por sus *Apuntes sobre el bien y el mal de España*”. Sus adversarios, escribe Menéndez Pelayo, tuvieron la bárbara satisfacción de dejar morir a Gándara en la ciudadela de Pamplona. Su significación actual la ha puesto de manifiesto Jacinta Macías Delgado, en su edición de los *Apuntes...*, con un estudio preliminar, en el que presenta la personalidad y alcance de la obra de Gándara en todo su esplendor y amplitud (Gándara: 1988). A esto se suman los numerosos artículos en los que se estudia el pensamiento político y económico de Gándara, aludiendo normalmente a su sustrato filosófico; por ejemplo el reciente de Francisco Sánchez-Blanco, *Gándara, o la opción política descartada* (2024). También ha tenido sus comentarios críticos. En este punto destaca especialmente la crítica de Antonio Elorza Domínguez (1968), para quien el alcance político concreto de los *Apuntes...* es muy escaso. Entiende que su teoría del pacto social apenas contradice ni supera el despotismo ilustrado y resalta sus contradicciones.

Bibliografía

- Álvarez de Miranda, P. (1985). “Proyectos y Projectistas en el siglo XVIII español”. *Boletín RAE*, tomo LXV, cuaderno CCXXXVI, pp. 409-429.
- Barrio Gozalo, M. (2020). *La embajada de España en Roma en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Biblioteca Diplomática Española.
- Bitar Letayf, M. (1968). *Economistas españoles del XVIII. Sus ideas sobre la libertad de comercio con Indias*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Castellón Valdéz, L. M. (2012). “El projectismo. Análisis estructural y discursivo de un género”. *Revista Fuentes Humanísticas*. Vol. 24, n° 45, pp. 103-121.
- Cervera Ferri, P. (2019). “Ciencia del Comercio, Economía Política y Economía Civil en la Ilustración Española (1714-1808)”. *Cuadernos Dieciochistas*, n° 20, pp. 97-158.
- Colmeiro, M. (1880). *Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII*. Madrid. [Reedición en Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1954].
- Desdevisses du Dezert, G. (1906). “Un Reformateur au dix-huitième siècle: D. Miguel Antonio de la Gándara”. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, n° 4-5, pp. 274-293.

- Dominguez Ortiz, A. (1990). *Las claves del Despotismo ilustrado, 1715-1789*. Barcelona: Planeta.
- Eguía Ruiz, C. (1934). "Un supuesto cómplice del motín de Esquilache. El Abate Montañés Gándara". *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, año XVI, pp. 198-216.
- Elorza, A. (1968). "Mercantilismo y nacionalismo en el Proyecto del Abate Gándara". *Anuario de Historia Económica y Social*, 1, pp. 639-642.
- Elorza, A. (1970). *La ideología liberal en la ilustración española*. Madrid: Tecnos.
- Elorza, A. (2021). *Ilustración y Liberalismo en España*. Madrid: Tecnos.
- Felice, E. (2020). *Historia económica de la Felicidad. Una nueva visión de la historia del mundo*. Traducción Laura Cortés. Barcelona: Editorial Crítica.
- Fuentes Quintana, E. (Dir.) (1999). *Economía y economistas españoles, Vol. III. La Ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Gándara y Pérez, Miguel A. de la (1988). *Apuntes sobre el bien y el mal de España* (Nápoles, 5 de julio de 1759). Edición, transcripción y estudio preliminar de J. Macías Delgado. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales. [Trascribe el manuscrito 10403 de la Biblioteca Nacional, fechado en Nápoles el 5 de Julio de 1759]
- Gándara y Pérez, Miguel A. de la (1769). *Resumen de la calumnia contra Gándara. Dividido en tres partes*. [Pamplona, 29 de marzo de 1769]. Madrid: Biblioteca Nacional, Ms. 7641.
- Gándara y Pérez, Miguel A. de la (1777). *El lujo en su luz y Voltaire refutado*. [Pamplona, 25 de marzo de 1777]. Madrid: Fundación Universitaria Española, Papeles de Campomanes (Col. Dorado, 51-1).
- Gándara y Pérez, Miguel A. de la (1777). *Sistema universal de Gobierno, Evitar y Fomentar. Plan de los artículos que forman el Sistema universal de gobierno*. [Pamplona, 14 de septiembre de 1777]. Madrid: Fundación Universitaria Española, Papeles de Campomanes (Col. Dorado, 51-2).
- Gómez Urdañez, J. L. (2005). *Centro y periferia en el Despotismo Ilustrado. Santander, Ciudad privilegiada*. Logroño: Universidad de la Rioja. Fundación Jorge Juan.
- Lázaro Serrano, J. (1985). *Historia y Antología de escritores de Cantabria*. Santander: Delegación de Cultura del Ayuntamiento de Santander.
- Macías Delgado, J. (1986). *El Abate Gándara y la reconstitución nacional de España en el siglo XVIII*. Madrid: Universidad Complutense (Colección de Tesis Doctorales, nº 14/1986).
- Macías Delgado, J. (1987). "Miguel Antonio de la Gándara". En *Diccionario de Historia Eclesiástica*, vol. Suplemento. Madrid: CSIC.

Macías Delgado, J. (1988). *Estudio preliminar*. En *Apuntes sobre el bien y el mal de España*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.

Macías Delgado, J. (1983). "Un santanderino en la corte de Roma. Miguel Antonio de la Gándara, Agente de preces". *Revista Altamira*, nº 46, pp. 101-171.

Macías Delgado, J. (1994). *La Agencia de Preces en las relaciones Iglesia-Estado español (1750-1758)*. Madrid: Biblioteca Diplomática Española.

Muñoz Pérez, J. (1955). "Los proyectos sobre España e Indias en el siglo XVIII. El proyectismo como género". *Revista de Estudios políticos*, nº 81, pp. 169-196.

Olaechea Albistur, R. (1965). *Las Relaciones hispanorromanas en la segunda mitad del siglo XVIII. La Agencia de Preces*. Zaragoza: Tesis Universidad de Zaragoza.

Ortega Costa, A. P. (1961). "Gándara y su programa de Política económica". *Boletín del Colegio Nacional de Economistas*, 30-8, pp. 6-9.

Ozanam, D. (1998). *Les diplomates espagnols du xviii^e siècle*. Madrid: Casa Velazquez; Bordeaux: Maison des Pays Ibériques.

Sánchez-Blanco Parody, F. (2002). *El Absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*. Madrid: Marcial Pons.

Sánchez León, P. (2022). "La concepción de la nación española en la Ilustración: comunidad, tiempo, (im)política". *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 26, pp. 11-30.

Sans, I. M., y Luengo, M. (2010). *El Motín de Esquilache y la Compañía de Jesús. Memorias sobre el origen del tumulto de Madrid del año de 1766; sobre la expulsión de los jesuitas y sobre la causa del Marqués de Valdeflores y los abates Gándara y Hermoso*. Texto procedente del "Diario" de Manuel Luengo (1735-1816); recopilado y comentado por I. M. Sans. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Sempere y Guarinos, J. (1788). *Historia del lujo y de las leyes suntuarias de España*. Madrid: Imp. Real. [Ed. digital: Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006].

Senis Villacé, L. (2024). *Filosofía experimental. Características, alcance y críticas*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras.

Suarez Ruiz, E. J., y Calvente, S. B. (2022). "Filosofía experimental ayer y hoy: revisión de una tradición filosófica en proceso de (re-)consolidación". *ArtefaCToS*. Vol. II, nº 2, pp. 163-190.

NOTAS

Pablo Nicolás Sánchez. *El Congreso Internacional: “La Escuela de Salamanca: pasado, presente y futuro”*.

Íñigo García-Moncó. *El método de la vida humana. A propósito del primer Congreso Internacional sobre la Escuela de Madrid*.

Xavier Agenjo Bullón. *La Edad de Oro de la Revista de Occidente*.

Gerardo Bolado Ochoa. *José del Perojo Figueras (1849-1908). Aportación documental*.

In Memoriam:

José Luis Mora García. *Pedro Ribas Ribas (1939-2026). Ser traductor... ser mediador*.

Juan Luis Fernández Vega. *La muerte vuelve a Starnberg: un adiós español a Habermas*.

***El Congreso Internacional,
“La Escuela de Salamanca: pasado, presente y futuro”
The International Congress,
“The School of Salamanca: past, present and future”***

Pablo Nicolás Sánchez¹
Universidad de Salamanca

“Vivir quiero conmigo,
gozar quiero del bien que debo al cielo,
a solas, sin testigo,
libre de amor, de celo,
de odio, de esperanzas, de recelo”.

Estos célebres versos de la *Oda a la vida retirada* de fray Luis de León evocan una de las imágenes más recurrentes del quehacer intelectual: la del estudio recogido, discreto y austero, al amparo del claustro y apartado del ruido del mundo. Sin embargo, la historia del pensamiento enseña que ese retiro, aun siendo condición necesaria para la reflexión rigurosa, solo alcanza su plenitud en el diálogo, en la controversia y en la apertura a la comunidad académica. Justamente ahí, en esa dialéctica fecunda entre el recogimiento investigativo y la publicidad de los resultados, entre la elocuencia del silencio y el fruto de la palabra, es donde encuentra su clave de bóveda el Congreso Internacional “La Escuela de Salamanca: pasado, presente y futuro”, celebrado en Salamanca del 9 al 13 de febrero de 2026, en el marco del V Centenario de la llegada de Francisco de Vitoria a la Cátedra de Prima de Teología en 1526.

¹ Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación “La proyección política del concepto de guerra justa en la Escuela de Salamanca: de Vitoria a Báñez” (PID2024-159428NB-C22, 2025–2028), desarrollado en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca y financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España, cuyos investigadores principales son María Martín Gómez y David Jiménez Castaño. El autor pertenece asimismo al Grupo de Investigación Reconocido por la Universidad de Salamanca, *Ser, Conocimiento, Cultura y Ecología*, cuyo investigador responsable es Luciano Espinosa Rubio. Y es Becario doctoral de la *Fundación de Promoción de la investigación Oriol-Urquijo*.

Como un fresco barroco donde la luz de la razón hiende las sombras del error, el encuentro no fue, o no se limitó a ser, una exégesis archivística. Fue, ante todo, una *disputatio* viva: la puesta en común, con alta disciplina intelectual, de una tradición que, precisamente por serlo, en lugar de venerarse como inveterado objeto de memoria, opera como criterio hermenéutico del presente, abriéndonos camino hacia lo venidero. Para expresarlo con mayor precisión conviene acudir a la raíz latina del término: en el léxico jurídico romano, la *traditio* no designa un depósito inerte ni una transferencia producida por el solo gesto del *tradens*, sino que exige el acto correlativo del *accipiens*, cuya recepción efectiva, sostenida por el *animus accipiendi*, comporta acogimiento, custodia y salvaguarda de lo recibido. Así entendida, la tradición salmantina deja de ser mera conmemoración para convertirse en problema, método y horizonte de discusión intelectual. Y es ahí donde radica, en último término, la lógica —incluso la dinámica subyacente— del encuentro: en la conciliación del pasado con el presente y con el futuro, de lo que fue con lo que es y de lo que es con lo que debe ser, a pesar de la incertidumbre de lo que será.

Desde el punto de vista organizativo, la cita fue propiciada por la sinergia institucional entre la Universidad de Salamanca, la Universidad Pontificia de Salamanca y la Pontificia Facultad de Teología San Esteban, y contó con la colaboración de la Junta de Castilla y León, del Ayuntamiento de Salamanca, de la Diputación de Salamanca, de la Fundación Tatiana, de la Fundación Ignacio Larramendi, del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España y de la Catedral de Salamanca. El congreso se articuló, además, en torno a dos proyectos de investigación coordinados desde las universidades salmantinas. En el ámbito de la Universidad de Salamanca, se inscribe en el proyecto “La proyección política del concepto de guerra justa en la Escuela de Salamanca: de Vitoria a Báñez” (PID2024-159428NB-C22, 2025–2028), desarrollado en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Facultad de Filosofía. En paralelo, en la Universidad Pontificia de Salamanca, quedó vinculado al proyecto “La antropología de la Escuela de Salamanca de Vitoria a Báñez, sobre persona, libertad y dignidad; estudio de su proyección en teoría económica” (PID2024-159428NB-C21, 2025–2028), impulsado por el Instituto de Historia y Ciencias Eclesiásticas Fray Luis de León y el Instituto de Pensamiento Iberoamericano de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Ambos proyectos proporcionan el marco académico que prolonga, proyecta y ordena, más allá de la celebración del encuentro, las cuestiones debatidas en él, al tiempo que ponen de manifiesto la vitalidad actual de los estudios sobre la Segunda Escolástica.

En cuanto al diseño de sedes, los dos primeros días transcurrieron en las Escuelas Mayores del Edificio Histórico de la Universidad de Salamanca. Allí, donde enseñaron Vitoria y otros maestros, el pasado se erigió en suelo, presencia y medida de todas las intervenciones. Los dos días siguientes se celebraron en la Universidad Pontificia de Salamanca, y el traslado de una sede a otra subrayó la interdisciplinariedad —sobre el telón de fondo de la teología— que siempre ha caracterizado a la tradición salmantina. El último día condujo a ponentes y organizadores al convento de San Esteban, centro neurálgico de la Escuela y espacio de singular densidad dominicana,

doctrinal y espiritual, donde el congreso quedó clausurado de manera sobria, aunque no sin una llamada explícita a la continuidad.

La inauguración, celebrada en el Aula Miguel de Unamuno el lunes 9 de febrero a las 9:30, supo evitar dos riesgos: de un lado, la solemnidad vacía de contenido; de otro, el tono celebratorio indiscriminado. Intervinieron D. Juan Manuel Corchado, rector de la Universidad de Salamanca; D. Santiago García-Jalón, rector de la Universidad Pontificia de Salamanca; D. Javier Carballo, O.P., provincial de los Dominicos en Hispania; D^a. María del Carmen Seguín, en representación del Ayuntamiento de Salamanca; D. Jesús Zamora Rodríguez, de la Fundación Tatiana, y D^a. Carmen H. Larramendi, de la Fundación Ignacio Larramendi. Al término de la sesión inaugural, los estudiantes del Proyecto «La Escuela de Salamanca y el nacimiento de los derechos humanos», del Servicio de Asuntos Sociales de la Universidad de Salamanca, ofrecieron una lectura dramatizada de textos escolásticos para recordar algo que en demasiadas ocasiones queda relegado al ostracismo en congresos de alta especialización: que la escuela, como la propia comunidad académica, se sostiene por transmisión y no solo por producción, por docencia además de por investigación.

Unos minutos después, la mesa inaugural cumplió una función basililar dentro de la arquitectura del encuentro: definir sin clausurar. Los ponentes, con notable agudeza y tras una ingente revisión bibliográfica, trataron de determinar qué se pretende decir cuando se pronuncia “Escuela de Salamanca”: cuáles son los límites formales y materiales de la expresión, y cómo se relaciona, en este contexto, el signo con el objeto significado. Moderada por D^a. Izaskun Álvarez Cuartero, reunió cuatro enfoques coordinados: el de D. Mauro Mantovani, con “La Escuela de Salamanca como una escuela teológica”; el de D^a. Simona Langella, con “La Escuela de Salamanca como una escuela filosófica y humanista”; el de D. León María Gómez Rivas, con “La Escuela de Salamanca como una escuela económica”; y el de D^a. Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez, con “La Escuela de Salamanca como una escuela jurídica”.

En ese marco, la intervención de Mantovani destacó particularmente, no por demérito de los demás ponentes, sino porque arrojó luz sobre las cuestiones por ellos planteadas. En un tiempo propenso a leer la Segunda Escolástica como cantera de conceptos secularizables, seculares o incluso *secularizantes*, su exposición devolvió el centro gravitatorio a su lugar original: el núcleo generativo de la tradición salmantina —o, si se prefiere, de la escuela española de derecho natural, por atenernos a las conclusiones sugeridas por el resto de la mesa— es una racionalidad teológica con pretensión científica propia. Dicho de otro modo: la de Salamanca ha de entenderse ante todo como una escuela cuyo saber rector es el conocimiento teológico; y este, por la amplitud del objeto que pretende inteligir, se ve impelido a pensar las realidades humanas, individuales y sociales —la ley, el derecho, el *ius gentium*, la conquista, la conciencia, la política o la economía— desde un prisma en el que razón y revelación, sin confundirse, permanecen indisociablemente imbricadas. Esa advertencia, lejos de clausurar el diálogo interdisciplinar o de encerrar a la Escuela en categorías confesionales, disciplina el régimen de lectura de la filosofía escolástica: la sustrae tanto al arqueologismo erudito como a las

secularizaciones infundadas, y neutraliza, al mismo tiempo, el falso dilema entre rigor conceptual y densidad teológica. Precisamente por eso, ese tránsito desde un centro especulativo hacia lo práctico, entendido como irradiación ordenada del saber, constituye una de las notas con que algunos historiadores han caracterizado, en distintos momentos, cierto estilo intelectual hispánico: una vocación de universalidad que no se satisface con la abstracción autosuficiente, sino que contrasta sus categorías en el contacto con lo histórico, lo jurídico, lo político y lo económico. Releída en clave salmantina, esa idea cobra un perfil más preciso: se trata de una teoría lo bastante robusta como para someterse, sin descomponerse, a la prueba de lo real.

Aquí el congreso reveló, por cierto, implicaciones meta-académicas imposibles de ignorar. Y es que en un momento en que reaparece, con nuevos ropajes —como se ha señalado en otros números de esta revista—, la discusión sobre qué significa pensar en español, heredera lejana de viejas polémicas acerca de la posibilidad y la fisonomía de una ciencia propiamente española, resulta elocuente una actitud cada vez más frecuente: zanjar la cuestión con sardonia, como si bastara con conceder que se piensa bien, siempre que se piense en otra lengua. Esa salida, simpática en apariencia, encubre un problema real: no solo qué idioma usamos para circular internacionalmente, sino qué tipo de pensamiento se vuelve posible cuando la investigación se ajusta de manera casi automática a los moldes retóricos, categoriales y evaluativos que dominan en el ecosistema anglófono. La Escuela de Salamanca ofrece aquí un contrapunto especialmente fértil, ajeno a cualquier chauvinismo lingüístico y asentado, más bien, en una determinada forma de universalidad intelectual. La suya se fraguó en el horizonte de una universidad latina y, a la vez, en una arquitectura conceptual capaz de desbordar ese marco sin quebrarse, prolongándose en mediaciones vernáculas y en una conversación europea efectiva. Ese es el motivo por el que resultaron tan fructíferas las intervenciones de ponentes extranjeros, pronunciadas en inglés, pero también atravesadas por tradiciones intelectuales y nacionales diversas, pues pusieron de manifiesto que la proyección internacional de un pensamiento depende de su capacidad para hacerse oír en varias lenguas sin perder entidad ni voz propia. Salamanca enseña, en este punto, que la lengua no es un mero vehículo neutro: es también una disciplina del juicio. Mantener vivo ese aprendizaje hoy no exige renunciar al inglés como *lingua franca* científica; exige evitar que el inglés funcione como sucedáneo del pensamiento. En este orden de cosas, el congreso hizo las veces de recordatorio práctico de una tarea: sostener una investigación capaz de hablar en varios registros sin disolver su voz propia, consciente de que la proyección internacional comienza por la precisión conceptual y por la responsabilidad intelectual en la lengua en que uno piensa.

Desde ese arranque, la convocatoria, ya a partir del lunes por la tarde, avanzó sin dispersión por la triple clave de pasado, presente y futuro. No es casual que ese primer despliegue temático se organizara en dos mesas dedicadas a Francisco de Vitoria y una tercera centrada en Domingo de Soto: el pasado compareció ahí como genealogía conceptual, y su eje vertebrador fue Vitoria, quien, releído con minuciosidad, revela su elemento

cardinal más exigente: el *ius gentium* entendido como gramática de una comunidad humana que desborda al Estado sin disolverlo y como tentativa de pensar lo común al margen de coartadas imperiales, o incluso imperialistas. En torno a esa matriz se articularon intervenciones que, desde perspectivas diversas, hicieron converger tres vectores de fondo: la densidad ontológico-ética del derecho natural, en la ponencia de D. Jean-Paul Coujou; el estatuto crítico de la autoridad teológica como criterio de discernimiento con alcance epistémico, a propósito, entre otras, de la relección *De magia*, en la lectura de D. Francisco Castilla Urbano; y la antropología de la persona como fundamento de toda normatividad, en la intervención de D^a. María Idoya Zorroza. Junto a la referencia a la influencia de Vitoria en la convocatoria de la Controversia de Valladolid (1550–1551), expuesta por D. Carlos Beloso, la segunda mesa planteó cuestiones de marcada actualidad —el *ius post bellum*, por D^a. Lisa Tragbar; la posibilidad de un bien común global, por D. Javier Crevillén Abril; y la ética de la migración, por D. Antônio Lemos— y fijó así un criterio de lectura que conviene destacar: actualizar a Vitoria no consiste en domesticarlo o amoldarlo a las categorías presentes, sino en dejar que sus distinciones ordenen nuestra forma de preguntar. De ahí salió una imagen más sobria y, por eso mismo, más incisiva del maestro salmantino: menos disponible para las apropiaciones contemporáneas y más capaz de ponerlas en entredicho.

En la misma línea de fidelidad a la complejidad, el congreso abordó el pensamiento de Domingo de Soto. Soto apareció como figura liminal: en él, la atención a lo físico y a lo moral responde a una misma convicción acerca de la inteligibilidad del orden creado, de la *natura naturata*. Por este motivo, la recuperación de su pensamiento científico, junto con los debates metodológicos sobre autoridad y método en el interior de la escolástica, cobraron un alcance que rebasa el mero interés historiográfico. La Escuela se dejó ver así, con especial nitidez, como una forma de racionalidad cuya amplitud excluye toda tentación diletante: una inteligencia capaz de alojar cuestiones científicas, metafísicas y metodológicas sin perder cohesión interna. Esa amplitud se impuso, además, como correctivo frente a las lecturas reduccionistas que identifican Salamanca con un solo ámbito de elaboración teórica.

La jornada concluyó con “La música de la Escuela”, concierto de órgano en la Catedral de Salamanca a cargo de Sixto José Castro, O.P., de la Universidad de Valladolid. Con él, el congreso alcanzó uno de sus momentos de mayor espesor significativo. En un encuentro atravesado por la pregunta acerca de la articulación entre *ratio* y *fides*, la música en el espacio catedralicio vino a remarcar una evidencia histórica: el pensamiento salmantino creció en una cultura en la que lo litúrgico, lo estético y lo teológico formaban parte de un mismo aprendizaje y de una misma comprensión del mundo, en una universidad que respiraba al compás de la ciudad y de la fe. La razón aparecía así como una facultad capaz de reconocer y acoger la armonía de lo real desde esa misma raigambre.

El martes 10 de febrero, todavía en el Edificio Histórico de la Universidad de Salamanca, el congreso se introdujo en su segundo eje: el presente. Ese presente se articuló en dos movimientos:

El primero fue el de la reactivación: la Escuela reaparece hoy allí donde las categorías modernas empiezan a mostrar sus fisuras e insuficiencias. Las discusiones sobre *lex naturalis* e *ius naturale*, sobre justicia distributiva, sobre “entidades morales” y sobre la arquitectura institucional de la normatividad señalaron una exigencia insoslayable: el debate contemporáneo sobre reglas, derechos y legitimidad necesita repensar las condiciones de posibilidad de lo normativo, y no limitarse a sus efectos. Ahí la mediación institucional se impuso como una cuestión central. Pensar instituciones, en esta tradición, dista mucho de describir meros hechos sociales: exige reconocer formas de realidad moral que sostienen la convivencia y articulan el tránsito entre conciencia y orden público.

El segundo movimiento fue el de la relectura: la herencia salmantina se convocó como espejo crítico de nuestras propias categorías. Bajo ese prisma afloraron una y otra vez nociones como soberanía, razón de Estado, derechos, mercado y conciencia, abordadas no como etiquetas clausuradas, sino como conceptos que exigen examen. Varias intervenciones pusieron de manifiesto hasta qué punto el legado salmantino sigue actuando como foco de inteligibilidad para problemas que retornan bajo formas históricas diversas: la teoría general del contrato, estrechamente vinculada a los manuales de confesores y al examen moral de la avaricia, y verdadero origen de buena parte de la articulación —sobre todo material— de los códigos modernos (D. Carlos de Cores Helguera); la difusión política de ciertos motivos suarecianos —entre ellos, el tiranicidio en Inglaterra— a través de Samuel Rutherford y Mary Astell (D. Francisco T. Baciero Ruiz); el alcance moral del probabilismo en tradiciones posteriores, en diálogo con su recepción moderna en J. M. Keynes (D. Pablo Méndez Polo); o la tensión entre ley natural y tacitismo como gramática de la razón de Estado (D. Pablo Javier Rodríguez Rodríguez). La nota más valiosa de este bloque estuvo en su tono: predominó en él un genuino trabajo de mediación conceptual, ajeno tanto a la devoción legitimadora como a la impugnación refleja.

A este respecto, el bloque suareciano ocupó una posición de enlace particularmente estratégica. Suárez apareció menos como epílogo que como despliegue barroco de la modernidad. Las sesiones dedicadas al Doctor Eximio hicieron patente la complejidad del concepto de ley, precisamente por su inscripción en distintos niveles de formalidad (D. José Antonio Sendín Mateos). Esa equivocidad permitió situar con mayor precisión una transición de gran calado en la historia del pensamiento jurídico y político. Lo que ahí se ventilaba no era una mera cuestión terminológica, sino una modificación relevante en el modo de pensar la imbricación entre norma, autoridad y conciencia, tal como mostraron también las intervenciones de D. Leopoldo José Prieto y D. Jaime Pereira Maroto.

Junto a ese trabajo conceptual, el martes ofreció asimismo otro tipo de reflexiones, también de notable interés: la dimensión humanística y hermenéutica de la Escuela. Las sesiones dedicadas a humanismo, a fray Luis y a la lectura de la Escritura mostraron un aspecto axial para la intelección del conjunto (D. José Antonio Fernández López; D. Héctor Javier García Fuentes; D. Santiago Orrego Sánchez; D. Iakov Podolnyi; D. Ignacio Verdú). Salamanca no es solo doctrina sobre la ley o sobre el derecho de gentes; es también forma de lectura, régimen interpretativo de textos y de

mundo. Este aspecto, a veces relegado en aproximaciones más jurídicas, apareció como componente esencial del estilo intelectual que el congreso quería recuperar.

La tarde del martes incluyó, por último, una visita guiada al Edificio Histórico y a la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca, seguida de una cena conjunta en el Colegio Arzobispo Fonseca. Ese segundo momento, menos formal, tuvo una función intelectual: consolidó la atmósfera de debate plural y templado que el congreso había sostenido desde el comienzo. En la cena se hizo explícito un proyecto que atravesó tácitamente el encuentro y que conviene retener como fórmula: crear “Escuela de la Escuela de Salamanca”. La idea, apuntada con reiteración por D^a. María Martín, organizadora del congreso, exige algo más que el simple estudio de un objeto. Propone reproducir un *ethos* o modo de trabajo intelectual: una forma de deliberación, una responsabilidad universitaria compartida y una práctica de la controversia gobernada por la paciencia conceptual, el cuidado filológico y la seriedad argumentativa.

El miércoles 11 de febrero, ya en la Universidad Pontificia de Salamanca, el programa desplegó con especial fuerza el vector atlántico y el cauce histórico-político de la tradición: la mesa dedicada a Bartolomé de las Casas abordó, entre otras líneas, la constelación Vitoria–Las Casas–Suárez en torno a soberanía popular, consentimiento y derecho de resistencia (D. Mariano Delgado), así como la cuestión de la *fides* implícita en Vitoria y Soto proyectada sobre autores y controversias americanas (D. Michael Schulz), además de la confluencia Vitoria–Las Casas en la conquista de los derechos naturales y el derecho de gentes (D. Juan Manuel Bautista), el método pacífico de evangelizar (D. Gabriel Guilherme Frigo) y la crítica del poder imperial desde una sensibilidad veterotestamentaria (D^a. Valeria López Vela). La mesa de “Otros pensadores” ensanchó el campo hacia la evangelización franciscana y su *ethos* salmantino (D^a. Juana Sánchez-Gey Venegas), la recepción en las crónicas de Indias (D^a. Tamara Bartl), la proyección especulativa en el Virreinato del Perú a través de la cátedra de Duns Scoto (D. Jorge Alejandro Oliva Navarro) y la filosofía natural en clave aristotélico-tomista (D. José Manuel Cuéllar). Y la mesa sobre la formación del derecho de gentes y del derecho internacional examinó recepciones tempranas de la *Relectio de Indis* (D. José Luis Egío), lecturas institucionales en el Institut de Droit International (D. Pedro Luis Herraiz), debates sobre política internacional en el siglo XX español (D^a. Eugenia Torijano Pérez) y la disputa en torno al derecho de conquista en la Corona (D. Alexander Marey).

Por la tarde, el congreso volvió al núcleo de su primera promesa con una mesa específicamente centrada en aplicaciones del concepto de guerra justa, en la que se cruzaron Soto, Cano, Vitoria, Alonso de la Veracruz y el propio fray Luis como nombres propios de una misma pregunta por la justicia en condiciones límite (D. David Jiménez; D^a. María Martín Gómez; D. Jorge Valle Álvarez; D. Vicente Vivas González; D. Daniel Ocampo Frutos); y se completó el día con sesiones en línea sobre recepción, restitución, traducción e interpretación (D. Rafael Ramis; D^a. Celia Nonata da Silva; D. Juan Pablo Pampillo Baliño; D. Ramiro Podetti Lezcano; D. Sebastián Contreras; D^a. Martha Atzin Bahena; D. Gibran Bautista y Lugo; D. Jesús

Antona; D^a. Gerta Payàs; D^a. Lydia Fossa), además de una visita guiada por el Edificio Histórico de la Universidad Pontificia de Salamanca.

El jueves 12 de febrero, la clave de futuro se concentró en una idea metodológicamente trascendental: la continuidad de la Escuela depende, hoy, de la continuidad del acceso a los servicios cibernéticos. La mesa «La Escuela de Salamanca: una visión digital» funcionó como laboratorio de epistemología material: el trabajo con metadatos, visibilidad y accesibilidad no es un capítulo técnico, sino un modo de ordenar el archivo para que el archivo pueda ser verdadero espacio de conversación y lectura (D. Xavier Agenjo; D^a. Lola Hernando de Larramendi; D^a. Patricia Juez; D^a. Cindy Rico Carmona; D^a. Christiane Birr; D^a. Polina Solonets).

En esa misma mañana, la mesa de «Jesuitas» reintrodujo, con provecho, el problema de la proyección: bienes comunes en Francisco de Vitoria y en pensadores jesuitas (D. Juan Antonio Senent de Frutos), controversias internas sobre votos temporales en Báñez (D. David Torrijos), y el suarismo como escuela y como irradiación doctrinal (D. Ángel Poncela), junto a dos desplazamientos reveladores hacia la globalidad histórica de la Compañía, desde los informes sobre América del Sur (D. Marcio Ronaldo Santos Fernandes) hasta el descubrimiento de Japón (D^a. Sara María Arias Gómez). Y la mesa dedicada a Alonso de la Veracruz y al pensamiento novohispano mostró el modo específicamente salmantino de ser universal: humanismo exportado como método y escuela (D. Ambrosio Velasco), lógica como herramienta de refutación (D. José Luis Caballero), sincretismo intelectual como figura histórica de mediación (D^a. Luz María Álvarez) y, en contrapunto, una vuelta a la antropología filosófica de Vitoria como hilo de continuidad (D. Pablo Santiago Furlotti).

Tras la pausa, el programa se ordenó con una lógica muy elocuente: mientras proseguía el trabajo filológico en la Mesa 25 de “Traducción e interpretación”, la Mesa 26, dedicada a Francisco Suárez, reunió cuatro intervenciones que mostraron, desde ángulos distintos, la productividad contemporánea del Doctor Eximio: D^a. Asunción Sánchez Manzano examinó la autoridad de Suárez y de Leonardo Lessio en una invectiva científica a propósito de la formación del embrión humano; D. Luis Carlos Amezúa Amezúa abordó el derecho de necesidad desde una lectura suareciana del bien común; D. Simone Guidi puso en diálogo a Domingo Báñez y a Francisco Suárez en torno a las potencias apetitivas; y D. Pablo Nicolás Sánchez trató el concepto de ley en Suárez, subrayando su función axial en la aporía de fondo de la filosofía jurídica occidental. Simultáneamente, la Mesa 27 del GIR “Historia de los derechos humanos”, HDH, titulada “De la ‘guerra justa’ a la ‘paz duradera’. Teoría y praxis de la evolución de un derecho aún no reconocido”, desplazó el foco hacia el presente más inmediato sin diluir el rigor histórico: desde el problema de las minorías en Ucrania (D. Ricardo Martín de la Guardia y D. César García Andrés) hasta la violencia contra los derechos civiles en Estados Unidos como soporte de la segregación (D. Juan Andrés García), pasando por migraciones y humanismo (D. Pedro Garrido Rodríguez), la dimensión ética de la paz duradera en relación con discriminación y violencia contra personas LGBTI (D. José Antonio Frías) y el tránsito del derecho natural a la justicia climática como marco de responsabilidades comunes pero diferenciadas (D. José

María Enríquez). En conjunto, ese tramo matutino dejó ver con claridad una pauta característica del congreso: hacer convivir la densidad, para nada anquilosada, de la tradición, con los problemas-límite del presente, no por yuxtaposición, sino por contraste metódico y continuidad temática.

El viernes 13 de febrero, ya en el Convento de San Esteban, la mañana preparó la clausura con tres mesas que, cada una a su modo, retomaron la tesis general del congreso: que la Escuela se entiende en su unicidad teológica y no de manera compartimental. La mesa de “Teología”, moderada por el Rvdo. P. Ricardo de Luis, O.P., insistió en método, conciencia y proyección romana (D. Gian Pietro Soliani; D. Bernardo Sastre Zamora; D^a. María Esther Gómez de Pedro; D. León M. Gómez Rivas y D. José Carlos Martín de la Hoz; D. Lucas Pablo Prieto). La mesa de “Interpretaciones de la Escuela”, moderada por el Rvdo. P. Rodrigo Hidalgo, O.P., abordó lecturas dialécticas, imperio, leyenda negra, doctrina social, racismo e inmigración (D^a. Sareh Moghimi; D. Lucas Albor Estalayo; D^a. Aránzazu Ogarrio y D. Íñigo Ongay de Felipe; D. Santiago Leyra-Curiá; D. Daniel Marín Arribas). Y la mesa del GIR “Historia de los derechos humanos”, moderada por el Rvdo. P. Rubén Omar Lucero, O.P., abordó la guerra justa como problema actual, en continuidad con el hilo conductor de toda la semana y con los proyectos de investigación organizadores del congreso.

La mesa de clausura, por fin, coronó con precisión la articulación pasado-presente-futuro, anunciada en el título del encuentro, dado que, dedicada a la significación de la Escuela, funcionó como síntesis de todo lo expuesto: el debate actual sobre el concepto mismo de “Escuela de Salamanca” (D. Juan Belda Plans), la articulación entre razón y fe en Francisco de Vitoria (D. Ricardo de Luis), la proyección novohispana de la tradición (D^a. Virginia Aspe) y la conciencia de escuela en Domingo Báñez (D. José Ángel García Cuadrado). A la luz de todo ello, el subrayado final del Rvdo. P. Manuel Ángel Martínez, O.P., enlazado con la invitación a “crear Escuela” de D^a. María Martín, aportó una distinción teórica particularmente útil para evitar confusiones. Teología y filosofía pueden encontrarse materialmente en múltiples cuestiones —ley, justicia, persona, bien común—, pero divergen formalmente: la teología se determina por la razón de lo revelado en cuanto tal; la filosofía procede según la razón natural. Esa distinción ayuda a entender por qué Salamanca pudo pensar con tanta finura cuestiones mundanas sin perder su centro teológico, y por qué esas mismas cuestiones pueden hoy ser investigadas filosóficamente sin quedar encerradas en confesionalismo alguno.

Si hubiera que condensar lo esencial sin traicionar la riqueza del encuentro, cabría decirlo así: el congreso mostró que la Escuela de Salamanca sigue siendo una forma exigente de pensar la universalidad sin imperialismo, la normatividad sin reducirla a coacción, la economía sin cinismo y la dignidad sin retórica. En el quinto centenario del acceso de Vitoria a su cátedra salmantina, Salamanca volvió a presentarse como un lugar donde el estudio solitario se convierte en responsabilidad pública, donde la tradición funciona como disciplina del porvenir y donde la razón aprende a hacerse comunidad. Y acaso por eso, al término del congreso, la intuición que quedaba en el aire no era la de una obra cerrada, sino la de un

libro por escribir: que la *schola* salmantina, que siempre fue también *convivium*, vuelva a serlo no por nostalgia, sino por necesidad intelectual, teológica, política, jurídica y económica. No resulta casual, en este sentido, que los resultados del congreso vayan a recogerse próximamente en un libro de actas, el cual, más que clausurar el trabajo, constituye una nueva inauguración.

***El método de la vida humana: A propósito del
I Congreso Internacional sobre la Escuela de Madrid****
*The Method of Human Life: On the
1st Congreso Internacional sobre la Escuela de Madrid*

Íñigo García-Moncó
Centro de Estudios Orteguianos – Fundación Ortega-Marañón
Universidad Carlos III de Madrid

Si por escuela filosófica se entiende una institución doctrinal, con sede y estructura establecidas, capacitada para organizar, revisar y restringir la difusión de su pensamiento, la Escuela de Madrid, como tal escuela, nunca ha existido. La propia denominación ha sido objeto de una permanente polémica y ha provocado una discusión paralela en torno al concepto de lo escolar en filosofía. Esta categoría responde a una voluntad posterior, historiográfica, que busca estudiar como conjunto una sucesión de autores y de magisterios que participaron de un mismo ámbito intelectual. Aquello que marcaría de forma decisiva dicho movimiento no habría sido la mera institucionalidad, sino un legado común, y un diálogo constante entre sus obras que hace de nuevo necesaria la idea de grupo, a la vez complejo pero determinado; la idea de una Escuela de Madrid.

Atendiendo a esta necesidad, la Universidad Nacional de Educación a Distancia ha acogido el 26, 27 y 28 de noviembre de 2025 el primer encuentro internacional dedicado a estos autores y a su pensamiento, específicamente en tanto que constituyentes de una escuela. Bajo el título *Pensar la vida humana desde la Escuela de Madrid*, el congreso se enmarca en las actividades llevadas a cabo por la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset de la misma universidad, dirigida y coordinada por los profesores Tomás Domingo Moratalla y Noé Expósito, sumándose a otras iniciativas análogas como los seminarios de investigación organizados en la Fundación Sicómoro y los volúmenes de la colección *Escuela de Madrid* que continúan editándose.

A pesar de lo inédito del encuentro, la investigación sobre este grupo tiene un amplio recorrido. En este han destacado proyectos universitarios como el dirigido por Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), con el título *La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos (2010-2013)*

* Este trabajo se enmarca en el proyecto ORTEGA-CM: “Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset”, PHS-2024/PH-HUM-57, financiado por la Comunidad de Madrid.

seguido de un abundante número de artículos, ediciones, monográficos, apoyado por el trabajo de las fundaciones y asociaciones que actualmente se destinan a la preservación del legado de estos filósofos.

Entre las últimas iniciativas se encuentra el *Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset* llevado a cabo desde el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón en colaboración con distintas universidades, y gracias a la ayuda de la Comunidad de Madrid. En su ponencia “Un Ortega para el siglo XXI”, Ignacio Blanco, catedrático de la Universidad CEU San Pablo y director del Centro, desarrolló en detalle el proceso de migración digital de la *Revista de Estudios Orteguianos*, así como la creación de *Ortega Global*, una plataforma digital de libre acceso a contenidos sobre el filósofo, dotada de un buscador de citas y de herramientas pioneras en el campo de la divulgación como un atlas orteguiano colaborativo y un chat basado en una inteligencia artificial entrenada para responder de forma precisa a las consultas de los investigadores. Bajo esta vocación de ciencia abierta, “a la que nos llama Europa”, se busca fortalecer una comunidad internacional, interdisciplinar e intergeneracional, creando espacios que sean punto de encuentro para todos.

En conjunto, la filosofía de los distintos miembros de la Escuela de Madrid vive un proceso de revisión y un creciente interés por parte de la academia y del público general. Es el reflejo de un afán de estabilizar los contenidos por la vía del estudio y la divulgación: los proyectos mencionados no aspiran a fijar un hipotético canon doctrinal, sino que fomentan los ámbitos de libre investigación y de puesta en común de trabajos, como este congreso. Con ese gesto compensarían un cierto olvido, un desdén histórico que se ha tenido hacia esta materia que hoy se nos presenta como una pieza fundamental para la comprensión del desarrollo filosófico, español y europeo, tanto como latinoamericano.

En representación del decanato de la Facultad de Filosofía de la UNED, Sergio Martínez Luna abrió el congreso reconociendo el valor de esta iniciativa, que reúne varias figuras destacadas entre los estudios de filosofía contemporánea. Por primera vez y de forma deliberada, las distintas *escuelas* dentro de la Escuela son convocadas para comentar el estado actual de la cuestión y los diferentes acercamientos que se pueden ofrecer con la perspectiva de nuestro tiempo. Para Martínez Luna, este tipo de propuestas interdisciplinarias, abiertas, corresponden a una invitación por parte del propio Ortega: “Hoy, en tiempos de transformaciones aceleradas, de incertidumbres de todo tipo, esa llamada orteguiana a la lucidez nos interpela”, y que “nos recuerda que comprender la vida humana requiere comprender el mundo en el que esa vida se despliega”.

El magisterio orteguiano

Esta comunidad filosófica heterogénea y disgregada, en apariencia inexistente, “en las ondas” —como dirá Javier San Martín (profesor emérito de la UNED)— “más virtual que física”, presenta un elemento central, que nos permite trazar un mapa de influencias y de relaciones: la figura y la obra de José Ortega y Gasset. Sin embargo, este primer consenso ya habría generado derivadas en su interpretación. Una de ellas considera equivalentes la

“Escuela de Madrid” con una “Escuela de Ortega”. Para dicha lectura, ya popular en los años 30 del pasado siglo, se reduciría a un entorno cerrado, conformado por los alumnos de Ortega que siguen estrictamente su doctrina. Como recuerda Víctor Méndez Baiges (Universidad de Barcelona), esta tesis sería la defendida por Eduardo Nicol, entre otros pensadores. Refiere, en última instancia, a la idea de un magisterio filosófico fuerte por parte de Ortega, el escolarca madrileño.

En contraposición, desde los estudios orteguianos la expresión “Escuela de Ortega” se ha utilizado en un sentido más preciso: las investigaciones, las influencias, y los comentarios entorno a la filosofía de Ortega². Esta selección de obras y autores no coincidiría necesariamente con varios elementos que se suelen recoger bajo la acepción “Escuela de Madrid”, como es la propia filosofía de sus miembros, independiente de la del maestro. Orteguismo *tout court*, influencia filosófica de Ortega y estudios sobre Ortega son, pues, conjuntos parcialmente convergentes, pero enteramente distinguibles. De los tres ámbitos, el orteguismo como supuesta interpretación ortodoxa —por medio de la llamada por Pedro Cerezo “hermenéutica venerativa”— sería el más difícil de definir, tanto por la naturaleza de su propia filosofía como por la carencia de una institucionalidad que, desde su origen, haya sido capaz de determinar un canon, rechazando una interpretación respecto de otra. No se encuentra en la vida de Ortega una intención parecida. Sin medios que determinen qué es correctamente *orteguista*, la lectura de estos contenidos permanece abierta, tal como lo estuvo en la vida del autor de *El Espectador*.

A través de las distintas comunicaciones del congreso se da entender que la institucionalidad de la escuela fue en sí misma abierta. Las empresas de Ortega recorren distintos campos: plataformas informativas como el periódico, conferencias públicas; encuentros filosóficos en cursos, seminarios, tertulias, viajes; propuestas editoriales y de traducción, así como su participación en iniciativas propiamente académicas como la revitalización de la Universidad Central, la creación de la Universidad de Verano de Santander o su proyecto de Instituto de Humanidades de 1948. Todos ellos habrían partido de una misma vocación de proyección intelectual, la vocación civil de transformación social y espiritual del panorama español que caracterizó al filósofo. Aún temporales y reducidas, estas “instituciones” no se habrían limitado a una corte literaria formada por allegados o a una camarilla de filósofos ajena al contexto general.

Noé Expósito (UNED) señala que la expresión “Escuela de Madrid”, en muchas ocasiones atribuida a Julián Marías, habría sido utilizada previamente por Manuel Granell, discípulo exiliado en Venezuela, en un escrito de 1953 con ese mismo título. En cualquiera de estos casos, alude a un legado filosófico comprendido en este sentido amplio. El magisterio orteguiano abierto sería la principal caracterización, mayoritaria entre los ponentes del congreso. La misma amplitud constituye uno de los rasgos de este movimiento, signo de su carisma. Una presencia de ciertos autores y temas recurrentes; un estilo, una búsqueda de la claridad, y un inequívoco carácter de discipulado que nos permite distinguir entre ellos maestros y alumnos:

² Véase la sección homónima de la *Revista de Estudios Orteguianos*.

este es el conjunto de elementos que los singulariza y los va a distinguir de otras escuelas filosóficas.

Teoría de las generaciones

En su ponencia Antonio Piñas (Universidad San Pablo CEU) menciona las dificultades a la hora de determinar de forma definitiva los miembros que conformarían la Escuela. Recupera una cita de Juan Padilla: “Ortega creó escuela porque tuvo discípulos que a la vez han tenido discípulos. El mapa del discípulo orteguiano es amplísimo y variado, sus límites son difusos”. Frente a esta continuidad, tanto difundida como difuminada, los especialistas y los propios miembros de este movimiento han respondido con una clasificación por grupos, elaborando teorías sobre una sucesión de generaciones. Por ellas se ordenarían tanto sus componentes como las influencias y relaciones establecidas entre ellos. Con la recuperación de sus obras o la ampliación de las investigaciones, se han considerado nuevos nombres, ensanchando el marco en extensión y en número. El consenso patente en el congreso sería la tesis de tres generaciones decisivas.

Una de las variables que permiten dibujar este esquema de sucesión puede ser la estrictamente académica. Víctor Méndez Baiges argumenta cómo es posible entender por Escuela de Madrid el grupo de alumnos y profesores que desarrollaron su actividad en la Universidad Central, entre el año 1910, fecha en que Ortega hereda la Cátedra de Metafísica de Nicolás Salmerón, y 1939. Para Méndez Baiges esta es la época en la que el espíritu humboltiano de institución educativa europea renueva el lugar de la Filosofía en los estudios superiores. La analogía académica recae asimismo sobre la otra gran urbe universitaria en lo que se ha denominado Escuela de Barcelona, alrededor de Eugenio D’Ors, Jaime Serra Húnter, Pedro Bosch Gimpera, Eduardo Nicol, Joaquín Carreras i Artau: escuela que se configuraría por una filosofía en lengua catalana, paralela generacionalmente a la de Madrid, y con la cual habría establecido un intercambio crítico. Las variables complementarias serían la influencia cultural, indirecta, o la personal: las relaciones establecidas con Ortega o con sus proyectos a través de espacios como la *Revista de Occidente* y su tertulia, o por la correspondencia epistolar con el maestro.

En su conferencia del 24 de noviembre de 1935, apunta Javier San Martín, José Gaos ya habría desarrollado una perspectiva generacional aplicada a su propio grupo. Una “mecánica de las generaciones” que se articula por sus grupos de edad y por la idea de la sucesión discipular, de nuevo, en su sentido amplio. De esa forma, la primera generación presentaría al mismo José Ortega y Gasset junto a su compañero y discípulo Manuel García Morente, en tanto que fueron los principales maestros de esta escuela. Una segunda generación agruparía a los discípulos directos; a sus primeros alumnos en la Facultad de Filosofía y Letras, entre los que se encontraban Xavier Zubiri, María Zambrano, José Gaos y Manuel Mindán. Como generación tercera se pueden reunir a los filósofos que fueron alumnos de Ortega, de Morente y de los discípulos directos mencionados, como fue el caso de Manuel Granell, Joaquín Xirau, Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar, Paulino Garagorri, Luis Recasens Siches, José Ferrater Mora, Luis

Díez del Corral, Francisco Álvarez González, Eugenio Imaz, Salvador Lissarrague Novoa, Ignacio Ellacuría, entre otros. Varios de los miembros de las tres generaciones llevarían a cabo una actividad docente en la misma época, siendo a la vez discípulos y maestros, actuando a la manera de figuras intergeneracionales.

Asimismo, se han mencionado a los discípulos provenientes de la diáspora escolar en el exilio, fundamentalmente en Latinoamérica: Francisco Miró-Quesada, Augusto Salazar Bondy, Jaime Benítez, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Emilio Uranga, Alejandro Rossi, Ricardo Guerra Tejada y Jorge Portilla. Otros, sin embargo, se encuentran en un plano más difuso para la historiografía. Según la interpretación, se discute la pertenencia a la Escuela de Madrid de Luis Abad Carretero, Juan David García Bacca, Francisco Ayala, Pedro Laín Entralgo, Eduardo Poveda Rodríguez, Manuel Souto Vilas, Francisco Javier Conde o Enrique Gómez Arboleya. Se suman a estos debates los que, siendo alumnos de Ortega, y habiendo sido influenciados por su pensamiento, no suelen considerarse miembros, como Adolfo Sánchez Vázquez o José Manuel Gallegos Rocafull.

Para José Lasaga, la categoría Escuela de Madrid tiene sentido en tanto que contempla un contexto escolar, que se traduce en una metodología filosófica común a sus miembros: las herramientas conceptuales y estilísticas compartidas, especialmente en el desarrollo de su actividad docente. Frente a quienes elaboran sobre la filosofía propia del movimiento, esta interpretación destacaría la dimensión histórica y sociocultural que produce las características de escuela filosófica.

Las mesas se suceden señalando, también, un amplio número de artistas, académicos y políticos; figuras distinguidas en el ambiente intelectual de varios países que se habrían reclamado herederos de Ortega y de sus alumnos: Ramón Gómez de la Serna, Fernando Vela, Rosa Chacel, Fina García Marruz, María de Maeztu, Lorenzo Luzuriaga, María Luisa Caturla, José Antonio Maraval, Justino de Azcárate, Wenceslao Roces, Manuel García-Pelayo, etc.

Finalmente, se puede comprender como parte del extenso movimiento filosófico a los herederos últimos de la Escuela. La recepción posterior y la línea discipular continuada por Diego Gracia, José Luis Abellán, Javier Muguerza, además de otros que han participado en el congreso, conformando una generación de filósofos, especialistas y críticos contemporáneos.

Sobre todos ellos el público lector reconoce un aire de familia, una cierta conciencia de comunidad. A menudo se ha definido este como un rasgo de *estilo*: “un mismo tono y actitud”, como señala Víctor Méndez Baiges; un “gesto filosófico común”, en palabras de Tomás Domingo Moratalla. Sus ideas y sus proyectos, su estilo, constituyeron una época de florecimiento intelectual: la Edad de Plata del pensamiento en lengua castellana.

La filosofía de la Escuela de Madrid

Prevalece la pregunta sobre los contenidos. En primer lugar, a los iniciadores de la Escuela les habría precedido el ambiente intelectual de un siglo: la polémica sobre la ciencia española, las iniciativas del institucionismo krausista, ciertos motivos del regeneracionismo y, común a todos ellos, la cuestión de España como un objeto permanente en la discusión pública,

inquietante y provocador, un objeto propiamente filosófico que abarcaría la lectura de Unamuno hasta la interpretación de la obra de Cervantes. Como escuela, les habría distinguido el mantener, junto a este diálogo hispánico, un diálogo con otras tradiciones filosóficas contemporáneas. A través de sus lecturas y de sus estancias en Europa se pondrían en contacto con las ideas de Cohen, Natorp, Husserl, Scheler, Hartmann, Dilthey; con las últimas generaciones del neokantismo, las nuevas teorías sociológicas, pedagógicas, históricas; con la relectura de Goethe, de Hegel y de Nietzsche. Esta experiencia filosófica europea, eminentemente alemana, será vivida en síntesis con la recepción de su propia cultura.

Pero el carácter distintivo de su pensamiento puede ser precisado. En su ponencia “Ensayo de un conjunto conceptual de la Escuela de Madrid”, Javier San Martín sostiene que la influencia fundamental sobre esta escuela habría sido, en efecto, la fenomenológica. Esta tesis es compartida por otros investigadores y profesores presentes en el congreso como Agustín Serrano de Haro, Antonio González, María Lida Mollo, Noé Expósito, etc., quienes subrayan como carácter común y diferencia específica de este grupo el de ser receptor de la fenomenología en el mundo hispánico. Tomás Domingo Moratalla recupera la mención que Husserl haría sobre Ortega como iniciador de un movimiento fenomenológico en España.

Bajo esta interpretación, la Escuela de Madrid puede entenderse como el marco de la primera recepción de la fenomenología en el contexto hispanohablante. Para San Martín, los discípulos de Ortega habrían leído las *Investigaciones Lógicas* en su llamado a las cosas, aceptando la reducción eidética de *Ideas* de 1913 como un paréntesis de la existencia concreta que se centra en los contenidos, sin disminuir por ello su realidad como mundo; sin llegar a conocer o aceptar el giro trascendental de Husserl durante los años siguientes. De nuevo mencionando a Gaos en su conferencia de 1935, San Martín advierte que su fórmula “Ortega no demuestra nada, pero muestra todo” define de forma exacta el giro filosófico propio de la fenomenología, “que no demuestra nada, sino que demuestra todo en la intuición”. Los alumnos de Ortega accedieron a este paradigma a partir de sus clases y, fundamentalmente, por la lectura de *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo*. Reciben la premisa esencial de que los contenidos de la reflexión filosófica no responden a un mundo de arquetipos o de representaciones, sino al ámbito propio del humano que es el mundo de la vida.

El diálogo explícito o implícito con las ideas de Husserl, Scheler, Heidegger y Dilthey es el predominante para la Escuela. El “trasfondo fenomenológico” —en la expresión de Antonio González (Fundación Xavier Zubiri)— marca la práctica misma de la filosofía: la presencia permanente de la fenomenología, a la luz de la cual las categorías de la Modernidad han sido alteradas para no volver a ser pensadas de la misma manera. Urge en ellos refundar el saber humano desde un marco que supere las rupturas conceptuales heredadas a lo largo de los siglos. Y frente a los vicios de la misma filosofía, entre los cuales Gaos destaca la soberbia, para Agustín Serrano de Haro (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) se adoptarán gestos propios de esta nueva actitud: la “modestia descriptiva” en síntesis con un genuino sentido de “radicalidad”.

En *Cartas filosóficas a una mujer* (1946) Manuel Granell comparte con su interlocutora de qué manera las *Meditaciones del Quijote* habrían puesto de manifiesto para él la unidad plena entre la conciencia y las cosas. Como señala Noé Expósito en su ponencia sobre este discípulo, la idea de la vida refleja esta unidad; que es la unidad propia del vivir, bajo la cual todo nos es dado. La categoría de vida como realidad radical absorbe, por lo tanto, una serie de aporías filosóficas clásicas, no solamente la dicotomía entre idealismo y realismo, sino las originadas por las teorías naturalistas, mecanicistas, positivistas; las distintas formas de reduccionismo que terminaron por proyectar sobre el humano y la realidad un mismo formato de cosificación, un dominio conceptual al modo de objetos simples. El concepto de vida humana propio de la Escuela de Madrid desnaturaliza estas categorías modernas: no la comprende como vida exclusivamente biológica, sino que la abre a una mayor profundidad en su vivencia misma, como biográfica, histórica, creativa. Frente al determinismo historicista, descubre la *historialidad* de cada hecho; frente a la despersonalización social, reivindica la idea de vocación y el cuerpo como experiencia carnal. Granell reconoce en ello el cumplimiento del imperativo fenomenológico. Sin embargo, señala que no les habría llegado como estricto “método fenomenológico”: primero lo concibe como “método de la razón vital”.

La vida trasciende todas las cosas que en ella se dan. Y esa misma trascendencia llevaría a la constatación de una comunidad intersubjetiva de vidas, que es *nostridad* para Ortega. Los miembros de la Escuela se van a referir a la vida humana como sustrato primordial, de radicalidad. No reduce el mundo a una cosmovisión, sino que adopta su amplitud desde la dimensión vital del mundo, que es, en palabras de Javier San Martín, “el único mundo que tenemos, el mundo de las circunstancias”, y que se ve poblado de objetos, relaciones, “equidistancias, cercanías, cosas útiles” solo comprensibles desde una radicalidad humana. Es el significado mismo de realidad, renovado, para este movimiento filosófico. Como cita Antonio González, en la carta que Ortega escribe a Zubiri en noviembre de 1945, “realidad en nuestro sentido”: según cada autor será denominada “vecindad humana”, “realidad histórica”, aludiendo siempre al vivir del humano en su mundo circundante.

Todo fenómeno se da, por lo tanto, de forma situada. Incluso a pesar de los logros teóricos y de las prodigiosas arquitecturas de la ciencia contemporánea, no le corresponde al ser humano aprehender la realidad en una plena totalidad, en su absoluto, como pura contemplación, puesto que esta es aprehendida desde una coordinada perceptiva concreta, forzosamente parcial, y aun así ampliable. El afán propio de la Modernidad de una razón regente sobre lo real, desligada del capricho y de la carnalidad, se deshace. Sin embargo, ni Ortega ni sus discípulos renegarán nunca de la idea de razón. Los proyectos filosóficos de la Escuela se pueden entender desde este marco de búsqueda y reconstrucción de una racionalidad alternativa que abraza la dimensión espuria, accidental, histórica y contingente de nuestras vidas sin abandonar, por otra parte, el ideal de un criterio, horizonte común del pensamiento. Cada una de las filosofías propias de estos autores concreta la forma de esta razón renovada: razón vital e histórica de Ortega; la razón poética para María Zambrano; el método que

Rodríguez Huéscar denomina *analítica de la vida humana*; la *ethología* y el *humanismo integral* de Granell, el “raciovitalismo escéptico” —expresión de Serrano de Haro— que mantiene Gaos, o el *integracionismo* de Ferrater Mora, etc.

El humano padece su propia trascendencia, y ello le permite afrontar la vida en una cierta plasticidad. Puede estar a la altura y exigencia de su mundo. De tal estructura se deriva el imperativo de autenticidad entendida como una fidelidad a la circunstancia en que se vive. Caído el mito del caballero, del héroe plano sin mundo interno, en *El Quijote* ilustraría ya este entramado de realidad y ficción humana. Queda entonces otra forma de heroicidad, nueva caballería; la de la persona en su mundo, consciente de su ser entreverado con las cosas. Para salvarse, debe salvarlas.

Uno de los temas destacados en la mesa dedicada a Xavier Zubiri ha sido la presencia de este concepto de ficción, de irrealidad humana. Como señalan María Lida Mollo (Università della Calabria), Ángel González (Fundación Xavier Zubiri) y Antonio González, la pregunta por la irrealidad parecería en una suerte de contrasentido en la obra de este filósofo. Sin embargo, en el curso de 1967 titulado *El hombre: lo real y lo irreal*, Zubiri profundiza en una articulación de las categorías de irrealidad, con varios puntos en común con el pensamiento orteguiano. En la forma de idea, de ficción o de espectro, la vivencia humana se extiende en el espacio “negativo” de la realidad. En una mesa posterior, Juan José García Norro (Universidad Complutense) destaca el ejemplo de Julián Marías de la colodra: solo desde una función humana como es el beber en un instrumento identificaríamos el vaso en la colodra, y no un cuerno de toro o un simple ornamento extraño para la imaginación. Así, la ficción o la metáfora, la irrealidad, es uno de los modos en que el humano se desenvuelve en lo real, y absorbe de forma creativa su propia circunstancia.

La Universidad de las sombras

La Guerra Civil y el exilio republicano, que habrían supuesto un desgarramiento en esta comunidad de pensamiento y en sus limitadas instituciones, favorecieron paradójicamente una difusión internacional. La Escuela de Madrid crece en el exilio, aún con grandes dificultades, continúa la tradición discipular, y como diría Cintia Robles (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla) parafraseando a Ortega, transforma “la fatalidad en empresa, la limitación en libertad”. En el interior, se mantiene en círculos reducidos, donde Zubiri, Aranguren o Mindán desarrollan un magisterio cauteloso.

A los tres conjuntos mencionados —orteguismo, influencia filosófica de Ortega y estudios sobre Ortega— cabría añadir otro a su vez diferenciable: un uso retórico, estratégico, de la figura de Ortega como un resorte de movilizaciones en gran medida ajenas a su propio pensamiento. Varios ponentes mencionan estas campañas, especialmente las llevadas a cabo en contra del filósofo y de los que fueron sus proyectos culturales y académicos. Como ha demostrado Méndez Baiges en *La tradición de la intradición* (2021) y expuso en su intervención, las operaciones “anti-O” se programaron desde distintas áreas, con diversas connotaciones, prueba de que tampoco existió una ortodoxia en el anti-orteguismo.

José Lasaga presenta el hecho de que después de 1939 ningún discípulo habría impartido docencia de filosofía en las universidades españolas. Algunos pudieron servirse de pequeñas plataformas; otros, en cambio, cultivaron la academia encubierta, semitolerada, transformándose — expresión utilizada durante la dictadura militar argentina— en la *Universidad de las catacumbas* o *Universidad de las sombras*. Sin sede, vagamente organizados, eran acogidos en sus domicilios particulares, sobreviviendo como una escuela fundamentalmente oral, como dice el profesor Lasaga, “en ideas”, “en diálogo”.

La falta de una presencia normalizada de la Escuela de Madrid durante estas décadas produjo un cierto sentimiento de orfandad en las generaciones posteriores. Lasaga retoma el célebre verso de René Char, quien fue amigo íntimo de María y Araceli Zambrano; el concepto de una herencia que no es precedida de ningún testamento. Años más tarde, frente al ataque de los medios oficiales y a pesar del desprecio y marginación en los espacios académicos, comenzarán los primeros proyectos de recuperación. Ortega fallece en 1955 y un año más tarde se producen los disturbios universitarios. Martín-Santos escribe su tesis sobre Dilthey y Jaspers, y retrata al filósofo madrileño en *Tiempo de silencio* (1962). Aranguren publica artículos sobre Unamuno y Ortega. Para el año 1983 la recuperación es ya avanzada, y tiene lugar con motivo del centenario del filósofo el que José Lasaga llama “congreso de los viejos”, con la participación de Gadamer, Rodríguez Huéscar, Chacel y otros. Son los años últimos, con la creación de las respectivas fundaciones, los años del reencuentro de los miembros; el fin de la universidad que habitaba las sombras.

La propia recuperación de la democracia en España supuso además una cierta relectura de esta escuela. En su intervención, Jesús M. Díaz (UNED) pone de manifiesto el debate que tuvo lugar entre dos principales tendencias: por una parte, la más propicia a una idea de reconciliación entre iguales, y por la otra, la de aquellos que aspiraron a una reparación y reconocimiento de la legitimidad republicana. Para Jesús Conill (Universidad de Valencia), el compromiso de los miembros de la Escuela de Madrid habría desvelado una preocupación política genuina, alejada de la retórica. Si bien muchos de estos filósofos admitieron la imagen del fracaso, del naufragar y finalmente encallar tras una navegación, nunca abandonarían la atención al contexto histórico y político, decididamente adverso, puesto que este fue una plena manifestación de su circunstancia. Para Javier San Martín este compromiso con la circunstancia como “contexto social en el que vivimos” también los caracteriza como movimiento, poniendo su filosofía a la altura de los tiempos, buscando “salvar ese contexto social para salvarse a uno mismo”.

El método de la vida humana

El hecho de no haber surgido de una única institución canónica hace de la Escuela de Madrid una realidad histórica compleja. Por este motivo, los ponentes acuerdan que su concepto debe permanecer en el debate abierto, bajo un uso crítico: la prodigiosa sucesión de magisterios y trabajos continúa necesitando de un proceso de recuperación y de estudio riguroso.

Desde una perspectiva sociológica e histórica, se puede afirmar que la Escuela de Madrid es la escuela filosófica que surge de la obra y del

magisterio de Ortega, a través de los espacios académicos, culturales y editoriales de Madrid durante las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, la matriz orteguiana, como hecho fundante, no determina ni agota sus contenidos. Desde la perspectiva filosófica, se reconoce junto al contexto social y cultural de la época una serie de elementos comunes, como son la atención a la experiencia directa, la claridad como ideal conceptual y expresivo, el diálogo con los temas fenomenológicos; el giro, en suma, hacia la dimensión humana como vivencia de la realidad y su integración en la propia actividad filosófica.

A modo de cierre del congreso, Tomás Domingo Moratalla (UNED) reivindica el concepto de Escuela de Madrid como una categoría viva, como analogía y a la vez metáfora. Parafraseando la cita de Ricoeur sobre Husserl y el movimiento fenomenológico, dice: “La Escuela de Madrid es Ortega y las herejías de Ortega”, y añadiendo “incluso todos los Ortega dentro de Ortega”. Con la amargura de profundos desacuerdos y críticas, en muchos casos, sus discípulos no renunciarían a reconocer en él a su primer maestro, quien les mostró una manera de hacer filosofía. La Escuela de Madrid, dice Moratalla, es “estar en perspectiva”. Esta vivencia misma devino su *escuela*.

El método de la vida humana no se habría entendido como método en el sentido moderno; como medio para dirigir la vida a un óptimo —en última instancia una técnica—, sino como práctica filosófica por la que todos los contenidos son renovados, fundamentados, por una reflexión y una acción consciente del humano en su dimensión vivencial. Método que sería la llave de los otros métodos posteriores, de las distintas formas de racionalidad que deben desarrollarse en cada situación. No es una escuela definida tanto por sus límites sino por sus fundamentos, más dirigida por la afirmación de unos materiales que por la restricción de otros. Siempre en esta labor de renovación, estuvo destinada desde su inicio a adoptar nuevas formas en cada proyecto, en cada obra, en cada autor. No niega en ello su carácter de legado común, todo lo contrario, puesto que este era su mandato original: la fidelidad a la circunstancia en que se está, a aquello que se experimenta y se padece; tal como es dado, de forma unitaria e irrevocable, en la vida.

La edad de oro de Revista de Occidente
The Golden Age of Revista de Occidente

Xavier Agenjo
Fundación Ignacio Larramendi

El día 15 de abril de 2026 tuvo lugar en la sede de la Fundación José Ortega y Gasset–Gregorio Marañón un acto de presentación de la primera fase de la digitalización del Archivo Ortega. En concreto, esta fase inicial se centra en la digitalización de la primera época de la Revista de Occidente, comprendida entre 1923 y el inicio de la Guerra Civil. El proyecto es fruto de la colaboración entre la Fundación Ortega-Marañón y la Comunidad de Madrid, en el marco de un convenio suscrito entre ambas instituciones. Intervinieron en el acto Jesús García Calero (ABC), José Andrés Rojo (El País), Alberto Ojeda (El Cultural) y Fernando Vallespín (Revista de Occidente).

La digitalización de esta primera etapa de la revista permite acceder a textos de gran relevancia. Entre ellos destaca la temprana traducción de La metamorfosis de Kafka, anterior a otras versiones europeas. No existe certeza sobre la autoría de dicha traducción: en ocasiones se ha atribuido a Borges, quien no lo negó en ciertos momentos, aunque posteriormente lo desmintió. También se ha señalado la posible intervención de Margarita Nelken, sin que exista confirmación documental. Esta incertidumbre se debe, en parte, a la pérdida del archivo de Ortega, destruido durante la Guerra Civil, lo que impide esclarecer definitivamente este tipo de cuestiones.

Esta primera fase se limita, por tanto, a la digitalización de la *Revista de Occidente*, sin que se hayan proporcionado detalles sobre las siguientes etapas del proyecto ni sobre la futura integración del archivo en la web. Según el Censo-Guía del Ministerio de Cultura, el Archivo reúne la biblioteca personal de José Ortega y Gasset, cedida por sus herederos, compuesta por unos 13.000 volúmenes. Este fondo constituye el núcleo de la actual Biblioteca, que alcanza los 70.000 volúmenes y una colección de aproximadamente 140 títulos de revistas, muchas de ellas de difícil localización. A ello se suma un fondo documental sobre Ortega (4.532 referencias), destinado a reunir información sobre la proyección, ediciones y traducciones de su obra.

Asimismo, la Biblioteca, integrada en el catálogo de la Red de Bibliotecas del CSIC, ha incorporado a lo largo del tiempo diversos legados y donaciones, accesibles a través de la web institucional. Sin embargo, estas 4.532 referencias documentales no parecen formar parte todavía del proyecto de digitalización presentado, aunque cabe suponer que podrían incorporarse en fases futuras.

La digitalización permite consultar los textos, pero presenta importantes limitaciones. No existe búsqueda a texto completo ni un sistema de metadatos estructurados; se trata, en esencia, de archivos PDF con texto oculto e imágenes a doble página. La consulta se realiza mediante índices de autor, sin posibilidad de búsqueda cronológica ni por otros criterios. El sistema no es interoperable ni agregable por recolectores externos, y se mantiene bajo un régimen restrictivo de derechos. En consecuencia, la localización de contenidos resulta poco eficiente y no permite explotar plenamente el corpus documental.

En este sentido, el proyecto responde a un modelo tecnológico ya superado, alejado de los estándares actuales de las humanidades digitales. Carece de funcionalidades presentes en iniciativas como la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica o el Arxiu de Revistes Catalanes Antiques, así como en proyectos pioneros como el Epistolario de Menéndez Pelayo.

Sería deseable trasladar estas consideraciones a los responsables del proyecto, incluyendo a la Comunidad de Madrid, que cuenta con una amplia experiencia en el desarrollo de iniciativas digitales de calidad, como la Biblioteca Digital de la Comunidad de Madrid, cuyos fondos son accesibles e interoperables a través de plataformas como Hispana y Europea.

***José del Perojo y Figueras (1849-1908).
Algunas anotaciones.***

*José del Perojo y Figueras (1849-1908).
Some notes.*

Gerardo Bolado
SCHFE

En este trabajo, recogemos algunas anotaciones sobre la vida y la obra de José del Perojo y Figueras. En los Anexos I y II, publicamos dos documentos relevantes para sostener que su fecha de nacimiento fue 1849, no 1850 como suele afirmarse erróneamente.

1. Traslado de los expedientes de José Perojo y Figueras y de su hermano Benito del Instituto de Noviciado al Instituto de Santander en el curso 1865-1866.¹

Los traslados de matrícula de José del Perojo y su hermano Emilio del Instituto madrileño de Noviciado al Instituto de Santander, evidencian que José del Perojo nació en 1849 y que cursó los cuatro primeros años de secundaria entre 1861-1862 y 1864-1865 en el Instituto de Noviciado. El documento indica las asignaturas que cursó en el Instituto de Noviciado y las calificaciones obtenidas. Los cursos 1863-1864 y 1864-1865 los hizo en el Colegio incorporado Hispanoamericano, que dirigía el bibliotecario y pedagogo Genaro Alenda. Había vivido sus once primeros años de crianza y estudios primarios en Santiago de Cuba en el seno de su acomodada familia.

En efecto, José firma que tiene 16 años el 4 de noviembre de 1865 en su ficha de matrícula en el Instituto de Santander, en la que constan como asignaturas a cursar las “Matemáticas” de segundo año [había repetido en Madrid las matemáticas de primer año], “Historia natural”, y “Psicología, lógica y filosofía”. Se dice en este documento que residía en la calle San Francisco con su tutor Juan Viñal, lo cual indica que sus padres Benito y Gertrudis permanecían en Cuba. Conviene recordar que el profesor de

¹ Incluimos copia digital de ambos documentos en los apéndices I y II.

Psicología, lógica y ética en el Instituto de Santander era el ecléctico Agustín Gutiérrez y que enseñó ese curso con el manual, *Curso de Psicología y lógica*, del médico Felipe Monlau que identificaba “psicología” con “psicología experimental”, y del matemático Rey Heredia partidario a su manera de la teoría kantiana de los fundamentos de las matemáticas. Así consta en los folletos de memorias del Instituto de Santander de los cursos 1865-1866 y 1866-1867.

Sabemos que no llegó a graduarse como Bachiller en el Instituto de Santander, pues no consta en el libro de *Grado de bachiller en filosofía* (1845-1878), ni tampoco en los folletos de matrícula de los cursos correspondientes, es decir, 1866-1867 y 1867-1868.

2. En julio de 1869, Perojo regresa de Cuba a España con su madre, Gertrudis Figueras, en el vapor Puerto-Rico.

José del Perojo regresó de Cuba a España en el vapor Puerto-Rico, junto con su Madre Gertrudis Figueras. Así lo recoge una curiosa noticia aparecida en el periódico santanderino, *La abeja Montañesa*, el 22 de julio de 1869,² que sitúa al joven Perojo con su madre en el puerto de Santander, dentro del vapor Puerto-Rico, en el que habían hecho la travesía del Atlántico desde Cuba. José regresaba a España de su viaje a Santiago de Cuba en 1868 (?) (Perojo: 2003, 10), tal vez por la agitación revolucionaria de ese año en Madrid. La noticia es significativa también, por indicar que la madre de Perojo no estaba viuda en julio de 1869.

3. Impacto de los *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania* (1875), de José del Perojo.

En este apartado, hacemos referencia a dos reseñas de los *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania* (1875), una de Rafael Montoro y otra de Urbano González Serrano, y a la valoración de su impacto (“ruidosos”), que incluyó Manuel de la Cruz en su estudio del movimiento literario en Cuba. Pero antes de comentarlas brevemente, nos detenemos en su contexto.

Según indica el propio José del Perojo, el curso 1873-74 estudió en la Universidad de Heidelberg, donde asistió a las lecciones del historiador posthegeliano de la filosofía, Kuno Fischer, del que Perojo se declaró discípulo. El estudiante hispanocubano se imbuyó en los planteamientos del primer movimiento neokantiano, denominado primera “Escuela de Heidelberg”, en la que destacaban Hermann Helmholtz, Friedrich A. Lange o el propio Fischer. Mantuvo contacto con los neokantianos, que editaban en Leipzig el órgano neokantiano, *Philosophische Monatshefte*, que publicó en 1875 en lengua alemana su primer artículo, “Arthur Schopenhauer”. Pero no se graduó en Alemania, ni hay constancia de que mantuviera correspondencia con K. Fischer.

De vuelta en España, entre 1875-1879, brilló como una estrella fugaz en la vida cultural madrileña, en la que planteó un programa neokantiano de modernización cultural de España. Gonzalo Cedrún de la Pedraja puso al corriente a Menéndez Pelayo de la estrella ascendente de este cántabro de ultramar.

² La Abeja montañesa: Periódico de intereses locales. Año XIII, n.º 165, 22-07-1869

El medio cultural era entonces muy diferente del que Perojo había conocido entre 1869 y 1872, siendo estudiante de Filosofía y letras en la Universidad de Madrid, cuando el krausismo dominaba en la escena política, cultural y educativa. En las aulas de la Universidad Central había estudiado, con buenos resultados académicos, “Metafísica” con Nicolás Salmerón y Urbano G. Serrano, y “Estética” con Fernández y González. En cambio, cuando regresó a España en los albores de la Restauración, el krausismo era expulsado de la Universidad por su defensa de la libertad de cátedra, y las polémicas antikrausistas estaban presentes en el Ateneo madrileño y en los medios de comunicación, particularmente en las revistas de cultura filosófico-científica y literaria.

Perojo intentó levantar su proyecto sobre dos pilares: una empresa cultural y su actividad intelectual como escritor y traductor, docente de Ateneo y polemista. En efecto, Perojo invirtió la fortuna familiar en su empresa cultural. En 1875, puso en marcha la *Revista Contemporánea*, a la que un año después incorporó la editorial *Revista Contemporánea*. En 1878 puso en marcha, con su hermano Emilio, el semanario ilustrado *La Naturaleza. Revista de Ciencias y de su aplicación a las Artes y a la Industria*. Un año después, arruinado, tuvo que vender la *Revista Contemporánea* al conservador José de Cárdenas. La editorial (Biblioteca Perojo) y el semanario *La Naturaleza* desaparecieron. Este fracaso se explica porque no tenía posición académica, como catedrático universitario, ni disponía al menos de posición política, como diputado.

Como intelectual defendió un programa neokantiano de modernización cultural para España. En 1875 publicó su libro programático, *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania* (Ed. Medina y Navarro), dedicado a Kuno Fischer, en el que recopila siete ensayos publicados durante ese año en la *Revista Europea* y en *El Tiempo*. En ellos expuso su punto de vista filosófico, antropológico y político, a la vez que informaba sobre los últimos desarrollos del pensamiento filosófico-científico alemán en esos ámbitos.

El punto de vista filosófico neokantiano de José del Perojo tal vez podría reconstruirse con los elementos siguientes: por una parte, la concepción de la filosofía teórica propia del psicólogo experimental Wilhelm Wundt y la concepción historiográfico-filosófica del posthegeliano Kuno Fischer. No tiene elaborada ni la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, ni la *Crítica de la razón práctica*, a la que se aproxima en su artículo sobre Schopenhauer.

Entre los distintos movimientos postkantianos alemanes, que Perojo distingue con Fischer -a saber, idealistas (los krausistas, entre otros), pesimistas (la escuela de Schopenhauer), la escuela de Herbart, los naturalistas y los partidarios del monismo mecanicista-, el intelectual español se inclinaba por la orientación herbartiana, que insistía en desarrollar el planteamiento crítico sobre la base de la psicofisiología y, en general, en su aspecto empírico, por lo que era a su juicio la más adecuada al desarrollo de las ciencias naturales.

En filosofía teórica sigue el punto de vista de Wundt: “La filosofía es amor al conocimiento, al saber, el impulso del científico que busca conocimiento”. “No vamos a ella para conseguir lo que se llama reglas de conducta o

dirección para la vida, lo que nos atrae es el amor al conocimiento, el amor al saber”.

El objeto de la filosofía teórica no es la realidad, sino el conocimiento de ella y su unificación. Es Kant quien ha dado este objeto y nuevo método a la filosofía, convirtiéndola así en la ciencia de las ciencias. Reconoce Perojo dos vías para desarrollar la filosofía crítica kantiana, una más teórica o trascendental, y otra más empírica o psicológica. Él se inclina como los herbartianos por la segunda. A su juicio la Psicología ha dejado de ser una ciencia racional, filosófica, para convertirse en una ciencia empírica, no introspectiva, sino fisiológica. El problema crítico se beneficiará del conocimiento fisiológico de la actividad intuitiva de la sensibilidad y de la conceptual del entendimiento.

Así la filosofía se ha convertido en la ciencia formal de las ciencias, que las funda y unifica, es decir, establece su estatuto epistemológico y metodológico, profundiza en sus principios inmanentes, empíricos, y las unifica en una concepción general de la realidad, de carácter descriptivo, pero no normativo, es decir una representación general de la realidad de la que no se siguen valores ni deberes prácticos.

Interpreta Perojo que la filosofía teórica fundamenta y unifica el conocimiento científico en una representación general y descriptiva de la realidad, pero sin consecuencias para la toma de decisiones prácticas. Con Wundt rechaza el dualismo kantiano, que implica lo nouménico, por lo que abandona la categoría de sustancia y reinterpreta la causalidad en términos empíricos. El resultado sería un monismo causal sin atributos (ni espiritualista, ni materialista).

Con Kuno Fischer concebía Perojo la historia de la filosofía, no como una galería de sistemas parcialmente verdaderos y criticables de manera extrínseca y subjetiva, sino como el proceso dialéctico de la verdad en el que varios sistemas filosóficos pugnan por ser la filosofía del futuro en la que confluyen y son superados. La verdadera perspectiva crítica es la del sistema presente que media y prefigura el futuro. De esta manera no peligraba la verdad ni la objetividad de lo expuesto. Los grandes reformadores de la Historia de la filosofía en este sentido son Fischer, Zeller, Erdmann, Prantl, Überweg, etc.

Sostiene Perojo con el historiador alemán que, por su método y su objeto, la filosofía crítica de Kant es la filosofía del futuro, de la que parte todo el proceso moderno: “Toda la filosofía posterior a Kant es, en el más amplio sentido de la palabra, la Escuela de Kant.”

En Perojo la filosofía práctica no supone la teórica. Su exposición de Schopenhauer se ordena a vincularle a él y a su escuela pesimista con la filosofía práctica de Kant, más en concreto, como una interpretación metafísica e hija de su tiempo de la *Crítica de la razón práctica* kantiana. El valor de la filosofía pesimista de Schopenhauer, que a su juicio no es compatible con la vida moderna -Perojo cree que ésta ha entrado en la vía segura del progreso-, estriba en ser “la expresión psicológica de un momento de nuestra cultura contemporánea” o, mejor, un espejo parcial que la trasmite a la posteridad. De otro modo se olvidaría o se atribuiría a “la fantástica imaginación de los poetas.”

Entendía Perojo que la ética nace de la voluntad y esta debe ser interpretada desde la psicología experimental o fisiológica. Pero no afronta la sistematización de la filosofía crítica.

Su punto de vista antropológico es darwinista y etnográfico. De las tres antropologías confrontadas entonces, la clásica aristotélica del hombre animal racional y político, la cristiana del paraíso, caída y redención del hombre hijo de Dios, y la darwiniana del hombre primate evolucionado, Perojo se inclina por esta última

Afirma con Huxley que el último siglo de investigaciones lleva a la conclusión de que “debe conservarse la denominación linneana de primates”. El hombre procede de los primates, afirma Perojo, y el reto de la antropología es ir descubriendo el eslabón o eslabones perdidos entre esos simios y el hombre, para reconstruir las variaciones del camino evolutivo. Además, sobre la base de los *Anthropologische Beitrage* (Berlín 1875), de Georg Gerland, sostiene que el principio darwiniano de selección natural es insuficiente para explicar la evolución ascendente en general, por ejemplo, la que produce lo orgánico de lo inorgánico, y en particular, la evolución del hombre desde el simio.

Con Gerland, Perojo distingue dos Evoluciones: una “extensiva”, y otra “ascendente”. Esta ascendente sería la que “distingue y diferencia a los organismos, no sólo en cuanto a sus formas, sino también en cuanto a su contenido y esencia”; la extensiva “realiza sólo una diferenciación morfológica”, y extiende la variación en “las graduaciones que la Evolución ascendente ha formado”, asegurándolas de esa manera.

Gerland recupera la idea leibniziana de mónada o energía psíquica en la materia, para explicar la evolución ascendente sin renunciar a la explicación mecánica darwiniana. Lo cual es a juicio de Perojo un error, pues lo psíquico es teleológico, no mecánico. Perojo no duda de que la explicación evolucionista es el camino, pero no está satisfecho con la suficiencia educativa del mecanismo de selección natural, ni con la psíquica de Gerland.

Además, Perojo tiende a aceptar el determinismo etnográfico. Las civilizaciones están condicionadas por los caracteres raciales de los pueblos que las crean. La energía y los caracteres de la raza son primarios y más determinantes que los étnicos como el lenguaje o la religión.

Perojo fue así mismo un intelectual traductor y difusor de la filosofía y la ciencia de su tiempo. Sin la dimensión de *La España Moderna*, de Lázaro Galdeano, o de la “*Biblioteca económica y filosófica*”, de Antonio Zozaya, la *Editorial Revista Contemporánea* pudo haberlas inspirado y desde luego abrió su camino de modernización a través de la difusión filosófico-científica. En la Biblioteca Perojo aparecen textos científicos y filosóficos de Descartes, Spinoza, Voltaire, Darwin o Spencer, pues el intelectual y empresario hispano-cubano era consciente de que la traducción y comentario de los filósofos modernos aportaba el lenguaje filosófico necesario para pensar en español a la altura de su tiempo. Además, la publicación de su traducción de la primera Crítica kantiana dependía a su juicio de esa labor de traducción y comentario, pues esa traducción suponía la existencia en la lengua española de léxico filosófico moderno.

Perojo publicó sus dos traducciones más importantes, la parcial de *La crítica de la Razón pura* (1883) -precedida por la traducción de dos obras de su maestro Fischer: *Vida de Kant* e *Historia de los orígenes de la filosofía crítica*-, y la primera traducción al español de *La descendencia del hombre y la selección en relación al sexo* (1885), de Ch. Darwin, en la década de los 80, cuando su empresa cultural había desaparecido y el mismo había abandonado su proyecto de reforma cultural. Tal vez, lo hizo entonces, provocado por la sarcástica alusión de Menéndez Pelayo, en el último tomo de sus *...Heterodoxos* (1882), al olvido en que había caído su programa neokantiano de reforma filosófico-científica de la cultura española.

En fin, Perojo como intelectual polemizó con krausistas, tradicionales y tomistas íntegros en la lucha por el control de la cultura que se produjo en los albores de la Restauración.

Rechazaba el idealismo krausista por espiritualista, sibilítico y masónico, y aspiraba a sustituirlos mediante un programa filosófico científico kantiano en la línea de Wundt y Fischer. Urbano González Serrano había dejado caer en su reseña de los *Ensayos...* que el planteamiento de Perojo era naturalista e inmaduro desde el punto de vista filosófico.

Perojo publicó en *El Tiempo* dos artículos, "Bibliografía comparada" (25 de abril) y "Otra vez bibliografía comparada" (19 de mayo), que ponían de manifiesto los préstamos que tomó el historiador de la filosofía krausista, Francisco de Paula Canalejas, del historiador de la psicología griega, Anthelme Edouard Chaignet y, por extensión, un ataque contra su escuela idealista.

En abril de 1877, entró en la segunda polémica de la ciencia española con el artículo "La ciencia española bajo la Inquisición"; un par de semanas antes el Vaticano había incluido en el *Índice de libros prohibidos* sus *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*. En su artículo Perojo replanteó la misma posición racionalista y librepensadora de Revilla: no existe una filosofía española, porque no ha tenido filósofos universales que hayan marcado épocas filosóficas, como Descartes o Kant, o que al menos hayan creado corrientes o escuelas en ese proceso universal de la verdad que es la historia de la filosofía. Su argumentación se basaba en tres supuestas evidencias: la creencia librepensadora que basa el argumento de la causa, "La Inquisición es incompatible con libertad de la ciencia, luego ésta no pudo darse en España"; la autoridad de la historiografía occidental (alemana y francesa), que funda el argumento negativo del experto, "No se registra la existencia de filósofos ni científicos españoles en las historias canónicas, luego no hay filosofía ni ciencia española"; y la creencia de la historiografía hegeliana, que basa el argumento de la causa, "la historia de la filosofía es el proceso dialéctico de la verdad, en el que los sistemas presentes superan a los que les preceden". Los sistemas que perdieron su momento, es como si no hubieran existido; es decir, los sistemas del pasado que no influyeron en los sistemas posteriores, quedan superados al margen del proceso histórico y ya no son recuperables. Desde el punto de vista histórico no es sostenible ni defendible esta posición de Perojo.

En este apartado tercero, nos referimos a tres documentos. El primero es parte de un artículo, titulado "Reseña histórica del movimiento literario en la

Isla de Cuba",³ en el que su autor Manuel de la Cruz escribe de Perojo: "... importó en la Península el neokantismo, que expuso en un libro ruidoso: *El movimiento intelectual en Alemania*."

El segundo es la reseña que hizo el hegeliano Rafael Montoro de los "Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania".⁴ Entiende Montoro que es su perspectiva neokantiana lo que da unidad al libro, que valora muy positivamente, pese no estar de acuerdo con su concepción de la filosofía, su objeto y procedimiento. Es partidario de la filosofía como ciencia especulativa que aporta la luz del saber absoluto al conocimiento científico. Se detiene especialmente en los ensayos titulados, *Kant y los filósofos contemporáneos* y el *Objeto de la filosofía en nuestros tiempos*, y aprecia como especialmente bello su ensayo dedicado a *Arthur Schopenhauer*.

El tercero es la reseña de los *Ensayos...*, que publicó Urbano González Serrano bajo el título, "Un libro importante".⁵ González Serrano, que fuera profesor de Metafísica de Perojo en la Universidad Central, elogia y recomienda el libro de manera incondicional, aunque no esté de acuerdo con la deriva naturalista del kantismo de su autor, que a su juicio es antifilosófico y positivista. Urbano se detiene en cada uno de los artículos y recomienda a su autor una segunda serie de artículos en los que medite sobre las cuestiones:

¿Impera el kantianismo con absoluto imperio porque los términos en que ha colocado el análisis del conocimiento y el examen de todos sus complejos factores dejan puesta una cuestión, que aún no ha sido satisfactoriamente resuelta por el pensamiento contemporáneo? ¿Es quizá el kantianismo un problema, más bien puesto que resuelto desde el cual puede llegarse en la esfera especulativa a los extremos más contradictorios en apariencia, y del cual puede tomarse en la esfera de la práctica el conocimiento como un mero instrumento para reunir los innumerables datos que atesora la experiencia, señaladamente en las Ciencias naturales? ⁶

Pues el catedrático krausista es partidario de la filosofía especulativa, sin la que a su juicio no hay ciencia; y entiende que Fichte, Schelling, Hegel y Krause partieron de la problemática filosófica que planteó y dejó sin resolver Kant, y ofrecieron nuevas soluciones... por lo que "no son ninguno de ellos discípulos de Kant". En cambio Schopenhauer "lo da ya por resuelto, aceptando las conclusiones fundamentales de las dos críticas", por lo que si puede ser considerado discípulo de Kant.

4. La "Carta abierta" (1884), de José del Perojo.

En este apartado cuarto nos referimos a la "Carta abierta" (1884) sobre la autonomía política de Cuba, que publicó José del Perojo en la Revista de las Antillas. Forma parte del debate que el intelectual hispanocubano sostuvo, sobre la autonomía de Cuba, con intelectuales autonomistas cubanos en la primera mitad de los años ochenta. En esta década, el Perojo intelectual y

³ *Revista Cubana: periódico mensual de ciencias, filosofía, literatura y bellas artes*, 1924, pp. 289-310.

⁴ *Revista Europea*. Tomo V, julio-octubre. Madrid, 1875, pp. 630-639.

⁵ *La Instrucción Pública: revista general de enseñanza, pedagogía, bibliografía, ciencia, literatura y arte*. Año I, n.º 3, 1875, noviembre, 40-46.

⁶ *Ibid.* 41.

empresario cultural se transformó en el publicista y político regeneracionista, amigo personal de Sagasta, en cuyas filas fusionistas militó hasta la muerte de este en 1903. Perojo se orienta a la actividad política en función de la cual pone sus empresas y su actividad periodística.

En 1881 intentó sin éxito ser diputado por Cuba, y la cuestión intelectual que le ocupaba como publicista y político era la política colonial. En 1883 asistió a la Exposición Internacional de Ámsterdam como delegado español. La conferencia y el discurso que pronuncia “España como nación colonizadora” (10-09-1883), y “Relaciones políticas entre las colonias y la madre patria” (20-10-1883), fueron recogidos en el volumen *Cuestiones coloniales* (1883). La primera se editó en francés, *La colonisation espagnole* (1883), y en italiano, *La colonizzazione spagnuola* (1897).

Su posición ante la cuestión colonial queda recogida en sus *Ensayos sobre política colonial* (1885), en los que funde en un tratado trabajos de diversa procedencia, como la conferencia y el discurso que había pronunciado en 1883 en Ámsterdam, la mayoría de los artículos de tema colonial que había publicado el año anterior en *El Progreso* y algunos que habían aparecido ese mismo año en *Revista de España* o *Gaceta Universal*. La introducción la firma en Santander, provincia con la que estaba vinculado políticamente y en la que veraneaba. Tal vez podríamos esbozar la perspectiva colonial de Perojo, afín a la de Antonio Maura, como sigue.

Perojo pretende combatir el pesimismo y el escepticismo ante la cuestión colonial, que a su juicio puede resolverse teórica y políticamente. La cuestión colonial tiene como solución, que las colonias pasen a formar parte activa de la nación española”, con lo que España dejara de ser una nación colonial para convertirse en un Estado Europeo-americano. Perojo corteja al partido Liberal-Fusionista de su amigo Sagasta y al partido autonomista de Montoro, que son los que pueden desarrollar esa “política del porvenir” de las colonias, para que efectivamente desarrollen esa política autonomista.

La colonización es a juicio de Perojo la civilización de un pueblo joven por obra de un pueblo civilizado. Lo repito con sus palabras: “colonizar es el hecho de educar a un pueblo nuevo en la vida de la civilización; en una palabra, es una pedagogía social.” (1885, 188)

Esta pedagogía social ha de tener en cuenta, según Perojo, la naturaleza del pueblo colonizador y del pueblo colonizado. Por esto la respuesta a la cuestión colonial española, en general, y a la cubana en particular, es básicamente antropológica, etnográfica. Desde este punto de vista el modelo colonial español, es distinto del inglés y del holandés.

El modelo colonial español sigue a su juicio el modelo civilizatorio que los árabes aplicaron en España. La civilización árabe dejó su impronta etnográfica y política en la colonización española de América. El rasgo etnográfico consistió en el mestizaje: un impulso instintivo que les lleva a fundirse y amalgamarse con los naturales de los países que dominan. En esta fusión de una raza superior en cultura, como era la de ellos, con otra inferior, la consecuencia natural había de hacer que predominaran los elementos que constituían su superioridad. (1885, 196)

Y el rasgo político consiste en una Legislación de Indias, que como hizo el Corán en la civilización árabe de España era “un código social y político, por el que pueden regirse los actos todos de la vida y no sólo los puramente

religiosos, ... [un] poderoso auxiliar para infundir en lo más profundo de los espíritus su civilización toda, y por consiguiente, el organismo entero de su cultura social.” (1885, 197).

El espíritu general de todas estas Leyes de Indias, desde la primera hasta la última, es a juicio de Perojo siempre uno y el mismo: el principio de la civilización. Los tres primeros fundamentos en que echa sus raíces sobre el nuevo suelo, para extender después su benéfica influencia por todas partes, son: la escuela, el municipio y la iglesia, por los que va ingiriendo en aquellos pueblos todas las corrientes de la civilización. Cita la ley dictada por Carlos V, en 1551, sobre la fundación y creación de las Universidades en la América hispana.

En fin, caracteriza según él a la colonización española su sentido político civilizatorio, no mercantilista. Escribe Perojo, “La superioridad, pues, del sistema colonial de España, estriba ella toda en su carácter eminentemente político y en el alejamiento en que siempre supo mantenerse del mercantilismo” (Ibid.). Sin negar la importancia del comercio y la actividad económica, Perojo insiste en que no fue una colonización económica, privada, sino político-civilizatoria.

El problema colonial español estribaba a su juicio en que se estaba aplicando un modelo unionista inglés y se pretendía un modelo autonomista reactivo que no corresponden ni a la naturaleza del pueblo español y de los naturales colonizados. La solución de Perojo, ya lo hemos dicho, era transformar el modelo colonial en un modelo de provincias españolas de ultramar.

En su artículo “Una carta”, que fue publicado por la *Revista de las Antillas* (Perojo: 1884, 234-236), Perojo responde a Juan Gualberto Gómez, que vertió en ese periódico graves descalificaciones sobre la figura intelectual de Perojo. Gómez sintetizaba la posición del publicista y político hispano-cubano como sigue:

D. José del Perojo publicó una serie de artículos combatiendo a los autonomistas cubanos. Sus principales argumentos consistían: 1.º En afirmar que la autonomía colonial era doctrina exótica en España (artículo del 3 de junio) 2.º Que a más de este defecto, tal como la defendían los cubanos, esto es, limitándola a los asuntos económicos y administrativos, era impracticable, pues no tienen do la Cámara Insular poder legislativo, ¿Quién había de legislar y de modificar las leyes de la Colonia? (artículo de 6 de junio) 3.º Que el partido autonomista cubano defendía la *identidad* en lo político, la *asimilación* en lo civil y la *autonomía* en los económico-administrativo, amparando así una singular trilogía.⁷

La dirección de la *Revista de las Antillas* presentó “Una carta” como sigue:

El señor Perojo nos ruega la publicación del escrito que a continuación verán nuestros lectores. El suelto de nuestro número de hace un mes que insertamos y en el que encuentra motivo el señor del Perojo para el trabajo que nos remite, no contiene a nuestro juicio nada que pudiera lastimar la susceptibilidad más exquisita.

Si por tanto le damos cabida en nuestras columnas, a pesar de sus dimensiones excesivas para un periódico como la *Revista*, lo hacemos más

⁷ *Revista de las Antillas*, Año III, n.º 103, Madrid, 18 septiembre de 1884

bien movidos por el deseo de que jamás se ponga en duda nuestra imparcialidad, que porque conceptuemos que el Sr. Perojo tenga que defenderse de ataques nuestros. En la polémica que ha sostenido con nuestro colaborador el Sr. Gómez, desde las columnas de *El Progreso*, si bien nuestras simpatías con el que defendía al partido autonomista, hemos guardado una absoluta imparcialidad, la misma que en el presente pensamos seguir observando.

El Sr. Gómez, si cree útil replicar al Sr. Perojo, así lo hará cuando tenga por conveniente. Por nuestra parte, y no tome a mal el Sr. Perojo nuestra actitud, poco tenemos que decir. La Revista ha sido pródiga en declaraciones explícitas. Se sabe lo que ella es y representa dentro del partido liberal autonomista; así que no sentimos necesidad de ampliar ninguno de nuestros pensamientos. Por el contrario, deseando que la extraviada polémica que ya creíamos terminada, cese cuanto antes, no estamos dispuestos a tomar parte en una discusión que, bien o mal llevada, ya no presenta probabilidades de alcanzar provechoso resultado (Perojo: 1884, 233-234).

5. José del Perojo, Gobernador Civil en Manila.

En este apartado nos hacemos eco de dos documentos que se refieren a la actividad de Perojo como Gobernador Civil de Filipinas. El primero es una entrevista a un José del Perojo flamante gobernador de Manila, que bajo el título "Interview" publicó el 11 de junio de 1889 el *Diario de Manila*.⁸ El segundo es una despedida y breve valoración de su gestión, que bajo el título "El señor José del Perojo" publicó el 17 de septiembre de 1890 el *Diario de Manila*.⁹ El 3 de mayo de 1889 *La Oceanía Española*¹⁰ había dado la noticia de su nombramiento como gobernador civil y tras elogiar la formación del joven político escribía:

Al nuevo gobernador de Manila debe el país, por anticipado, un favor, y es que, dirigiendo el segundo de dichos periódicos [*La Opinión*], que en sus columnas donde por primera vez se hicieron consideraciones oportunas, en Madrid, acerca de lo que es y significa la inmigración asiática en estas Islas.

El *Diario de Manila*¹¹ anunció el 5 de junio de 1889 la toma de posesión de su cargo. La admisión de la renuncia de Perojo a su cargo como gobernador civil de Manila fue publicada por la *Gaceta* el 7 de agosto de 1890 y ese mismo día se dio la noticia en *La Correspondencia de España: diario universal de noticias*.¹²

7. José del Perojo, candidato a Cortes por la provincia de Santander.

José del Perojo se publicitó como candidato del partido Liberal-Fusionista a diputado por la circunscripción de Santander en las elecciones generales a Cortes de 1891: ante todo, su "Manifiesto electoral", que publicó el 29 de octubre de 1890 *El Correo de Cantabria: periódico de noticias, literario y de anuncios*;¹³ y, también, su "Artículo" que vio la luz el 28 de enero de 1891 en

⁸ Año XLI, número 133.

⁹ Año XLII, número 212.

¹⁰ Año XIII, número 77.

¹¹ Año XLI, número 128.

¹² Año XLI, número 11812.

¹³ Año IX, número 156.

*El Correo de Cantabria: periódico de noticias, literario y de anuncios.*¹⁴ Incluimos así mismo dos noticias anteriores, en las que publicitaba su actividad política en favor de los intereses de la provincia de Santander: las “Cartas de Perojo sobre las contribuciones de Santander”, que publicó el 22 de diciembre de 1888 *El Atlántico*;¹⁵ y “La llegada del Sr. Perojo”, que apareció el 24 de diciembre de 1888 en *El Correo de Cantabria: periódico de noticias, literario y de anuncios.*¹⁶

Tenemos constancia de que al menos desde 1884 José del Perojo veraneaba en Santander, y de que entre 1885 y 1889, tanto en sus artículos, como en la actividad parlamentaria, había mostrado interés por los intereses de los contribuyentes de esta provincia, a la que se sentía vinculado familiarmente. En Santander era un personaje público y aparecía como benefactor de la provincia en la prensa local, ganando así la atención de los electores, para una futura contienda electoral de su candidatura por esa circunscripción. Por ejemplo, la prensa local, en particular *El Correo de Cantabria: periódico de noticias, literario y de anuncios*:¹⁷ se hicieron eco del multitudinario y caluroso recibimiento que le ofreció la ciudad de Santander, cuando entró por su puerto en la península de regreso de Manila el 8 de septiembre de 1890.

En Santander tenía familiares, amigos y residencia. En la prensa se indica que residía en el Paseo de la Concepción. Y más adelante se habla de su finca en Gajano.

Sus intervenciones encuentran pronto eco en la prensa montañesa. Especialmente en el periódico *El Dobra* de Torrelavega, cuyo director, el fusionista Buenaventura Rodríguez Parets, fue un incondicional aliado político en la provincia. Aunque también *El Correo de Cantabria* y *El Atlántico* publicitaban las gestiones políticas de Perojo en favor de Santander.

Con motivo de su fallecimiento en octubre de 1908, publicó *El Cantábrico* de Santander una necrológica en la que se podía leer:

Todavía se recuerda la acogida que el pueblo santanderino dispensó al Sr. Perojo cuando regresó de Filipinas, en vísperas de aquella contienda electoral, acogida espontánea y entusiástica, realizada por todas las clases sociales, sin distinción de opiniones, pues no había perdido medio ni ocasión de defender los intereses de la Montaña, y a su gestión personal se debió la rebaja en la tributación de consumos y otros beneficios entonces alcanzados por esta provincia. Perojo fue, sin disputa, uno de los españoles que más han trabajado por el fomento de la cultura nacional.

En las elecciones a Cortes de 1891 y de 1893, intentó ser diputado liberal fusionista por la provincia de Santander, pero sin éxito debido al funcionamiento caciquil del sistema electoral (Dardé: 1991). Desengañado de poder representar a la provincia de Santander, en el Parlamento, sin someterse a alguna de las grandes familias de caciques, que controlaban la vida política montañesa, el candidato Perojo abandonó definitivamente esta

¹⁴ Año X, número 12.

¹⁵ Año III, número 356. También apareció el 24 de diciembre del 1888 en *El Correo de Cantabria: periódico de noticias, literario y de anuncios* (Año VII Número 154).

¹⁶ Año VII, número 154.

¹⁷ Año IX Número 108.

circunscripción y así lo comunicó en *El Atlántico* en marzo del 93. Lo lamentó la prensa liberal, por ejemplo, *El Atlántico* o *El Fomento*, por considerar que nadie hubiera podido representar mejor que él a la provincia.

En Julio 1893, en cambio, fue elegido diputado a Cortes por el partido autonomista en la circunscripción de Cuba, noticia de la que se hicieron eco varios periódicos de la región, entre otros, el 13 de julio de ese año, el diario *La Atalaya*.¹⁸ Y por esa circunscripción fue reelegido diputado hasta 1898. El desastre de Cuba no le pilló por sorpresa, pero si le apartó aún más de la política. Al contrario que su amigo y colaborador, Rafael Montoro, que regresó a Cuba y tomó la nacionalidad cubana, Perojo decidió seguir con su vida española y en España, dejando a Cuba en el pasado. Continuó su interés por la cuestión autonómica, que en adelante defenderá en los casos de Canarias y Cataluña.

Pero el período entre 1894 y 1903 fue también el del éxito empresarial del publicista y político autonomista Perojo, y de su orientación al negocio periodístico, con su semanario *El Nuevo Mundo*. Diseñó este semanario gráfico como a su juicio debía ser un periódico político, con la menor política posible, en cambio con mucha información, muchas amenidades y sobre todo ilustraciones. En él publicó artículos referidos a la situación en Cuba y al desarrollo industrial en España. Pronto nacieron el cultural *Por esos mundos* (1900-1916) y la revista *El Teatro* (1900-1905), más orientada a la información que a la crítica, no sólo nacional, sino provincial e internacional. Más que de cultura intelectual o política, *El Nuevo Mundo* y sus culturales eran de cultura de ocio y entretenimiento.

7. José del Perojo. “Pereda, gran cronista”.

Habla también de la vinculación de Perojo a Cantabria su breve artículo, “Pereda, como gran cronista”, que publicó el 14 de marzo de 1895 el *Diario de Manila. Suplemento: informaciones, artículos y noticias de nuestros corresponsales y colaboradores de Madrid*. Este suplemento dedica seis páginas¹⁹ a la figura y la obra de José María de Pereda. Acababa de publicarse *Peñas Arriba*, de la que incluye algún gravado. Escriben en ese número, además Perojo, firmas como Menéndez Pelayo, Pérez Galdós, Becerro de Bengoa, Jerónimo Becker, A. Sánchez Pérez, Kasabal o Conrado Solsona. Para Perojo, Pereda es el gran cronista de los tipos y costumbres de Cantabria.

Otro dato que incide en la misma consideración es que su hija mayor, Gertrudis Perojo, contrajo matrimonio el 22 de octubre de 1902 con Julián Miralles de Imperial, hijo de D. Clemente Miralles, director general de la Tabacalera de Filipinas y hermano político del Marqués de Comillas (*La Correspondencia de España: diario universal de noticias*).²⁰ Se instalaron en Barcelona. Gertrudis falleció el 26 de enero de 1908.

8. José del Perojo y la educación ética de la voluntad.

En este apartado, nos referimos a dos documentos: una página con información sobre el “Congreso de educación en Londres, en septiembre de

¹⁸ Año I, número 190.

¹⁹ Año XLIX, número 11, pp. 4-10.

²⁰ Año LIII, número 16391.

1908"; y el artículo de Ramiro de Maeztu, "Sobre la educación moral", publicado el 3 de octubre de 1908 en *El magisterio Balear. Semanario de Primera Enseñanza*.²¹

A la muerte de Sagasta, Perojo se unió a las filas de Antonio Maura, con quien mantenía lazos de amistad y admiración, desde sus planes de reforma de la administración de las Antillas en 1883. Estos lazos se estrecharon desde 1903. Desde entonces su semanario, que había pasado a llamarse *Nuevo Mundo*, se hace más maurista, autonomista y monárquico.

Entre 1905 y 1908, Perojo sigue con su empresa periodística, pero se implica en la política autonomista como diputado por Canarias y dentro de las filas Mauristas. Perojo nunca dejó de ser un liberal reformista, pero en estos últimos años formó parte del complejo fenómeno maurista.

En este período, la cuestión pedagógica se convierte en tema central de sus artículos y discursos. Sus hijos José y Benito, tenidos con su segunda compañera, Ana de la Cortina, estudiaban entonces en Hastings. En 1907 reúne sus artículos sobre el tema en sus *Ensayos sobre educación* (1907; 2ª ed. 1908). En 1908 promueve desde las páginas de *Nuevo Mundo* una campaña a favor de la reforma educativa en España, que colecciona y publica en el volumen, *La educación española* (1908). Aquí recoge también sus discursos en el Congreso pedagógico en Londres.

...en sus dos últimos años de vida consagra su actividad periodística a esta capitalísima cuestión, en los artículos que publica en *Nuevo Mundo*, así como su actividad política, en los discursos que pronuncia el 18 y 19 de diciembre de 1907 y 4 y 5 de junio de 1908, algunos de ellos también editados en el semanario madrileño. Al mismo tiempo, publica el libro *Ensayos sobre educación* (Madrid, Imprenta de *Nuevo Mundo*, 1907), y varios discursos en el volumen *La educación española* (Madrid, Imprenta de *Nuevo Mundo*, 1908). El éxito de la primera de estas obras quedará de manifiesto cuando en 1908 aparezca, póstumamente, una segunda edición (Perojo: 2003, 46).

El punto de vista pedagógico de Perojo, recogido en esas dos recopilaciones de artículos de periódico y discursos parlamentarios, a saber, *Ensayos sobre educación* (1907; 2ª ed. póstuma, 1908) y *La educación española* (1908), es de inspiración neokantiana y de carácter práctico, más de política educativa que de teoría sobre la misma.

Con Kant, recuerda Perojo a sus lectores que nuestra especie deviene humana a través de la educación, y de que cada ser humano es un fin en sí mismo, un ser personal, por lo que la pedagogía educa a cada individuo por su bien y sin someterle a otros fines.

El sentido de la pedagogía es el desarrollo pleno y armónico de todas las capacidades de la interioridad humana, sin descuidar el cuerpo ni la sensibilidad. Así lejos de limitarse a instruir la inteligencia, que representa y contempla el mundo, la pedagogía es ante todo educación ética de la voluntad, que aspira a constituir un carácter puro y recto.

Esto no quiere decir que se descuide el cultivo científico de la inteligencia, pero se educa para la vida, no para la contemplación teórica. Porque la ciencia no es el objeto de la educación, sino la formación del carácter

²¹ Año XXXVI, número 40.

elevado, es decir, la “voluntad firme y tenaz en todo lo que es honrado, hermoso, bueno y verdadero”.

La psicología experimental o psico-fisiología sostiene y orienta la eficacia de esta acción pedagógica sobre el cuerpo, el alma y el espíritu. Kant, Fichte, Herbart, Pestalozzi, entre otros, son fuentes de la orientación pedagógica que propone Perojo, que no menciona a Francisco Giner, ni parece tomar en consideración la pedagogía Krausoinstitucionista ni sus instituciones.

A juicio de Perojo, el problema de nuestra educación no es sólo la falta de instrucción y el analfabetismo, sino la ineducación o ausencia de educación física, estética y ética. Por eso, critica a la “Liga Española por la Instrucción Popular”, que encabezaban en 1907 eminencias como Echegaray, Ortega Munilla, Ramón y Cajal, Soroya y Antonio Aguilar (Marqués de la Vega de Armijo), y la contraponen el modelo francés de la Ligue d’enseignement, de Jean F. Macé. Lo que proponía Perojo era menos eminencias y más pedagogos profesionales, promover la educación ética de la voluntad, y descentralizar el sistema educativo.

La pedagogía ha de tener un alcance no sólo individual, sino también social. Perojo utiliza la expresión pedagogía social, sin desarrollarlo. Estaba convencido de que la educación era posible y de que era el camino para la regeneración nacional. De la misma manera que la ausencia de educación del carácter para la vida y la acción hace degenerar y postra a los pueblos, también es obra de esta auténtica educación la regeneración nacional. El futuro de la nación depende de la educación del carácter de los niños que son los ciudadanos del mañana.

Sus artículos sobre *La educación española* abordan la cuestión de la educación en España como un “problema de salvación”. Insiste en que aquí está todo por hacer. Lo cual es una ventaja, pues no hay sistema educativo que desmantelar y desalojar, como sucede en Francia, basta con disponerse a edificar en nuestro páramo educativo. Sólo ve un peligro acechando a esta empresa educativa de regeneración nacional: la instrumentalización partidista de la educación por parte de los partidos políticos

No es al partido a quien hay que mirar y apuntar al emprender una obra de verdadera pedagogía, sino al país, a la raza, a la patria, por un solo, único y exclusivo camino: el niño.

Su enfoque es práctico, basado en datos e inspirado en el modelo inglés. Lo que hay que hacer es escolarizar a todos los niños hasta los 13 o 14 años, triplicar el número de maestros y dignificar socialmente el magisterio. Lo cual supone multiplicar por diez la inversión en educación.

Así leemos en sus artículos cosas como éstas:

De los 20 millones de españoles, sólo 1 millón van a la escuela, es decir, el 5%. En Europa es en torno al 19%...

La cuestión no es el número de escuelas, sino el número de maestros, de niños escolarizados y la gestión de las mismas... Hay 25.000 maestros y se necesitan 70.000 maestros en 12 o 15 años. No basta 2.500 al año.

No se puede emprender la tarea educativa con 30, 40 ni 60 millones de pesetas. Se necesita al menos 200 millones, 10 pesetas por cada español. En Europa están siendo en torno a 16 por ciudadano. El Estado debe cubrir en torno al 40% de esa inversión.

Entre las iniciativas inglesas que propone para solucionar estos problemas está la aplicación del sistema *pupil-teacher* de ayuda al maestro, y la incorporación de maestros extranjeros.

9. Deceso de José del Perojo.

En el apartado noveno, dedicado a la muerte de José del Perojo, nos referimos a tres documentos: en primer lugar, “El último discurso de Perojo”, publicado el 29 de octubre de 1908 la revista *Nuevo Mundo*;²² a continuación, el reportaje “El entierro del señor José del Perojo”, publicado el 22 de octubre de 1908 por la revista *Nuevo Mundo*;²³ en fin, la necrológica titulada, “Nuestro muerto”, que dedicó el joven Ramiro de Maeztu a su mentor y amigo José del Perojo, publicada el 29 de octubre de 1908 por *Nuevo Mundo*.²⁴

El 17 de octubre de 1908, Perojo falleció de un infarto en el Parlamento, mientras se discutía una enmienda suya al proyecto de reforma de la Administración local, encaminada a lograr la división provincial de las Canarias. Mientras escuchaba la réplica del viejo hegeliano, Benítez de Lugo, y preparaba su respuesta, cayó fulminado en su escaño. La enorme repercusión de su muerte en la prensa nacional y provincial puso de manifiesto, que era un hombre público, y una personalidad respetada y querida en la opinión pública y por los medios de comunicación.

Días después de su deceso, la ciudad de Santander decidió dedicar una calle a José del Perojo en el ensanche del Este o del Noreste, como lo testimonia la noticia publicada el 24 de octubre de 1908 por *El Cantábrico*:

Ayuntamiento: En sesión subsidiaria se reunió ayer tarde la Corporación municipal, bajo la presidencia del señor Martínez, y con asistencia de los señores San Martín, Castillo (E.), Gutiérrez, Cómez Marañón, Escajadillo, Gómez Vega, Mateo, Bezanilla, Campo, Lecuona, Castillo (F.), Basañez, Herrero, Ruiz, Lanza (C.), Miera, Alonso, Lanza (R.), Quintanal, Ontañón, López Herrero, Gómez y Gómez.

El señor secretario lee el acta de la sesión anterior y se aprueba.

El señor Presidente da cuenta del fallecimiento de don José del Perojo y recuerda lo mucho que siempre hizo en beneficio de los intereses de la población, como diputado a Cortes y como periodista, y propone que conste en acta el sentimiento de la Corporación por su muerte y que se dé el nombre de José del Perojo a una de las calles del Ensanche:

Se acuerda.²⁵

José del Perojo y Figueras fue una personalidad emprendedora y práctica con una mentalidad positiva y liberal democrática. Su formación filosófico-científica neokantiana está detrás de toda su actividad como intelectual y empresario consagrada inicialmente a la modernización cultural de España. Después actuó como empresario de la comunicación, publicista y político con vocación regeneracionista. Fue visto por la España católica como un heterodoxo, difusor de toda laya de errores racionalistas y por la España liberal como un gentleman modernizador.

²² Año XV, número 773.

²³ Año XV, número 772.

²⁴ Año XV, número 773.

²⁵ *El Cantábrico. Diario de la mañana* Año XIV, número 4883

Es difícil exagerar la difusión y la influencia que tuvieron en la España de su tiempo los artículos de José del Perojo, y los libros que resultaron de su fusión o colección, básicamente tres: *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania* (1875), *Ensayos sobre la cuestión colonial* (1885) y *Ensayos sobre educación* (1907, 8).

En su necrológica de Perojo, titulada “Nuestro muerto”, Ramiro de Maeztu escribió:

La muerte de Perojo en estos momentos es una desgracia nacional. Lo digo pesando escrupulosamente las palabras y a la persona que las dice ... D. José del Perojo ha muerto en el punto preciso en que sus grandes dotes intelectuales iban a ser fecundas para España, y cuando más podíamos esperar los españoles de sus actividades. He dicho grandes dotes intelectuales. Acaso extrañen el calificativo los que solo conozcan los discursos y escritos del muerto. Pero su inteligencia no puede juzgarse ni por sus discursos ni por sus escritos; era una de esas grandes inteligencias mudas que principalmente se expresan en obras.²⁶

¿Quiere esto decir que, de haber vivido 15 años más, José del Perojo hubiera sido algo más que un adelantado de Ortega y Gasset? ¿Habría podido moderar al menos el radicalismo de la generación del 14? Sus propuestas educativas de 1907 y 1908, ¿habrían podido dar una orientación práctica y neokantiana al sistema educativo español en la Edad de Plata? Son cuestiones contrafácticas que planteo, pero no resuelvo aquí.

El pensamiento de Perojo vive del neokantismo de la primera escuela de Heidelberg, que apunta, pero no llega a desarrollar una filosofía neokantiana. Este desarrollo será efectivo en las escuelas de Marburgo (Natorp y Cohen) y de Baden (Windelband, Rickert). El neokantismo recibido por Perojo prefigura a Paul Natorp, pero Ortega parte de Natorp y Cohen. Y tanto la correspondencia del joven Ortega, como sus *Meditaciones del Quijote y Vieja y nueva política*, evidencian que el pensador e intelectual madrileño, al contrario que los Maeztu (Hermida: 2014), hubiera pasado página de la Restauración con o sin José del Perojo.

Por otra parte, el programa neokantiano de reforma cultural del primer Perojo estaba condenado al fracaso, porque no tenía posición política, ni académica. Es decir, por un lado, no era diputado, ni militaba en ningún partido, y, por otro, no era catedrático universitario, como los krausoinstitucionistas y más tarde Ortega. Por eso, su programa neokantiano no tuvo trayectoria legal, ni institucional en la enseñanza universitaria, ni en la secundaria. En 1882, como escribió Menéndez Pelayo en *Heterodoxos*, el programa neokantiano de Perojo estaba olvidado.

Es difícil calibrar, si la política educativa y la labor como publicista, que hubiera impulsado José del Perojo entre 1908 y 1923, habría podido desarrollar en alguna medida su programa neokantiano y práctico de regeneración educativa. Perojo formaba parte del Maurismo, que agota su capital político en la segunda década del siglo XX.

²⁶ *Nuevo Mundo*. Año XV, número 773.

Bibliografía:

Anónimo (1875). "Die Philosophie in Spanien". *Philosophische Monatshefte*, XI Band.

Dardé Morales, Carlos (1991). "El sufragio universal en la práctica: la candidatura de José del Perojo por Santander en 1891 y 1893". En *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea: Homenaje a Federico Suárez Verdeguer*. Madrid, Rialp, pp. 111-124.

Dorca, Toni (1998). *Los albores de la crítica moderna en España: José del Perojo, Manuel de la Revilla y la "Revista Contemporánea"*. Valladolid, Universitas Castellae, Anejos Siglo Diecinueve, Monografías 3.

Díaz Regadera, M^a Dolores (2010). José del Perojo digital. Estudio crítico. Fundación Ignacio de Larramendi, Biblioteca virtual Ignacio de Larramendi de Polígrafos.

El magisterio español: Revista General de la Enseñanza: Epoca 2^a Año IX
Número 453 - 1875 marzo 25.

Hermida de Blas, Fernando (2014). "El pensamiento pedagógico de María y Ramiro de Maeztu y el primer neokantismo español". *Pensamiento*, vol. 70, n.º 264, pp. 601-611.

Montoro, Rafael (1894). Biografía de José del Perojo. *La Habana elegante*, n.º 38.

Perojo y Figueras, José del (2003). *Artículos filosóficos y políticos (1875-1908)*. Estudio introductorio, edición y notas, María Dolores Díaz Regadera, Fernando Hermida de Blas, José Luis Mora García, Diego Núñez Ruiz, Pedro Ribas Ribas. Madrid, Ediciones UAM.

Perojo y Figueras, José del (1875). *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*. Madrid, Imprenta de Medina y Navarro.

Perojo y Figueras, José del (1885). *Ensayos de política colonial*. Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta.

Perojo y Figueras, José del (1907). *Ensayos sobre la educación*. Madrid, Imprenta de Nuevo Mundo. (2^a ed. 1908)

Perojo y Figueras, José del (1908). *La educación española*. Madrid, Imprenta de Nuevo Mundo.

Vitier, Medardo (1948). *La filosofía en Cuba*. México, FCE, 169-180.

Natorp, Paul (1899). *Sozialpädagogik. Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1899.

Documentación referida:

Anónimo (22-07-1869). "Comunicado" *La Abeja montañesa: Periódico de intereses locales*. Año XIII, n.º 165.

Anónimo (17-09-1890). "El señor Perojo". *Diario de Manila*. Año XLII, n.º 212.

Anónimo (23/12/1902). "Boda". *La Correspondencia de España: diario universal de noticias*. Año LIII, n.º 16391.

Anónimo (1908). "Congreso de educación en Londres, septiembre de 1908".

Anónimo (22-10-1908). "El entierro de don José del perojo". *Muevo Mundo*. Año XV, n.º 772.

Ayuntamiento de Santander (24-10-1908). Acuerdo de dedicar una calle del ensanche a José del Perojo. *El Cantábrico. Diario de la mañana*. Año XIV, n.º 4883.

Cruz, Manuel de la (1924). "Reseña histórica del movimiento literario en la Isla de Cuba". *Revista Cubana: periódico mensual de ciencias, filosofía, literatura y bellas artes*, 289-310.

González Serrano, Urbano (1875). "Un libro importante". *La Instrucción Pública: revista general de enseñanza, pedagogía, bibliografía, ciencia, literatura y arte*. Año I, n.º 3, noviembre, 40-46.

Maeztu, Ramiro de (3-10-1908). "La educación moral". *El magisterio Balear. Semanario de Primera Enseñanza*. Año XXXVI, n.º 40.

Maeztu, Ramiro de (29-10-1908). "Nuestro muerto". *Nuevo Mundo*. Año XV, n.º 773.

Montoro, Rafael (1875). Reseña de "Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania". *Revista Europea*. Tomo V, julio-octubre. Madrid, Medina y Navarro editores, 630-639.

Perojo, José del (18-10-1884). "Una carta". *Revista de las Antillas*, Madrid, año III, n.º 106, pp. 234-236.

Perojo, José del (22-12-1888). "Las contribuciones en Santander". *El Atlántico*. Año III, número 356. También apareció el 24 del 12 del 1888 en *El Correo de Cantabria: periódico de noticias, literario y de anuncios*. Año VII, n.º 154.

Perojo, José del (11-06-1889). "Interview". *Diario de Manila*. Año XLI, n.º 133.

Perojo, José del (29-12-1890). "Manifiesto electoral". *El Correo de Cantabria: periódico de noticias, literario y de anuncios*. Año IX, n.º 156.

Perojo, José del (28-01-1891). "Artículo". *El Correo de Cantabria: periódico de noticias, literario y de anuncios*. Año X, n.º 12.

Perojo, José del (14-03-1895). "Pereda, gran cronista". *Diario de Manila. Suplemento: informaciones, artículos y noticias de nuestros corresponsales y colaboradores de Madrid*. Año XLIX, n.º 11.

Perojo, José del (29-10-1908). "Su último discurso". *Nuevo Mundo*. Año XV, n.º 773.

Traslado de matrícula de José Perojo Figueras del Instituto Noviciado al Instituto Santa Clara (1865). Archivo Histórico Provincial de Cantabria, Santa Clara, leg. 653-1.

Traslado de matrícula de Emilio Benito Perojo Figueras del Instituto Noviciado al Instituto Santa Clara (1865). Archivo Histórico Provincial de Cantabria, Santa Clara, leg. 653-1.

APÉNDICE I.

TRASLADO DE matrícula del Instituto Noviciado al Instituto Santa Clara, de José del Perojo y Figueras.²⁷

Don Gonzalo Quintero y Rodríguez catedrático y Secretario del Instituto de primera clase del Noviciado

Certifico que don José del Perojo y Figueras natural de Santiago de Cuba, en la Isla de Cuba, ha acreditado en este Instituto haber ganado y probado en el de Santander en el curso de 1861 a 1862 el primer año de Latín con nota de Mediano, Principios y ejercicios de Aritmética y Doctrina cristiana de Historia sagrada con las de Bueno; del sesenta y dos al sesenta y tres segundo año de Latín, Geografía y Principios y ejercicios de Geometría con nota de Bueno; de mil ochocientos sesenta y tres a sesenta y cuatro ganó y probó en el Colegio de D. Genaro Alenda²⁸ incorporado a este Instituto el primer año de Griego con nota de Bueno; Historia general con la de Notablemente aprovechado, y fue Reprobado en primer año de matemáticas; del sesenta y cuatro a sesenta y cinco ganó y probó el segundo año de Griego, Retórica y poética, primer año de Matemáticas y lengua francesa con nota de Bueno. En el presente curso de sesenta y cinco a [1] sesenta y seis se matricula mediante el pago de sesenta reales por el derecho de la matrícula de las asignaturas de segundo año de Matemáticas, Historia natural, y Psicología, lógica y filosofía. -- y habiendo solicitado del Sr. Director el traslado de la referida matrícula al Instituto de Santander que ha decidido concederle por decreto de hoy. Así resulta de los documentos que constan en la secretaría de mi cargo, a que me remito. Y para que conste, a instancia del interesado, libro la presente autorizada con el visto bueno del Sr. Director y con el sello de este Instituto de Madrid a ocho de noviembre de mil ochocientos sesenta y cinco [2].

Firma
Gonzalo Quintero

Vo Bo del Director
Francisco de Zamarriazo

Debajo de la segunda hoja está escrito a lápiz: “otros ocho reales y ochenta y tres centavos.”

Trasladado del Instituto de Noviciado A lápiz arriba	
Instituto de Santander	Curso 1865 a 1866
Asignaturas Psicología, lógica y ética Geometría y trigonometría Historia Natural	Don José Perojo y Figueras, natural de Santiago de Cuba, provincia de La Habana, de 16 años de edad, solicita matricularse en las asignaturas de estudios generales que se expresan al margen, mediante el pago de derechos marcados en el reglamento.
El Fiador Sin firma	Vive calle de San Francisco, número 10, 3ª y su fiador don Juan Viñal, misma calle, número y piso. Santander – 4 noviembre de 1865 Firma José Perojo

²⁷ Archivo Histórico Provincial de Cantabria, Santa Clara, leg. 653-1.

²⁸ Genaro Alenda y Mira de Perceval (Aspe 1816 – Madrid 1893). Escritor y bibliotecario. También trabajó en la enseñanza, impartiendo clase en un gran número de colegios madrileños entre 1843 y 1870. El colegio Hispanoamericano de Santa Isabel lo nombró en 1859 director literario, y retuvo este cargo hasta 1870.

Santa y para de sus servicios también a dadas
 algunas medallas y el pago de sus
 honorarios por los trabajos de su
 enseñanza en las asignaturas
 de Gramática y de Matemáticas, Física
 Natural y Psicología, Lógica y
 filosofía Moral y Política. Solicita de
 Sr. Director el traslado de la referida
 plaza al Instituto de San Fernando D. de
 Madrid, condecorada por decreto de S. M.
 con el título de Profesor de Filosofía y
 con la Secretaría de sus clases, a que debe
 concurrir. Pasa a que conste a V. S. en
 del expediente, libro de presentaciones
 de 1847 con el N.º 17.º del Sr. Director,
 con el fin de que el Sr. Director se
 acuerde con el Sr. Director de San Fernando
 de Madrid, para que en el primer
 momento de vacante y como de costumbre
 de la plaza, V. S.

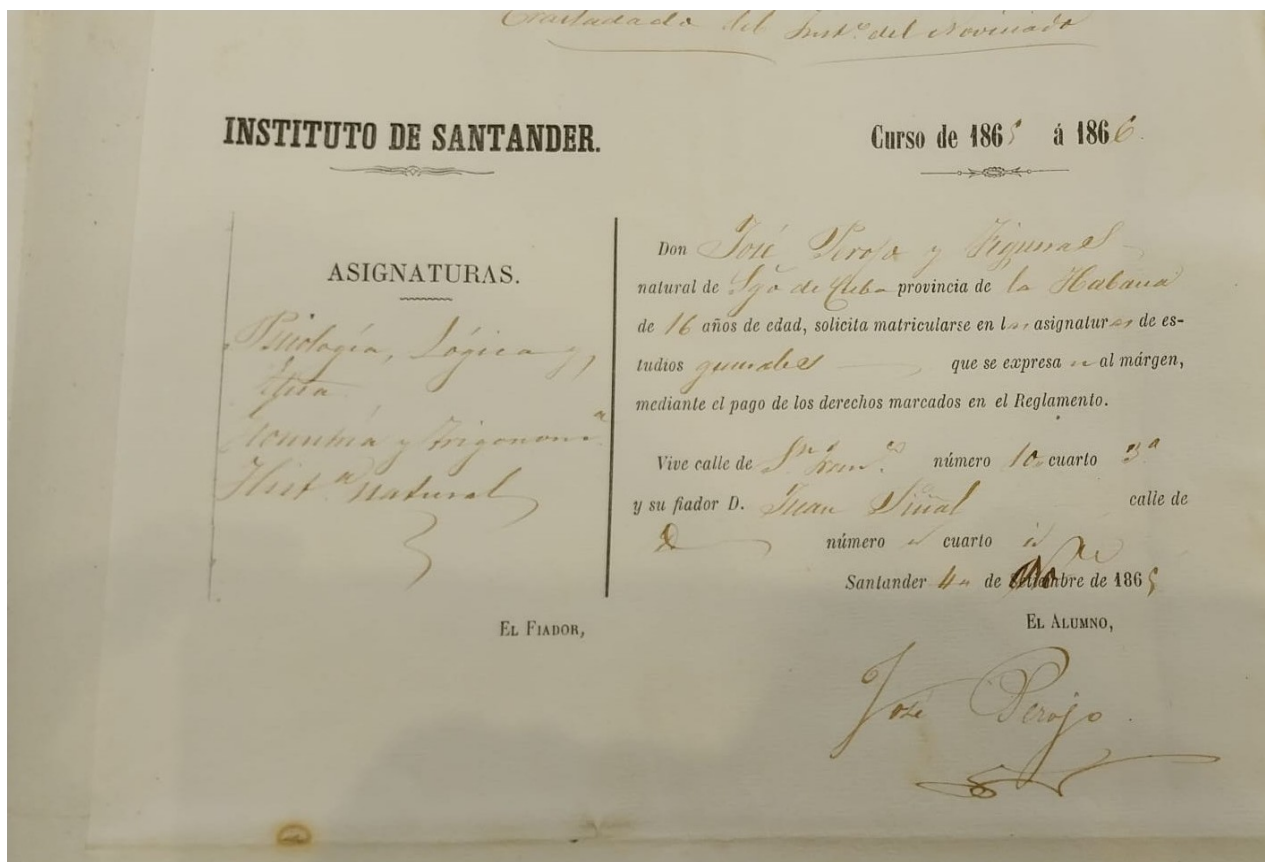
V. S. D. Dr. Gerardo Bolado

Sr. Director
 Francisco de Txamarriz

Sr. Director de San Fernando

(Circular stamp: INSTITUTO DE SAN FERNANDO DE MADRID)

(Faint text at the bottom of the page)



APÉNDICE II.

TRASLADO DE matrícula del Instituto Noviciado al Instituto Santa Clara,
Emilio Perojo y Figueras.²⁹

Don Gonzalo Quintero y Rodríguez catedrático y Secretario del Instituto de primera clase del Noviciado

Certifico que don Emilio Perojo y Figueras natural de Santiago de Cuba, en la Isla de Cuba, ha acreditado en este Instituto haber ganado y probado en Colegio de D. Genaro Alenda incorporado a este Instituto en el curso de 1863 a 1864 el primer año de Latín y Doctrina cristiana de Historia sagrada con la nota de notablemente aprovechado, y Principios y ejercicios de Aritmética con la nota de mediano; en el curso de sesenta y cuatro a sesenta y cinco gano y probó segundo año de Latín con nota de sobresaliente, y Principios y ejercicios de Geometría con nota de mediano; en el presente curso de mil ochocientos sesenta y cinco a sesenta y seis se matriculó también en dicho Colegio de las asignaturas de primer año de Griego, Geografía y primer año de Matemáticas y lengua francesa mediante el pago de sesenta reales por derechos de la matrícula [1] y habiendo solicitado del Sr. Director el permiso para el traslado de la referida matrícula al Instituto de Santander que ha decidido concederle por decreto de hoy. Así resulta de los documentos que constan en la secretaría de mi cargo, a que me remito. Y para que conste, a instancia del interesado, libro la presente autorizada con el visto bueno del Sr. Director y con el sello de este Instituto de Madrid a ocho de octubre de mil ochocientos sesenta y cinco [2].

Firma

Vo Bo del Director

Gonzalo Quintero

Francisco de Zamarriazo

Debajo de la segunda hoja está escrito a lápiz: “otros ocho reales y ochenta y tres centavos.”

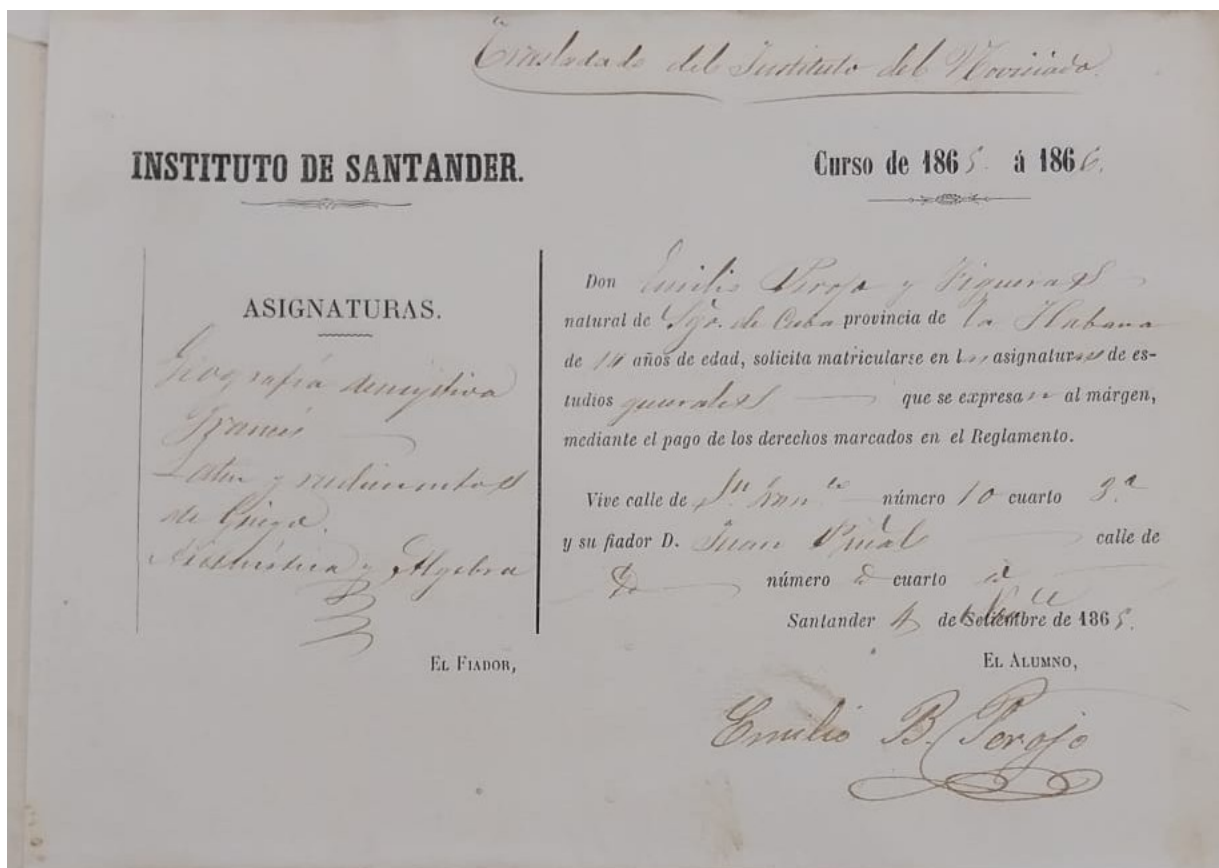
Trasladado del Instituto de Noviciado [A lápiz arriba]	
Instituto de Santander	Curso 1865 a 1866
Asignaturas	Don Emilio Perojo y Figueras, natural de Santiago de Cuba, provincia de La Habana, de 14 años de edad, solicita matricularse en las asignaturas de estudios generales que se expresan al margen, mediante el pago de derechos marcados en el reglamento.
Geografía descriptiva	Vive calle de San Francisco, número 10, 3ª y su fiador don Juan Viñal, misma calle, número y piso.
Francés	Santander – 4 noviembre de 1865
Latín y rudimentos de griego	Firma
Aritmética y Álgebra	Emilio B. Perojo
El Fiador	
Sin firma	

²⁹ Archivo Histórico Provincial de Cantabria, Santa Clara, leg. 653-1



D. General Fructos y Rodríguez, Catedrático
y Secretario del Instituto Superior de Clase de
Borrada

Certifico que D. Emilio Pe-
rojo y Figueras natural de Santiago de Cu-
ba en la Isla de Cuba, ha ganado y probado
en el Colegio de D. Severo, desde incorpo-
rado a este Instituto en el curso de mil
ochocientos sesenta y tres a mil ochocien-
tos sesenta y cuatro el primer año
Latin y doctrina cristiana de Historia segun
de los libros de irrobablemente apropiada
y Principios y Aplicación de Aritmética
con la de Algorismo; en el curso de sesen-
ta y cuatro a sesenta y cinco ganó y
probó el segundo año de Latin con su-
ta de Observación y Principios y Aplica-
ción de Geometría con la de Algorismo;
En el presente curso de sesenta y cinco a
sesenta y seis se matriculó también en
dicho Colegio en las asignaturas de
primer año de Geografía, primer
curso de Matemáticas y Lengua pro-
pia, mediante el pago de sesenta rea-
les por derechos de su matriculación y



Pedro Ribas Ribas (1939-2026)¹

Ser traductor... ser mediador

Pedro Ribas Ribas (1939-2026).

Being translator... being mediator

José Luis Mora
Universidad Autónoma de Madrid

Aunque las palabras “mediador” e “intermediario” comparten raíz, sin embargo, su significado y, sobre todo, su función es antagónica. El mediador se sitúa entre dos o más realidades que trata de conocer a conciencia para reconocer su dignidad y mostrar, así, la necesidad de su reciprocidad para su desarrollo pleno del que nace una realidad que mejora la convivencia humana. Por su parte, el intermediario desplaza el centro de esas relaciones hacia él mismo, empobreciéndolas y reduciéndolas a objeto de transacción. La posición de mediador se basa en la generosidad, la de intermediario en la codicia.

El profesor Pedro Ribas ha ejercido de traductor y su labor, con justicia, es plenamente reconocida en el mundo académico. Como estas líneas anteceden a la publicación de una de sus últimas tareas en el campo de la traducción, sobre un texto de un autor que lo ha sido de culto, Emmanuel Kant, vaya por delante el reconocimiento de que siempre ha ejercido de mediador y nunca de intermediario, es decir, ha ejercido desde la generosidad que conduce al reconocimiento mutuo de los autores y las realidades idiomáticas y culturales constituyéndose en puente que luego permite ser transitado por lectores y estudiosos.

Fue a finales del año 1978, coincidiendo con la aprobación de la Constitución democrática cuando vio la luz la *Crítica de la Razón Pura* con

¹ Debo a la amabilidad y eficacia de las personas encargadas del Archivo General de la Universidad Autónoma de Madrid, María de la Fuente y Mónica García y a su director Alberto Jiménez, haber podido consultar el Expediente del profesor Pedro Ribas de acuerdo con las normas legales vigentes. La mayoría de los datos administrativos que se ofrecen en este trabajo proceden de esta documentación, así como los escritos que se adjuntan en los apéndices 1 y 2, muy relevantes por marcar un punto de inflexión en la vida de la propia universidad y de la trayectoria profesoral de Pedro Ribas y de otros compañeros. Debo a su hijo Daniel Ribas el envío generoso del *currículo* de su padre que ha permitido completar datos de carácter académico.

“Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas” en la editorial Alfaguara. La monumental obra llevaba una sencilla advertencia que dejaba bien clara la posición del traductor: “...he partido del principio de que, en una buena traducción, el lector no debe notar que está leyendo la versión de un texto escrito en otra lengua.” Y tras mostrar las dificultades que conllevaba aplicar este principio a una obra como la kantiana, añadía: “La literalidad de la traducción no es entendida, por tanto, en el sentido de transcribir con palabras castellanas, pero con sintaxis alemana, como le ocurre con frecuencia a García Morente. En cualquier caso, he sacrificado siempre, de acuerdo con el espíritu de Kant, la elegancia a la claridad” (pp. XXVIII-XXXIX). Como es bien sabido a esta primera edición han seguido un buen número hasta completar una cifra cercana a la treintena (contando las ediciones revisadas de Taurus más las aparecidas en RBD que reproducían la versión de Alfaguara). Pronto Pedro Ribas asumió las traducciones de Johann Gottfried Herder. Y así apareció en 1982 la *Obra selecta*, también con estudio preliminar, notas e índices, reeditada con posterioridad en varias ocasiones. Precisamente ha sido Johann Gottfried Herder, y pienso que por la sintonía del propio Pedro Ribas con el autor alemán que caminó entre la Ilustración y el primer Romanticismo y era la cara complementaria del propio Kant, veinte años más joven que el filósofo de Königsberg pero ambos fallecidos casi al mismo tiempo, con quien ha mostrado más cercanía en los últimos años. La traducción del *Ensayo sobre el origen del lenguaje* con una introducción que muestra el grado de conocimiento adquirido por Pedro Ribas del autor alemán (Oviedo, KRK, 2022); *Dios. Algunas conversaciones sobre el sistema de Espinosa* (2024), obra en la que quedan de manifiesto algunos de los principios que más acercan a Herder al humanismo asentado en la “armonía entre hombre y naturaleza.” Y casi, a modo de cierre que completa este puente con la Alemania de esa transición de finales del XVIII y abre la puerta al XIX, nos ha dejado la traducción de Herder: *Una metacrítica de la Crítica de la Razón pura* (Oviedo, KRK, noviembre, 2025) donde quedan de manifiesto las dos posturas acerca de la instalación del hombre en el mundo y de la manera de conocerlo.

Y junto a la obra de estos autores, las traducciones de textos de Karl Marx escritos por el autor alemán ya en los años cincuenta del siglo XIX. De 1998 es la realizada sobre *Escritos sobre España. Extractos de 1854* de Karl Marx/Friedrich Engels² y, de 2001, de los mismos autores el *Manifiesto Comunista* (Madrid, Alianza) que ha alcanzado un buen número de ediciones.

Y se completa la enorme labor que como traductor ha realizado Pedro Ribas con la edición desarrollada en colaboración con Fernando Hermida, en el trabajo conjunto del estudio preliminar y las notas, a las cartas que Miguel de Unamuno recibía desde Alemania: *Unamuno. Cartas de Alemania* (Madrid, FCE, 2002). Las setenta páginas de introducción sitúan con toda clase de detalles la relación del autor español con una lista de sesenta correspondencias

² Madrid, Trotta, 1998. Muy significativamente Pedro Ribas dedicó este libro a: “Ortrun, María, Claudia y Dani que sacrificaron parte de su tiempo para ayudarme”. Nunca dejó de practicar la justicia y probablemente, desde la sensibilidad de la mejor tradición humanista, la misericordia.

de las que se ofrecen detalles precisos para que el lector ubique la figura de Unamuno en esta relación clave en su proceso intelectual.

Así pues, esta faceta de Pedro Ribas deja un legado fundamental en el conocimiento de las relaciones habidas entre intelectuales alemanes y españoles de cuya nómina forma parte él mismo. Otras vetas luego estarían vinculadas a la recepción del krausismo, a la herencia neokantiana que llega a María de Maeztu, Lorenzo Luzuriaga o el propio Ortega y Gasset y otros, el propio Luis Martínez Gómez, jesuita, traductor de Heidegger y continuador del dominico Guillermo Fraile en el estudio de la Historia de Filosofía española, y se completa con las traducciones de autores que situamos en el mundo de la literatura.

Cuando Pedro Ribas tradujo a Immanuel Kant había recuperado los eslabones suficientes para construir la que ha sido su sólida trayectoria académica y humana. Isleño de nacimiento, miembro de una familia muy numerosa, las aguas del Mediterráneo bañaban las playas de Ibiza y le situaban en el centro de las civilizaciones europeas de sur a norte. Formado inicialmente en la escuela pública y en el Seminario Diocesano de su isla, completó su formación en la Universidad Pontificia de Salamanca en la cual se licenció en 1963. Cumplía entonces veinticuatro años. En el curso 1964-1965 simultanea clases de latín y griego para bachilleres en dos colegios de la capital balear y poco después, cuando ya puede trasladarse a Madrid, obtiene la licenciatura en la Universidad Complutense de Madrid (1966) cuya “tesina” le dirigió el profesor Sergio Rábade sobre Gabriel Marcel.

Con seguridad algunos de aquellos veranos los pasó trabajando en empresas alemanas en las que debió coincidir con emigrantes españoles de aquellos años. En 1967 casa con Ortrun Troitzsch quien ha sido su apoyo durante todos los años de su vida. Así pues, esos años sesenta fueron clave en la vida personal y profesional de Pedro, planos que siempre han transcurrido muy solapados ya que aprendió alemán, vivió la cultura alemana vinculado a situaciones cotidianas, adquirió una fuerte conciencia social y creó un nexo emocional con Alemania. Años después, esta formación se completaría, en el ámbito académico, con estancias en la Universidad de Berlín durante los cursos 1975-1977 y en años posteriores, así como en otras universidades europeas y americanas ya durante su intensa trayectoria académica como profesor de la Universidad Autónoma de Madrid hasta dotarse de una fuerte mentalidad cosmopolita que no olvidaba aquel pequeño espacio de su nacimiento.

En 1968 fue contratado como Profesor Ayudante en la recién creada Universidad Autónoma de Madrid y se incorporó al grupo que formó el profesor Carlos París quien, a su vez, procedía de la Universidad de Valencia.³ Pedro Ribas pasó a formar parte del grupo de los llamados P.N.Ns. como uno de los más veteranos de los que vinieron a ser llamados los “filósofos jóvenes”. La orientación que el profesor París fue conformando en las Universidades de Santiago de Compostela y, durante los años sesenta, en la Universidad de Valencia fue determinante en algunas de las líneas que conformó la Filosofía en la recién creada universidad madrileña. Así, su aprecio por la obra de Miguel de Unamuno y por las tradiciones españolas

³ V. José Luis Mora, “Carlos París, filósofo y maestro de filósofos”, *Hitos*, n.4, 2025, pp. 69-84.

vinculadas al humanismo renovado (que Carlos París había cultivado con Carlos Minguez y con López Piñero), se tradujeron en el apoyo al estudio del reformismo, republicanismo y socialismo heredados del siglo XIX, personalizados en la vida y obra de Miguel de Unamuno y luego extendidos a la recepción de Marx en España. Tempranas fueron sus lecturas del intelectual al que ya en plena madurez calificaría como “vasco universal” (2012). En 1973 bajo la dirección del profesor Carlos París, defendió su tesis doctoral, “Unamuno y la filosofía alemana”, una declaración de intenciones por demarcar un territorio que habría de circunvalar buena parte de su vida. Un recorrido por sus publicaciones y por muchos de los cursos impartidos lo pone de manifiesto.

Mas estos inicios se vieron interrumpidos por la “no renovación” (ver Anexo 1) del contrato en 1973, lo que suponía en la práctica una expulsión de la universidad al tiempo que el departamento sufría las consecuencias de la intervención rectoral en su escrito al Subsecretario de Educación y Ciencia que cerraba con fecha 31 de julio de 1973 el dirigido al Gerente (junio, 1973, s/f) y el firmado por el Jefe de Sección al propio Pedro Ribas el 26 de junio de 1973: “Declarar resuelto el contrato suscrito entre esta Universidad y Don Pedro Ribas Ribas, Profesor Adjunto de la Facultad de Filosofía y Letras”.

Hasta su reingreso en la Universidad Autónoma de Madrid (1 de octubre de 1977) (V. Anexo 2) como “Ayudante de Universidad” pasó por la Universidad de Santiago de Compostela con el apoyo del profesor Carlos Baliñas, Catedrático de Fundamentos de Filosofía e Historia de los sistemas filosófico, y dos años de “Investigación sobre las relaciones entre el pensamiento socialista español y el alemán en la Universidad Libre de Berlín, bajo la dirección de Reinhardt Rürup, del Institut für Geschichtswissenschaften, de la Universidad Libre. Con una beca de "Formación de Personal Investigador", trabajó dos años en las bibliotecas de la propia Universidad Libre, de Berlín Oeste y Berlín Este, Leipzig, Ámsterdam y Braunschweig”.⁴ Incorporaba así la otra línea de investigación que completaría la dedicación del profesor Ribas: los estudios sobre el socialismo y la recepción del marxismo en España.

Había mediado el escrito de respuesta, con membrete del Ministerio de Educación y Ciencia, firmado por el Jefe de Sección, al Rector de la Universidad Autónoma de Madrid de la Sentencia dictada por la Audiencia Territorial de Madrid (25 de octubre de 1976) relativa al recurso contencioso-administrativo interpuesto por D. Francisco Javier Sádaba Garay y otros (se añadían al margen y a lápiz los nombres a quienes se hace llegar este escrito: junto a Sádaba Garay, Fernández del Pulgar, Pedro Ribas, Juan Antonio Florencio del Val Merino). Se refería a Resolución de disolución de los contratos como profesores firmados el curso 1971-72 por un periodo de dos cursos, dictada por el Rector de la Universidad Autónoma de Madrid con fechas 26 y 27 de junio y 27 y 30 de julio de 1973.

La sentencia dictada por la Audiencia Territorial de Madrid fue desfavorable al recurso contencioso administrativo firmado por los profesores mencionados y se concluía: “En su virtud, este Ministerio ha dispuesto que se cumpla la

⁴ Datos tomados de su expediente, conservados en el Archivo General de la Universidad Autónoma de Madrid.

citada sentencia, en sus propios términos”. El escrito lleva fecha de 10 de enero de 1977.

Sin embargo, algo debía moverse en el interior de la universidad pues el día 16 de mayo de 1977 Pedro Ribas dirige escrito al Sr. Rector de la Universidad en el que solicita su reingreso y señala que había sido profesor hasta octubre de 1974: “Con esa fecha fui apartado de la universidad, juntamente con otros compañeros, sin que hasta el día de hoy se me haya dicho la razón”. Y añade: “Dado que creo reunir los requisitos para el cargo del que fui apartado, ruego al Excmo. Sr. Rector haga posible el reintegro como Profesor de la Universidad Autónoma para el curso 1977-78”. Es a partir de este curso cuando la trayectoria de Pedro Ribas inicia su continuidad a lo largo de más de treinta años de dedicación a la docencia y la investigación vinculado a la Universidad Autónoma de Madrid.

Así pues, al comienzo del curso 1977-78⁵ fue readmitido y con distintas denominaciones administrativas hasta su nombramiento como Profesor Titular el año 1985 y Catedrático de Universidad en 2000, su vida académica ha estado vinculada a la Universidad Autónoma de Madrid en la que ha ejercido como Director del Servicio de Publicaciones (1986-1988). Fue nombrado Subdirector del Departamento de Filosofía, nombrado con fecha de 1 de diciembre de 1993, con cese 6 de febrero de 1997 y Director del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español cuyo de enero de 2004 hasta su cese coincidiendo con su jubilación en 2006.

Ha sido Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico y su experiencia, sumada a la determinación de Margarita de la Villa quien fue directora de F.C.E. en España, en los años finales de los noventa y los primeros del siglo XXI, y el apoyo de Ricardo Navarro, desde dentro de la propia empresa editorial, fue fundamental para que viera el número uno la *Revista de Hispanismo Filosófico* (1996), cuya vida continúa hasta el día de hoy. La vinculación de la revista a los Servicios de Publicaciones de la propia Universidad Autónoma y de la Universidad Complutense de ese número inicial contribuyó decisivamente a su estabilidad desde el primer momento.

La trayectoria del profesor Pedro Ribas ha unido a su labor como traductor canónico (o casi) en lengua española del texto de Kant una vida intensa de investigación, de compromiso social y no ha rehuido proyectos académicos que han venido a ser muy representativos de los casi sesenta años que pronto cumplirá la Universidad Autónoma de Madrid en un marco muy amplio de carácter nacional e internacional, incluyendo en este segundo círculo a Europa y América. Ya en 1984 su expediente nos muestra que explicaba una asignatura con la denominación “La filosofía en América Latina”.

⁵ Sería con fecha de 30 de noviembre de 1978 cuando se le reconocieran “a efectos de curriculum los años de docencia e investigación de no haber sido afectadas por la represión política e ideológica desencadenada en años anteriores”. Debió ser tras la amnistía aprobada por la Junta de Gobierno con fecha de 21 de julio de ese mismo año. En el escrito correspondiente se da cuenta del acuerdo, se incluye la lista de 19 profesores amnistiados entre los que figura Pedro Ribas y se añade: “Se procederá a una recuperación moral y se gestionará ante el Ministerio de Educación y Ciencia las dotaciones o asignaciones presupuestarias necesarias con el fin de reintegrar a dichas personas a la plantilla de esta Universidad con la categoría que les corresponda”.

En el mismo año en que se incorporó inicialmente (1968) el ya profesor Ribas era igualmente contratado en la Universidad Autónoma el también profesor Diego Núñez, quien había iniciado sus estudios de Filosofía en la Universidad de Valencia y los había completado en la Universidad Complutense donde defendió su tesis de licenciatura sobre “La trayectoria intelectual de Unamuno”. Comenzó su trayectoria profesional en la Facultad de Ciencias Políticas de la propia Universidad Complutense con el apoyo de Javier Muguerza. Sumaba a su licenciatura en Filosofía su formación en Ciencias Naturales y había obtenido diploma en Sociología. Ya en la nueva universidad defendió su tesis doctoral dirigida por Carlos París en el mismo año de 1973. El título: “La mentalidad positiva en España”.⁶

Ambos profesores compartían, pues, desde su incorporación a la Universidad Autónoma de Madrid, sensibilidad por líneas de investigación vinculadas a una orientación historiográfica, por el apoyo a proyectos académicos similares en su cercanía a las tradiciones liberales, con un marcado carácter social, de España y de Europa y por una línea de diálogo de la filosofía con las ciencias y por la recuperación de pensadores que no figuraban en los libros de texto. La figura de Miguel de Unamuno ayudó a madurar esa sintonía profesional y personal. Se han complementado sus trayectorias académicas, desde el rigor académico, en el marco trazado inicialmente por el profesor Carlos París como director del Departamento de Filosofía en una línea de renovación profunda de la historia de la Filosofía.

Esta colaboración fue el sustento de la incorporación de la Historia del Pensamiento Español a los programas reglados de la licenciatura de Filosofía y la creación de una línea de investigación realizada a través de la dirección de tesis doctorales y proyectos de investigación. Tanto los planes de estudio como la organización institucional de los estudios filosóficos en la Universidad Autónoma de Madrid son deudores de aquel impulso al que luego se han incorporado otras líneas como es propio de toda institución.

Se nutrió, desde esos años, del refuerzo recibido por sus estancias en Berlín y en otras universidades europeas durante los años de exclusión. Además de su estancia durante un curso académico en la universidad santiaguesa, tal como hemos indicado anteriormente.

Quizá sea su artículo “Unamuno y Kant”, publicado años después (1990),⁷ el que nos ofrezca claves acerca de la creación de una línea de trabajo que busca establecer conexiones entre dos pensadores que inicialmente se nos muestran como vidas paralelas y que, sin embargo, en la mediación de Pedro Ribas, se muestran como dos caras de una misma realidad cuyo descubrimiento exigía una lectura fina. Quizá los epígrafes del artículo terminan confluyendo en el dedicado a “LA MORAL” (en mayúsculas) y cómo articular la norma con la intención. Sírvanos por ahora esta reflexión del propio Pedro:

⁶ Pueden consultarse los volúmenes V y VI (letras “N” y “R”) de la obra de Gonzalo Díaz, *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995 y 1998.

⁷ Ribas, Pedro, “Unamuno y Kant”, *Anuario del Departamento de Filosofía*, VI, 1990, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 193-215.

No hay, en último término, contradicción con la doctrina kantiana: la virtud es obrar según la ley; pero mientras Kant establece una distinción entre moralidad y legalidad para barrer toda huella sensitiva en aquella, Unamuno insiste en lo contrario: *que sea nuestro proceder hijo de nuestro sentir* (p. 212).

Esta tensión, que introducía la filosofía proveniente del sur y se contrastaba con la que se había construido en el norte, ha marcado en Pedro Ribas sus traducciones y el propósito de poner a disposición de lectores de lengua española tanto la obra de Kant como la de otros autores de lengua alemana, Gustav Theodor Fechner o Johann Gottfried von Herder; de los corresponsales alemanes con Unamuno y la del propio Karl Marx. Y ha marcado, igualmente, sus lecturas de Marx y del propio Miguel de Unamuno. De manera muy interesante, apoyándose en la metodología histórica que primaba en el Departamento, que a lo largo de los años tuvo diversas denominaciones incluyendo en algunas de ellas la referencia a la historia de la Filosofía y de la Ciencia, enriquecida por las ciencias sociales y naturales y de esta orientación se beneficiaron las materias y cursos dedicados al Pensamiento Español.

Sobre Marx contamos también con un artículo, ya de 1991, en el que nos deja unas claras pinceladas al mostrar su aproximación a “El materialismo de Marx”.⁸ Queden aquí estas breves líneas como muestra de lo subrayado por Pedro Ribas.

Si queremos resumir los caracteres de ese materialismo, diremos, en primer lugar, que es “práctico”, no en el sentido que esta palabra tiene en la filosofía kantiana, sentido que equivale a moral, sino en el de actividad de actuación y, más precisamente, de actividad revolucionaria (p. 89).

Estos cruces y relaciones no son en absoluto gratuitos sino fruto de lecturas reposadas, de su excelente conocimiento del idioma alemán y de ese espíritu mediterráneo que reconoce las fronteras, pero las diluye para hacerlas transitables.

Tres libros, más un buen número de artículos, dedicó al estudio de la obra de Marx y su recepción en España. Temprano, de 1981 es *La introducción del marxismo en España (1868-1939)*.⁹ Cuenta con una larga y detallada introducción a la recepción de Marx en Alemania, Francia, Italia y Rusia que cierra con unas reflexiones que ponen de manifiesto la necesidad que, por entonces, se tenía de los estudios bibliográficos que este libro corrige con un esfuerzo ingente.

Ya de 1990 es su *Aproximación a la historia del marxismo español (1869-1939)*,¹⁰ historia de las ideas, como el mismo autor señala, expuesta en el

⁸ Ribas, Pedro, “El materialismo de Marx”, *Anuario del Departamento de Filosofía*, VII, 1991, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 83-93.

⁹ Madrid, Ediciones de la Torre, 1981, 235 pp. No es casual que el propietario de Ediciones de la Torre se viera animado a escribir estas palabras que forman parte de un más largo texto con el cual el lector se encuentra al llegar a la última página: “El libro es el medio de comunicación. Autor, traductor, editor, diseñador e ilustrador, impresor, distribuidor y librero, coordinan sus conocimientos y su trabajo hasta conseguir un producto agradable, económico y asequible para todo el mundo, de fácil circulación y conservación, de valor permanente y universal. Ningún otro medio de comunicación conocido hasta hoy reúne estas cualidades.”

¹⁰ Madrid, Ediciones Endymion, 1990, 320 pp.

marco concreto de España señalando las condiciones en que se produjo la primera recepción, y la posterior difusión desarrollada en dos capítulos centrales: el vinculado con la fundación y desarrollo del PSOE; y las lecturas realizadas en el entorno institucionista. El libro se completa con un listado de nombres y publicaciones que constituye un mapa completo de la recepción del marxismo desde el año siguiente a la Revolución septembrina y hasta el franquismo en una secuencia cronológica que deja ver los momentos de mayor intensidad y los más débiles.

Finalizando la década de los noventa Pedro Ribas editó los *Escritos de Karl Marx y Friedrich Engel sobre España*.¹¹ Están precedidos de un prólogo y una muy detallada introducción que sitúa con detalle la larga serie de escritos de ambos autores entre 1854 y 1893.

Los libros aquí mencionados forman parte de una intensa dedicación, fruto de cursos, becas de investigación y traducciones, un esfuerzo dedicado a ofrecer a estudiantes y lectores españoles una información precisa de la presencia de Marx en el pensamiento español, principalmente durante el siglo XIX y primera parte del XX que luego se hizo extensiva a la atención prestada a Manuel Sacristán y otros pensadores. Por citar un solo ejemplo: “El marxismo español desde el final de la guerra civil hasta hoy”.¹² Breve muestra de las decenas de referencias a la figura de Karl Marx que aparecen en su *curriculum*.

Una parte de ellas en relación con la figura de Miguel de Unamuno, el otro pensador icono de la trayectoria de Pedro Ribas, a quien dedicó similar o aun mayor interés.

Fue ya en 1976 cuando editó los *Escritos socialistas* de Unamuno con un estudio preliminar.¹³ Desde esa fecha temprana su dedicación al pensador vasco-salmantino se ha concretado en, al menos, media docena de libros, dos de ellos escritos en colaboración con Diego Núñez: *Unamuno: Política y filosofía. Artículos recuperados*¹⁴ y *Unamuno y el socialismo*.¹⁵ Y uno más con Fernando Hermida: *Unamuno: Cartas de Alemania*,¹⁶ ya mencionado. Junto a otro buen número de títulos en obras colectivas o como artículos de revista especialmente el número de *Cuaderno Gris*. “Unamuno y Europa. Nuevos ensayos y viejos textos” al “Cuidado de Pedro Ribas”, editado por la Universidad Autónoma de Madrid (2002), que además de una muy interesante entrevista con Carlos París, realizada por Alfonso Moraleja, incluía la emblemática pastoral del obispo Pildain, “Don Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejías” (pp. 259-268).

Dejemos aquí constancia de tres textos en los cuales Pedro Ribas se esforzó por acercar la figura de Unamuno a lectores desde una perspectiva ajustada

¹¹ Madrid, Trotta, 1998, 311 pp.

¹² *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*, Santa Clara, Editorial Feijóo, 2002, pp. 133-153. Sobre Manuel Sacristán tuvimos la oportunidad de escucharle en marzo de 2025 en la propia Universidad Autónoma de Madrid en la sesión organizada por Jorge Riechmann con motivo de la celebración del centenario de Manuel Sacristán y Carlos París (1925-2025).

¹³ Madrid, Ayuso, 1976.

¹⁴ Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992.

¹⁵ Granada, Comares, 1997.

¹⁶ Edición, traducción y estudio preliminar de Pedro Ribas y Fernando Hermida. Madrid, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.

con su tiempo histórico y con las aportaciones a la historia de España. *Para leer a Unamuno*,¹⁷ trayectoria biográfica en la que no elude los últimos pasos del profesor salmantino, así como un resumen muy ajustado de su pensamiento político y de su pensamiento filosófico. Concluye con este juicio:

Además de tener esa complejidad de pensamiento, es una figura profundamente inmersa en la política de la España contemporánea. Creo que esta es otra razón para leer a Unamuno aprendiendo de él y aprendiendo a conocer España. Conocer a Unamuno es necesariamente conocer la España contemporánea, no porque él encarne algo así como la esencia española o el genio español (cosa que no sé muy bien lo que significan, caso de que signifiquen algo), sino porque escribió sobre los problemas del país (pp. 292-293).

Con seguridad el título que puso a su estudio publicado en 2015 resume mejor que ningún otro su visión del pensador nacido a orillas del Cantábrico y al que la política dictatorial llevó a Fuerteventura, isla del Atlántico y luego a París. *Unamuno. El vasco universal*.¹⁸ Son nueve capítulos en cuales establece las relaciones de este “vasco” con pensadores con Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx u Otto Bueck, el traductor del Unamuno al alemán. Se completa con un apéndice de los textos traducidos al alemán hasta 1940. Se ampliaban así las sesenta referencias que ya habían estudiado Pedro Ribas y Fernando Hermida en *Unamuno: cartas de Alemania*, ya igualmente citado. Y, además, el calificativo “universal” se enriquecía con la referencia explícita a las relaciones de Unamuno con América y la mediación que el periódico *La Nación* de Buenos Aires seguramente tuvo con Otto Bueck a través de Álvarez del Vayo.

La vinculación de Unamuno con América había sido ya objeto de atención por parte de Pedro Ribas,¹⁹ mas esta sensibilidad por América se fue acrecentando como queda de manifiesto en *Filosofía, Política y Literatura en Unamuno*.²⁰ El capítulo VI está dedicado a “Unamuno e Hispanoamérica” y el Apéndice lo está a la “Correspondencia Mariátegui-Unamuno”.

Es un estudio pormenorizado de los grandes temas que confluyeron en esos años acerca del “interés por América y el conocimiento de sus autores” para lo cual se apoya en Julio César Chaves y Manuel García Blanco, así como en otros trabajos dedicados a la relación de Unamuno con autores concretos. Y el epígrafe que formulado como interrogación ha sido objeto de disensos profundos entre el uso polémico del término con sus connotaciones imperialistas tal como fue formulado desde el final de guerra civil y el uso puramente lingüístico. A partir de las tesis sostenidas por Virginia Santos Rivero en su libro *Unamuno y el sueño colonial*,²¹ el profesor Ribas trata de matizar, cuanto es posible, la posición de Unamuno respecto del castellano como lengua universal dentro de la propia España pues explícitamente se reconoce que respecto de las lenguas indígenas “Unamuno no quiso saber

¹⁷ Madrid, Alianza, 2002. Existe, al menos, una segunda edición de 2016.

¹⁸ Madrid, Endymion, 2015

¹⁹ Ribas, Pedro, “Dos visiones de América: Unamuno y Mariátegui”, *Actas de las VI Jornadas Unamunianas*, Universidad de Salamanca, 2008, pp. 231-142.

²⁰ Madrid, Endymion, 2017.

²¹ Madrid/Frankfurt, Vervuert Iberoamericana, 2005.

nada” (p. 271). Aun manteniendo aprecio por la literatura gauchesca vendría a coincidir con quienes sostenían que estas lenguas habían sido superadas por la historia que es “transformación y novedad”.

El capítulo se completa con la exposición detallada de periódicos, revistas que fueron referencia de Unamuno como corresponsal o lector, así como de los interlocutores epistolares que Unamuno tuvo en América, varios centenares, con algunos de los cuales mantuvo una estrecha relación como es el caso de Mariátegui y ambos se dedicaron estudios recíprocos.

Efectivamente, Miguel de Unamuno, poco viajero fuera de España, tuvo, sin embargo, mentalidad “hispano-universal”. Esta personalidad fue construida a base de lecturas múltiples y una relación epistolar exuberante.

Muchos de estos autores que Pedro trajo a su cercanía y con los que ha “convivido” y seguramente ha hecho convivir a su familia como reconocía en la dedicatoria mencionada, se fueron constituyendo en referentes epistémicos, sociales y, en algunos casos, morales en ese punto de inflexión que juegan la norma y la intención. Con sensibilidad isleña, los mares y océanos lejos de separar crean rutas y se convierten en símbolos que le han llevado a viajar desde el sur al norte estableciendo una relación de reciprocidad inconclusa. La América de lengua española vino a ensanchar el flanco oeste y esa sensibilidad nos fue transmitida a quienes compartíamos espacio en la universidad. El máster en “Pensamiento español e iberoamericano” que se viene impartiendo desde hace más de 25 años y que busca una formación integral sobre la historia y la cultura de los países iberoamericanos incluido Portugal -tan querido para Unamuno y para el propio Pedro- es fruto de conversaciones y reflexiones en las que Pedro Ribas nos transmitía esa sensibilidad que él iba adquiriendo a través de sus lecturas que le ponían de manifiesto las vinculaciones de Miguel de Unamuno con pensadores americanos.

Quizá conviene concluir estas líneas que sirven de prólogo a su traducción del texto kantiano con la entrada titulada “Pensamiento Filosófico Español”, firmada por Pedro Ribas y publicada en el *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, dirigido por Miguel Ángel Quintanilla.²² Probablemente fue escrita poco después de su reingreso en la Universidad Autónoma de Madrid y tras la celebración del X Congreso de filósofos jóvenes. Dedicado a “La filosofía española, en la actualidad”,²³ este congreso se había celebrado en Santiago de Compostela (1973), bajo la presidencia del profesor Carlos Paris, Presidente electo de la Sociedad española de Filosofía, y de la que fueron elegidos secretarios de organización el propio Pedro Ribas y Javier Sádaba. Interesante este texto por cuanto está escrito “desde dentro” y muestra el panorama de un proyecto que se consideraba “a realizar más que como un trabajo realizado”. Tras ofrecer una aproximación a la investigación realizada sobre el siglo XIX (krausismo, positivismo, movimiento obrero), pasando por la Generación del 98, Ortega y Gasset, los años treinta y la posguerra, dejaba manifiesta su sensibilidad por el exilio de tal manera que no faltan los nombres de José Gaos, Ferrater Mora, García Bacca, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez

²² Salamanca, Sígueme, 1979, pp. 366-378.

²³ F. Pérez y J. M. G. Gómez-Heras, X, “Convivencia de Filósofos Jóvenes Españoles”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, I/4, 1974.

Vázquez, Joaquín Xirau, Jaime Serra Hunter, María Zambrano, José Gallegos Rocafull, Fernando de los Ríos... que nombra como “una mínima parte de los intelectuales emigrados”. Esta es la denominación que utiliza Pedro en sintonía con la utilizada por José Luis Aranguren (“Evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración”²⁴ años atrás). Si bien esta denominación se ha considerado un eufemismo frente a la de “exiliados” o “refugiados” como gustaban de ser considerados muchos de ellos este artículo temprano de Pedro Ribas abría una senda apenas transitada por su propia generación en esos años. E, igualmente, quedan de manifiesto los juicios sobre algunos de los filósofos “del interior” como Manuel Sacristán y la polémica mantenida con Gustavo Bueno acerca de la filosofía como saber de “especialidad”. Así pues, si bien se sostiene que “la filosofía continúa siendo en España un saber receptivo” y se da cuenta de las orientaciones dominantes en el tránsito de los sesenta a los setenta, que dan paso a un cierto juicio pesimista, lo cierto es que de esos años son los proyectos que han abierto la filosofía en España al estudio de sus tradiciones más importantes con una metodología propiamente histórica que ha borrado las referencias a esencialismos inexistentes, defendidos por orientaciones tradicionalistas, tanto como a la falta de sensibilidad por investigar lo que en esta parte del mundo se había hecho, que provenía de orientaciones más liberales o progresistas pues se daba por supuesto que nada se había hecho.

Esta polarización paralizante fue denunciada por Diego Núñez, años más tarde, en un texto que hemos recordado en algunas ocasiones. Fue en el editorial del *Boletín de la Asociación de Hispanismo Filosófico* antes de que se transformara en revista anual:

A los tradicionalistas lo que de verdad les importaba era la defensa de las instituciones políticas del Antiguo Régimen, y de paso enfatizar con pretensiones de monopolio patriótico cómo en ellas podía tener cabida una lista tan dilatada como fatua de grandes genios científicos. Es lástima contemplar al joven y primer Menéndez Pelayo deslizarse por semejantes derroteros en su *Inventario bibliográfico de la ciencia española*. Los liberales, por su parte, se dedicaron con parejo afán a descalificar globalmente ese pasado sin detenerse a estudiarlo con seriedad.²⁵

Un poco más adelante el profesor Diego Núñez enfatizaba que había llegado el momento de

superar de una vez por todas la resaca ideológica de la polémica de la ciencia española y concentrar las energías en el estudio científico y riguroso de nuestro pasado filosófico con las herramientas que los modernos saberes históricos nos proporcionan.²⁶

Pedro Ribas en la entrada del “Diccionario de Quintanilla” dejaba entrever ya la necesidad de superar esos maniqueísmos, así como de contribuir al estudio riguroso de nuestro pasado. Hoy habríamos de añadir que nuestro

²⁴ *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 38, febrero de 1953, pp. 123-157. El subrayado es mío.

²⁵ Si bien el editorial no está firmado, en esas fechas el presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico era Diego Núñez. N. 4, 1992, pp. 1-2.

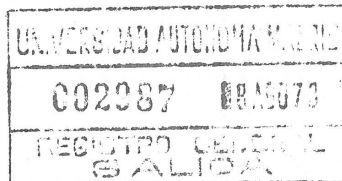
²⁶ *Ib.* p. 2

pasado incluye a las naciones de Iberoamérica. También dejó abierta esta puerta.

El actual estado de la investigación es deudor de su legado, construido en colaboración con compañeros de la propia universidad, de otras universidades españolas, así como de grupos de hispanistas de universidades europeas, norteamericanas -sobre todo por exiliados y discípulos suyos- e iberoamericanas, incluida la vecina Portugal.

APÉNDICE I²⁷

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID



De conformidad con lo interesado por ese Servicio con fecha 24 de los cobrientes por D. Pedro Ribas Rivas, D. Juan Antonio del Val Merino y otros, número de expediente 2549-2550/73, éste Rectorado informa lo siguiente:

1º.- Dichos Profesores contratados a nivel de Adjuntos, salvo Dña. Pilar Soto Rodríguez, que es a nivel de Ayudante, tienen un contrato con esta Universidad de dos años prorrogables por otros dos, de acuerdo con las cláusulas de las fotocopias adjuntas.

2º.- Esta Universidad no precisa de los servicios de dichos Profesores para el próximo Curso Escolar, por lo que al tener un contrato "prorrogable" ha entendido que tal prórroga funcionaría solamente en el caso de que no haya ninguna manifestación de voluntad en contrario por parte de la Universidad, y que si la voluntad de esta Universidad hubiera sido la de contratar por cuatro años, no lo habría hecho por dos años prorrogables por otros dos.

Dado que tal manifestación se ha expresado por parte de la Universidad en dicha resolución y con una antelación suficiente para evitarles perjuicios se entiende que el contrato queda extinguido en la fecha indicada, sin posibilidad de que entre en juego la prórroga del contrato prevista,

Dios guarde a V.I. muchos años
Madrid, 31 de julio de 1973
EL RECTOR,

Ilmo. Sr. Subsecretario de Educación y Ciencia.
Servicio de Recursos.-

²⁷ Como se indica en la nota 1, ambos documentos constan en el expediente del profesor Pedro Ribas, guardado en el Archivo General de la Universidad Autónoma de Madrid.

APÉNDICE II


 MINISTERIO DE EDUCACION Y CIENCIA
 DIRECCION GENERAL
 DE
 UNIVERSIDADES

UNIVERSIDAD AUTONOMA MADRID
 055381 - GENE. 8
 REGISTRO GENERAL
 ENTRADA

Excmo. y Magfco. Sr.:

En relación con el oficio de ese Rectorado de 22 de noviembre último, acompañado de escrito elevado por D. PEDRO RIBAS RIBAS al Ilmo. Sr. Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de esa Universidad, cúmpleme comunicar a V.M.E., que acusando recibo de dicho envío, le reitero el contenido de los telex de esta Dirección General de fecha 17 de marzo y 13 de abril del corriente año que a continuación se transcriben para conocimiento del interesado:

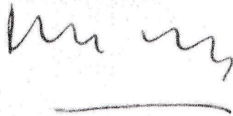
"Ruego a V.M.E. que a través de la Junta de Gobierno de esa Universidad me comunique si existen casos en que un Profesor no nume- rario que hubiera ejercido funciones en el curso anterior haya de- jado de prestarlas en el presente por causas ajenas a su voluntad, en perjuicio de los intereses universitarios y con reclamación por parte del interesado.- Madrid, 17 de marzo de 1.977". y,

"Ruego a V.M.E. que respecto de aquellos P.M.N. que pudie- ran haber sido excluidos de la academia por motivos no académicos - considere también las posibles exclusiones producidas con anteriori- dad al curso 75-76. Los interesados tendrán un plazo de 15 días para solicitar de los Rectores respectivos la revisión de su caso. Madrid, 13 de abril de 1.977".

Dios guarde a V.M.E.

Madrid, 15 de diciembre de 1.977

EL DIRECTOR GENERAL DE UNIVERSIDADES,



MINISTERIO DE EDUCACION Y CIENCIA
 Subdirección de Profesorado Contratado Interuniversitario
 182
 19 DIC. 1977
 SALIDA
 Dirección General de Universidades

Excmo. y Magfco. Sr. Rector de la Universidad AUTONOMA DE MADRID

Dada la dificultad de impresión, seguramente por la mala calidad de la cinta de la máquina de escribir, se transcribe el documento para facilitar su lectura:

Excmo. y Mgfc. Sr.

En relación con el oficio de ese Rectorado de 22 de noviembre, acompañado de escrito elevado por D. PEDRO RIBAS RIBAS al Ilmo. Sr. Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de esa Universidad, cúmpleme comunicar a V.M.E. que acusando recibo a dicho envío le reitero el contenido de los telex de esta Dirección General de fecha de 17 de marzo y 13 de abril del corriente año que a continuación se transcriben para conocimiento del interesado:

“Ruego a V.M.E. que a través de la Junta de Gobierno de esa Universidad me comunique si existen casos en que un Profesor no numerario que hubiera ejercido funciones en el curso anterior haya dejado de prestarlos en el presente por causas ajenas a su voluntad, en perjuicio de los intereses universitarios y con reclamación por parte del interesado. Madrid, 17 de abril de 1977”

“Ruego a VME que respecto de aquellos P.N.N que pudieran haber sido excluidos de la docencia por motivos no académicos considere también las posibles exclusiones producidas con anterioridad al curso 1975-1976. Los interesados tendrán un plazo de 15 días para solicitar de los Rectores respectivos la revisión de su caso. (Madrid, 15 de diciembre de 1977)”

Dios guarde a V.M.E.

Madrid, 15 de diciembre de 1977

Fdo. Director General de Universidades

(el sello tiene fecha de salida del 19. DIC.1977)

***La Muerte vuelve a Starnberg:
un adiós español a Jürgen Habermas (1929-2026)***¹

*Death returns to Starnberg:
A Spanish farewell to Jürgen Habermas (1929-2026)*

Juan Luis Fernández Vega
SCHFE, IASS-AIS

Starnberg, villa lacustre a solo media hora al suroeste de Múnich, en el camino que, prolongado hacia el mediodía, nos conduciría a las cercanas alturas de Garmisch-Partenkirchen y a su célebre campeonato de saltos de esquí en Año Nuevo, es una localidad donde la Muerte ha realizado algunas visitas célebres. En 1886 arrebató en el lago Starnberger, en sospechosas circunstancias, al depuesto rey Luis II de Baviera, el mecenas de Wagner. En 1932 se llevó al otro mundo al austriaco Gustav Meyrink, autor de *El Golem* y para entonces convertido al budismo mahayana. En 1979, al filósofo y sociólogo Herbert Marcuse. En 2003, en el cercano pueblo de Pöcking, a la matusalénica cineasta Leni Riefenstahl. En 2012, al barítono Dietrich Fischer-Dieskau.

Y este frío sábado 14 de marzo de 2026, la Muerte quiso más titulares en la sección de Cultura y vino por Jürgen Habermas, de 96 años y 9 meses, uno de los principales filósofos contemporáneos. El año próximo se hubiesen cumplido 50 de su luego muy publicitada conversación veraniega con Marcuse, que precisamente falleció cuando, un par de años después, se dirigía a la localidad como invitado de Habermas para volver a participar en debates académicos. Para Habermas, pensador de Frankfurt como Marcuse, la sureña Starnberg fue su retiro de calidad de vida desde mediados de los 90, pero ya antes este hombre de Renania del Norte la había conocido cuando dirigió, en una etapa decisiva de su vida intelectual, durante la década de 1970, el Instituto Max Planck para el Estudio del Mundo

¹ Un buen número de referencias y noticias sobre Habermas, incluyendo los recientes obituarios, o el último artículo español del filósofo en noviembre de 2025, pueden consultarse online a través de los enlaces que ofrece la página web habermasforum.dk.

Científico-Técnico. Baviera lo sedujo tanto como para regresar definitivamente.

La Muerte ya venía atosigando al filósofo últimamente. En junio de 2025 falleció Ute Wesselhoeft, su compañera de 70 años de matrimonio y algún tiempo de noviazgo desde que se conocieron en la Universidad de Bonn. En su esquela, la familia insertó unos versículos del libro de Isaías referidos a la capacidad de protección y refugio ante las adversidades. En 2023, la pareja había tenido que llorar la prematura pérdida de su primogénita, la historiadora de la Universidad de Göttingen Rebekka Habermas, de 64 años. Todos ellos son ahora sobrevividos por sus respectivos hijos y hermanos, Tilmann y Judith, más resto de parentela.

ADN aparte, los “hijos” perdurables de la gente que escribe son sus libros. Habermas comenzó los suyos con la disertación doctoral de 1954 sobre Schelling y la historia (tenía cerca de 400 páginas; reciclará lo más sustantivo, años después, en el capítulo 5 de *Teoría y praxis*), y con su primera monografía propiamente dicha, de 1962, “Cambio estructural de la esfera pública”, tesis de habilitación que en español se tradujo como *Historia y crítica de la opinión pública* como título principal, porque el marketing es el marketing. Y ha terminado, en cuanto a obras grandes y no simples artículos o conferencias, en 2019 con los dos volúmenes (1.752 páginas en conjunto) de *Una historia de la filosofía*, impresionante genealogía de la racionalidad occidental en su relación con la religión. Prácticamente 60 años publicando sin cesar, pues, encuadran la admirable fertilidad de Habermas.

Ha sido un autor traducido casi por completo al español: su recepción editorial ha sido amplísima. Desde el punto de vista estilístico, todo traductor es también una especie de actor de doblaje, que proporciona su voz retórica al autor original en otro idioma. En español, sin duda hay que mencionar al profesor Manuel Jiménez Redondo: él puso al alcance del lector hispano-leyente las obras principales de Habermas, además de algunos textos introductorios y explicativos o críticos de muy alta calidad.

Redondo, la “voz” española de Habermas, falleció en noviembre de 2024, antes que Ute y Jürgen. Tenía 77 años y había traducido, en un plazo de 16 años a finales del siglo XX, doce obras de Habermas, entre ellas las indudablemente más importantes: *Sobre Nietzsche y otros ensayos* (1982, con Manuel Garrido), *Conocimiento e interés* (1982, con José F. Ivars, Luis Martín Santos y revisión de José Vidal-Beneyto), *Ciencia y técnica como “ideología”* (1984), *Perfiles filosófico-políticos* (1987), *Teoría de la acción comunicativa I y II* (1987), *La lógica de las ciencias sociales* (1988), *El discurso filosófico de la modernidad* (1989), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (1989), *Identidades nacionales y postnacionales* (1989), *Pensamiento postmetafísico* (1990), *Escritos sobre moralidad y eticidad* (1991), *Textos y contextos* (1996) y *Facticidad y validez* (1998).

En su introducción a *Facticidad y validez*, Redondo cuenta así la anécdota fundacional del inicio de esta gran corriente receptora:

Jürgen Habermas, Manuel Garrido, José Vidal-Beneyto, Gloria Conejero Cervera y quien esto escribe fueron los participantes en una reunión que tuvo lugar en una cafetería de Argüelles, en Madrid, el 20-N de 1981 (por la calle

discurría mientras tanto una estrepitosa manifestación) en la que se diseñó lo que sería la recepción de una buena parte de la obra de Habermas en castellano en los diez años siguientes.²

Los primeros escritos en castellano de Habermas, solo o interviniendo en volúmenes colectivos (como *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, tomo traducido por Jacobo Muñoz en 1973) habían ido asomando en Argentina y España desde mediados de la década de 1960, con algunos hitos como la publicación de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Buenos Aires, 1975), en traducción de José Luis Etcheverry. Pero son los 80 y 90 el periodo de recepción masiva en España de la obra habermasiana. Además de lo ya enumerado respecto a Redondo, registramos en 1980 *Conversaciones con Marcuse*, por Gustavo Muñoz; en 1981 *Historia y crítica de la opinión pública*, por Antonio Domènech y Rafael Grasa, y *La reconstrucción del materialismo histórico*, por Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo. En 1987 apareció *Teoría y praxis*, en traducción de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí, supervisada por Jacobo Muñoz.

Solo en torno al milenio empiezan a desplegarse ya otros traductores más o menos habituales, como Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal, Juan Carlos Velasco Arroyo, Gerard Vila Roca, Luis Díez, Josep Monter Pérez, de nuevo Jaime Nicolás Muñiz y Francesc Hernández i Dobón. A ellos se debe la españolización de títulos habermasianos como *La inclusión del otro* (1999), *Israel o Atenas* (2001), *Verdad y justificación* (2002), *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (2002), *Entre naturalismo y religión* (2006), *El Occidente escindido* (2006), *¡Ay, Europa!* (2009) o los dos volúmenes de *Una historia de la filosofía* (2023).

Las editoriales dedicadas a esta labor receptora han sido sucesivamente Taurus, Tecnos, Paidós, Cátedra y Trotta, sin olvidar las revistas filosóficas, sociológicas, jurídicas y politológicas españolas, que han recogido frecuentemente artículos de o sobre este pensador centroeuropeo.

Habermas nació en Düsseldorf el 18 de junio de 1929. Acababa de concluir José Ortega y Gasset, recién dimitido de la cátedra en protesta contra la Dictadura de Primo de Rivera, su célebre serie de conferencias en teatros madrileños, lecciones que muchos años después se publicarán como *¿Qué es filosofía?* La larga vida del pensador alemán, pues, nos conecta con un tiempo que no parece tan remoto: su existencia infantil y juvenil se solapó con la de Ortega durante 26 años. Sin embargo, por propia confesión Habermas señaló en Oviedo, al recoger en 2003 el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales, que su primera lectura española había sido el Unamuno de Don Quijote y Sancho. Si tenemos en cuenta el giro de los últimos veinte años de Habermas en torno a la posibilidad de tomar la religión, desde la filosofía, como una fuente de significados vitales (su postrera *Auch eine Geschichte der Philosophie* explora todo ello desde un repaso histórico enciclopédico), tendremos de nuevo que admitir que Unamuno es más importante de lo que la filosofía académica española ha

² Jiménez Redondo, M. "Introducción", en Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta, p. 55.

querido reconocer siempre. Y es también una reivindicación de un pensamiento que a veces ha gustado menos en la recepción española de María Zambrano: su obsesión con lo sagrado, con lo que nos trasciende.

Pero si Ortega no tenía la pulsión hacia lo religioso, que se tomaba con indiferentismo liberal, sí que la tenía hacia la sociología. La razón vital e histórica de Ortega siempre estaba articulada socialmente: en la comunicación y la opinión pública, en el devenir de comunidades políticas, en el derecho y la legitimación de instituciones, en la dialéctica de las generaciones, en el gran número y el “hombre medio”. *El hombre y la gente* es uno de sus grandes proyectos finales, y sus conferencias de 1948 sobre Toynbee están repletas de consideraciones sociológicas. Y en la importancia de este aspecto sociológico de la comprensión filosófica del mundo también Habermas, en una generación más joven, caminó sobre las huellas de una concepción que ya en España se había manifestado igualmente, no en exclusiva, sino como una parte de la evolución del pensamiento contemporáneo hacia la praxis y lo social, desde una subjetividad trascendental neokantiana o fenomenológica a otra realmente de primera persona del plural y eminentemente pragmática. Habermas lo hizo con sus maestros propiamente alemanes: el marxismo de la Escuela de Frankfurt o el historicismo de su director Erich Rothacker, también la dimensión social e histórica implícita en el existencialismo de Karl Jaspers y en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, o simplemente rebuscando en la vertiente sociohistórica de grandes clásicos germánicos como Kant, Hegel o Schelling.

En la recepción española de Habermas, hemos de anotar como factor importante no solo las corrientes nacionales afines al pensamiento dialéctico marxista o neomarxista, o el vago interés sociológico de filosofías más tradicionales acostumbradas a mirar hacia Alemania, sino, *sobre todo*, su afinidad política con la socialdemocracia alemana, mentora del hegemónico PSOE de esos años. El socialismo democrático era, frente al decepcionante socialismo “real” de Europa del Este y Asia oriental, la referencia ideológica de nuevas generaciones de jóvenes académicos que, coincidiendo con la expansión humana inflacionaria de la educación superior (ya iniciada en el franquismo tardío por Villar Palasí y normalizada a partir de la Ley de Reforma Universitaria de Maravall en 1983), facilitaron la presencia de Habermas en el ámbito español de filosofía, ciencias sociales, derecho e historiografía. Así se proporcionó un abundante y ávido público español para la producción habermasiana. Otra cosa es que esta se pudiera leer fácilmente, pues todos los traductores destacaron la particular dificultad de la prosa de este autor.

Permítasenos un testimonio personal. Asistimos a ese ambiente histórico-cultural de recepción en España, en medio de la Transición Democrática, al presenciar una conferencia de Habermas en el Instituto Alemán de Madrid el martes 24 de noviembre de 1981. La expectación era máxima. Habermas acababa de publicar en Alemania su *Teoría de la acción comunicativa*. El autor de esta nota era entonces alumno de segundo curso de Periodismo en la Complutense y de primero de Filosofía en la UNED, y asistía a una clase semanal de alemán filosófico en el Instituto. En aquella juventud, prístina y poco formada aún, pero es de creer que igualmente en aquellos más

veteranos que habían seguido a Habermas como marxiano reformado, apenas se podía calibrar el cambio que suponía para él basar la teoría del conocimiento y de la sociedad en una teoría de la comunicación inspirada por anglosajones como Mead, Peirce, el Wittgenstein de Cambridge, Austin y Searle, y no al revés, es decir, no basando la comunicación en una teoría del conocimiento: ni en la europea clásica ni en la mediatizada por una teoría social como el marxismo o las unidades culturales del historicismo.

Como ha indicado Velasco (CSIC) en su espléndido ensayo sobre la recepción de Habermas en España,³ hay que ser realista y entender que buena parte de la misma se efectuó de manera indirecta, filtrada por introducciones y resúmenes, como los de Enrique Menéndez Ureña (1978), Raúl Gabás (1980) o un traducido Thomas McCarthy (1987). No era fácil, pues, evaluar en la España de 1981 el gran giro que estaba dando Habermas, al aproximarse a los anglosajones y basar todo en una filosofía del hombre intercomunicante.

En el exilio mexicano, el español Eduardo Nicol había dicho igualmente que no puede haber teoría del conocimiento sin teoría de la sociedad; cierto, pero tampoco puede haber teoría de la sociedad sin teoría de la comunicación. En el “nosotros” postmoderno en que se ha convertido el “yo” de la filosofía moderna, lo primero es la dimensión del “nosotros que estamos hablándonos y dirigiéndonos pretensiones de validez”. Esa validez puede ser cognitiva, sobre lo que creemos “verdadero”; o normativa, sobre lo que creemos “justo, bueno, legítimo”; o estética, sobre lo que creemos “bello” o “sublime”. Con su teoría de la razón simbólica y del logos, Nicol, en un nivel mucho más genérico y menos claramente apegado al debate contemporáneo en Occidente, tuvo que avanzar también, como Habermas pero desde una tradición diferente (una fenomenología matizada por la dialéctica), hacia la situación de comunicación social. Lectores estadounidenses de Nicol señalaron su afinidad con Mead; y Mead es el gran protagonista que abre el segundo volumen de la *Teoría de la acción comunicativa*. Sin embargo, falta en Nicol la profusa referencia a fuentes que es característica de los libros de Habermas. Nicol habla como quien descende del Sinaí con una revelación. Y sin embargo, la posición central del carácter lingüístico y comunitario de la pretensión de verdad, así como de la presuposición ética de los discursos orientados al entendimiento, era prácticamente coincidente en ambas filosofías (la *Crítica de la razón simbólica* de Nicol aparece solo un año después que la *Teoría habermasiana*).

La Modernidad filosófica se nos presenta como un triángulo cuyos vértices son (1) el sujeto individual que piensa en libertad, (2) la razón como autoridad suprema validadora de tesis, y (3) el progreso técnico (material e institucional, educativo) como senda temporal para la plenitud y felicidad del género humano. Pero tanto la evolución del conocimiento científico, que puso en crisis la antropología racionalista, como de la sociedad humana, con las consecuencias del industrialismo y el imperialismo belicista, obligaron a una nueva interpretación de ese triángulo. Ahora el sujeto ha de ser siempre

³ Velasco, J. C. (2022). “Habermas en España: contextos e hitos de una fructífera recepción”. *Enrahonar*, 60, pp. 169-188.

un “nosotros”, aunque no debemos privar al individuo de la libertad discutidora; por tanto, segundo paso, la razón ha de transformarse en un marco procedimental de pugna entre los mejores argumentos, por lo cual lleva asociada una ética del discurso, si no ha de ser mera retórica de una voluntad de poder; y por último, entonces, el progreso solo puede significar la regulación democrática de la convivencia para que los potenciales positivos de esa racionalidad puedan producir un mundo con menos injusticias y con una altura moral parangonable a las capacidades tecnocientíficas. Estas nos han llevado a la Luna, pero las moral-políticas nos pueden llevar al infierno.

En este giro hacia una comunidad de interlocutores que se expresan con libertad y que aceptan marcos jurídicos susceptibles de reforma pactada, Habermas ha sido no solo un pensador absolutamente protagonista, teórico del estado democrático y social de derecho, sino además una instancia teórica que nuestro país realmente llevó a la práctica, o según la cual pudo fácilmente interpretar su práctica, con una Transición en la que solo unas minorías no determinantes (golpistas y terroristas) se alejaron del marco liberal de un Estado en que las cuestiones se deciden hablando, argumentando en búsqueda de consensos y respetando el principio de igualdad entre los participantes. Que alguno de nuestros estadistas, como Aznar, tomara prestados de Habermas rótulos como el de “patriotismo constitucional” es lo de menos. Lo de más, es que el tipo de sociedad construida por los españoles después de la dictadura responde de cerca a la filosofía de Habermas.

También compartimos otra línea de pensamiento con el fallecido de Starnberg: Europa. Habermas fue siempre muy europeísta, y los españoles asimismo lo somos. Destacamos por este concepto en todas las encuestas que periódicamente se realizan en el espacio continental. Esto es muy singular: por nuestra historia postimperial, podríamos sentirnos más atraídos hacia la América hispana, con la que compartimos lengua, creencias, tipo de familia semiextensa, referentes literarios, y un intercambio humano, por migraciones y exilios, realmente excepcional. Nuestra vocación europea, sin embargo, posee un buen fundamento: como potencia débil y sometida a caprichos históricos desde 1808, conocemos el valor de la unión dentro de una escala mayor, y de una reglamentación en cierto modo externa (“Bruselas”, el mantra) que impida nuestras tendencias más anárquicas. Quizá Gustavo Bueno haya sido el único pensador contemporáneo relevante en poner en duda si nuestra dimensión europea debe prevalecer sobre la consecuencia de nuestra “hazaña” ultramarina de la Modernidad. Pero Ortega abogaba por unos estados unidos de Europa, y Unamuno por la unidad de la cultura europea. De nuevo hay aquí un rasgo del pensamiento de Habermas que concuerda perfectamente con el cauce central de la filosofía española.

Acaso en lo que nos hemos ido distanciando de Habermas es en que, al pasar de ser país reserva del catolicismo a uno abundantemente escéptico (ya hasta un 40% de los encuestados se declaran no creyentes, y del 53% que se dice católico la mayoría son no practicantes), la preocupación del filósofo alemán por la contribución de las religiones a la creación de sentido vital nos deja más bien fríos. Sin embargo, no podemos dejar de observar,

además de algún “revival” cristiano en las prácticas y de la incombustible adhesión popular a los ritos locales tradicionales, el creciente peso de la importación de tradición religiosa por medio de la inmigración: ciudadanos musulmanes, ortodoxos o cristianos hispanoamericanos. Así que es posible que Habermas sea leído ahora en España por un nuevo motivo, que no es ni la sustitución del marxismo por la socialdemocracia, ni de la razón tecnocrática por la deliberativa, sino la gestión de esas fuentes de significado vital que son las religiones, a las que ni la filosofía ni el arte han sido capaces de suplantar, de momento.

Habermas ha influido mucho durante cuarenta años en España a través de sus atractivos títulos-eslogan. Una de las primeras necrológicas en la prensa alemana, en *Die Tageszeitung* de Berlín, lo calificaba el sábado de autos como “*Der grosse intellektuelle Stichwortgeber*”, “El gran proveedor intelectual de palabras clave”. Efectivamente, releamos esas fórmulas felices, que casi enuncian ellas solas las tesis: “conocimiento e interés”, “ciencia y técnica como ideología”, “reconstrucción del materialismo histórico”, “teoría de la acción comunicativa”, “pensamiento postmetafísico”, “verdad y justificación”, “el Occidente escindido”, “la constelación postnacional”, “facticidad y validez”, “teoría y praxis”, “razón sin trascendencia”, etcétera. Todas estas fórmulas, tan incitantes, han ejercido sobre el público de España una influencia muy notable, incluso si no se leían detalladamente estas obras (en esto convenimos con la interpretación general de Velasco).

En cambio, la prosa de Habermas no ha resultado tan afortunada como el poderío bautismal de sus títulos. Por ejemplo, en la traducción de *Teoría y praxis* nos enfrentamos a un texto prolijo y por momentos tan *absconditus* como la divinidad de Schelling. Si bien Habermas ha procurado siempre claridad en la *divisio*, es decir, en la estructura de los índices temáticos, fruto de su mente ordenada, su estilo de comentarista predomina frente al de narrador o argumentador, excepto en polémicas señaladas, como la *Historikerstreit* de finales de la década de 1980, o en intervenciones de fuerte carga política. Ese estilo de glosista filosófico con un cierto nivel de abstracción siempre ha tenido dos riesgos. Por un lado, parece incluir al lector entre los que “saben” de qué se está hablando (es decir, como si conociera la bibliografía con la misma profundidad que el autor, lo que suele ser que no); por otro, al simular la descripción de un paisaje teórico nos aleja del núcleo argumental: viajamos de unas teorías a otras, pero no de unas premisas a unas conclusiones. Los artículos histórico-políticos, desde luego, son más breves y con más chispa literaria. Pero el estilo de comentarista bibliográfico produce en el lector un escepticismo relativista casi tan poderoso como la lectura del *Adiós a los principios* de Odo Marquard, pensador de la generación de Habermas (nació un año antes que este) y fallecido en 2015.

Esta no es solo impresión nuestra, sino opinión general. Uno de los primeros reseñadores de *Facticidad y validez* en Alemania, el profesor Fritz Loos de Göttingen, ya observaba en 1995 que Habermas

no facilita las cosas al lector”, porque “utiliza el estilo expositivo que Karl Löwith constató en Karl Marx y Max Weber, que hace surgir la posición propia a través de la extensa exposición de, y polémica con, otros autores.⁴

Sea como fuere, a los españoles también nos ha influido Habermas en sus aciertos y, como nuestro pastor, en sus desaciertos, a la hora de valorar determinadas corrientes o autores. Entre los primeros, la correcta promoción de la filósofa húngara Agnes Héller, también apegada a lo sociológico y a la filosofía de la historia. Héller, que falleció en 2019 a los 90 años (no a orillas de un lago como Habermas, sino dentro de un lago, donde nadaba), ha sido muy traducida en España, y ha de parecer sospechoso que no sea más estudiada entre nosotros. La emoción inicial de Habermas por Freud y el psicoanálisis (seguramente influido por Marcuse, entre otros) también fue compartida por un tiempo en la España tardofranquista y transicional, aunque el autor alemán acabó totalmente distanciado de ella. El poso que haya podido dejar es, no obstante, positivo, porque Freud quizá sobreviva mejor como filósofo de la cultura que como psicólogo de la irracionalidad humana.

Entre los (a nuestro juicio) desaciertos inducidos, hemos de computar aquellos pensadores de gran valía a los que Habermas tuvo en su día cierta ojeriza, por razones permanentes o pasajeras, pero no siempre filosóficas puras. Por ejemplo, Popper y sus seguidores alemanes, como Hans Albert, que no eran “positivistas” en ningún caso, por lo que aquella polémica resultó un fárrago considerable causado por la ligereza de Adorno, ya que el realismo crítico popperiano es perfectamente compatible con la pragmática trascendental de Apel y Habermas. Un segundo ejemplo: Niklas Luhmann y su sociología de la complejidad. Quien lea a Luhmann con ojo desapasionado se dará cuenta inmediata de estar ante un gran investigador de la sociedad y de la modernidad. Su teoría sobre la complejidad temporal de la vivencia histórica no solo abarca lo mismo que la teoría histórica de Koselleck, sino más aún. Por cierto, que Habermas también tiró algún dardo hacia Koselleck, aunque por fortuna en esto le hemos seguido poco, acaso porque también Koselleck ha sido muy traducido al español, no es tan abstruso y lo hemos podido valorar de primera mano. Todos estos defectos en la estimación eran menos filosóficos que políticos: fruto del dejarse vencer el combativo Habermas por cierto faccionalismo coyuntural.

Cierto es también que Habermas fue muy importante en Alemania, y por tanto en una España que había despertado de la clandestinidad con una considerable influencia del Partido Comunista, para rechazar el estalinismo, el izquierdismo radical y la violencia utopista de los marxismos varios de aquel tiempo. Les restó credibilidad como teorías históricas y sociológicas. Se diría que los eliminó filosóficamente, cosa que solo desde la izquierda frankfurtiana podía hacerse. Y en buena medida Habermas fue la “autoridad” con que se descartaron aquellas fantasías estatistas o ácratas. Sería mucho decir que fue un causante de la desaparición del comunismo

⁴ Loos, F. (2009). “Habermas, Facticidad y validez”. *Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik*, 5/2009, p. 240. Texto original en *Geschichte und Gesellschaft*, 21 (1995), p. 140.

europeo en 1990, pero no lo sería decir que fue uno de los principales inspiradores de que algo así pudiera ocurrir.

Otro tema de resonancia habermasiana es lo “post-nacional”, asunto delicado en un país como el nuestro, que reconoce en su Constitución “nacionalidades” y tiene varias regiones oficialmente bilingües, además de estar integrado en el proyecto europeo desde 1985. Al igual que Habermas últimamente meditó sobre la posibilidad de una sana relación entre marco racional y sentimiento religioso, también se plantea si la superación de la comunidad nacional como “nosotros” de referencia es posible, en la medida en que la entidad de integración (“Europa”) no sea capaz de generar el mismo grado de adhesión emocional. Pero un mundo con mucho protagonismo de afirmaciones religiosas y de afirmaciones nacionales tampoco parece que sea lo óptimo para la filosofía. La convivencia de lo racional y lo irracional no es sencilla.

La Modernidad es la fe en que la Verdad viene de la Razón y en que la Razón es Internacional. Un título-resumen para la obra de Habermas podría ser, entonces, “La salvación de la Ilustración”. Hay que superar a Kant, sí, pero constitución y diplomacia, educación y comunicación, siguen siendo los únicos gestores creíbles de la insociable sociabilidad, como alternativa a las puras coacciones. Se puede leer la filosofía política de Habermas como una reformulación en lenguaje más actual de esa convicción. Dicho más literariamente, hay que hacer algo con la parte oscura del alma humana para no caer en filosofías de la historia ni terrorísticas (“terroristische Vorstellung”) ni abderíticas (“Abderitismus”), por expresarlo en los términos de Kant. Parece que el Habermas tardío creía que la religión podía aportar algo aquí. Pero eso era confesar que la razón procedimental no es bastante en ausencia de una razón sustantiva.

¿Para qué aún la filosofía? En el tramo final de *Verdad y justificación*, al criticar la filosofía académica, subraya Habermas: “Lo que les falta a las estrechas formas de una filosofía académica que se agota en sí misma es (...) la perspectiva de que de sus enunciados salga una fuerza capaz de orientar la vida”. Pero para asumir esa proyección no basta con la voluntad de intelectual comprometido, sino que además se precisaría la evaluación del papel de la retórica. Para orientar la vida hay que llegar a sus oídos.

Habermas hubiese cumplido 97 años este 18 de junio de 2026. Hemos de despedirlo con gratitud por su titánico esfuerzo. Recibió muchos premios y reconocimientos nacionales e internacionales: un pensador merecidamente laureado. Entre los filósofos extranjeros que han influido en la vida de España desde el ecuador del siglo XX, Habermas ha sido indudablemente uno de los más importantes. Ello justifica un adiós con acento español. Adiós a la persona; pero sus escritos nos siguen acompañando, y él con ellos.

INÉDITO

Immanuel Kant. *Sobre el terremoto de Lisboa.*

Pedro Ribas Ribas
Editor y traductor

Índice:

Prólogo del editor y traductor.

Sobre la traducción.

Bibliografía.

Las tres intervenciones de Kant:

I De las causas de los terremotos con ocasión del cataclismo que ha afectado a los países occidentales de Europa a finales del año pasado.

II Historia y descripción de los más sorprendentes sucesos del terremoto que a finales del año 1755 sacudió una gran parte de la Tierra.

Preparación. De la condición del terremoto en su interior.

Indicios del último terremoto.

El terremoto y el movimiento del agua el 1 de noviembre de 1755.

Consideración sobre la causa de ese movimiento del agua.

El terremoto del 18 de noviembre.

El terremoto del 9 de diciembre.

El terremoto del 26 de diciembre.

Los entretiempos que discurren entre terremotos que se siguen unos a otros...

El núcleo de la inflamación y los lugares sometidos a los más numerosos y peligrosos terremotos.

Dirección en la que es sacudido el suelo en un terremoto.

Relación de los terremotos con las estaciones del año.

Influjo de los terremotos en la atmósfera.

La utilidad de los terremotos.

Observación.

Consideración final.

III Continuación de las consideraciones sobre los terremotos sentidos desde hace algún tiempo.

Prólogo del editor

Cuando ocurrió el terremoto de Lisboa, en 1755, Kant tenía 31 años. En ese tiempo era *Privatdozent*, es decir, un docente que cobraba a los alumnos por sus clases. Hasta entonces había escrito *Pensamientos para una verdadera estimación de las fuerzas vivas* (1749), *Si la tierra ha cambiado su eje durante su rotación* (1754), *Sobre la pregunta si la tierra envejece desde un punto de vista físico* (1754), *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755). En septiembre de este último año había obtenido la licencia para enseñar en la universidad de Königsberg con la tesis *Nueva exposición de los primeros principios del conocimiento metafísico*.

Sobre el terremoto escribió en 1756 dos artículos, publicados el 24 y 31 de enero, en la *Königsbergische Wöchentliche Frag-und Anzeigungs-Nachrichten*, (*Noticiero semanal de cuestiones y anuncios de Königsberg*). Constituyen el texto I de los tres que abarca lo escrito por Kant sobre el terremoto:

I. *Von den Ursachen der Erderschütterung bei Gelegenheit des Unglücks welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (*De las causas de los terremotos con ocasión del cataclismo que ha afectado a los países occidentales de Europa a finales del año pasado*. Abarca las páginas A I, 417-427, es decir, *Akademieausgabe*, tomo I, pp. 417-427).

El segundo texto, que es el artículo más extenso y detallado de los tres, lo publicó la editorial Johann Heinrich en marzo de 1756:

II. *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens* (*Historia y descripción de los más sorprendentes sucesos del terremoto que a finales del año 1755 sacudió una gran parte de la Tierra*. Abarca las páginas A I, 429-461).

El tercer texto se compone de dos artículos publicados también en el *Königsbergische Wöchentliche Frag-und Anzeigungs-Nachrichten*, de los días 10 y 17 de abril de 1756:

III. *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Ersschütterungen* (*Continuación de las consideraciones sobre los terremotos sentidos desde hace algún tiempo*. Abarca las páginas A I, 463-472).

Las tres publicaciones forman parte del conjunto de ensayos que en esos años 50 del siglo XVIII dedicó Kant a la física, geografía y otras ciencias de la naturaleza. No se trata, pues de que él comenzara a interesarse por cuestiones físicas y naturales movido por la inmensa resonancia que adquirió el terremoto de Lisboa. Ya antes había publicado ensayos tan importantes como *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, 1755), libro en que el joven Kant escribe con mucha soltura e independencia sobre la formación

del universo. La obra está escrita desde los supuestos de la teoría de Newton y de otros científicos, pero él habla sin complejos de “mi teoría”.¹

Cuando Kant publica estos ensayos sobre el terremoto ya se había convertido en una voz escuchada entre los ilustrados de la época en Alemania gracias al conjunto de trabajos mencionados. El libro de 1755 sobre el origen del universo hizo que, más tarde, su nombre apareciera a menudo junto al de Laplace cuando se alude a autores que han tratado sobre el tema.

Al escribir sobre el terrible seísmo de Lisboa, no hacía otra cosa que aplicar los conocimientos que mostraba en esos escritos llamados “precríticos” al fenómeno de los terremotos. De manera que ese fenómeno era una cuestión más que le incitaba al estudio de la naturaleza. Es de reseñar que él no se uniera al coro de noticias y visiones del terremoto desde una perspectiva religiosa. Y conviene también señalar que trabajos suyos como éstos, sobre el cataclismo ocurrido en Lisboa, no han tenido el reconocimiento que merecen por pertenecer al Kant precrítico.

El regionomontano suele ser estudiado como crítico, es decir, por sus tres *Críticas* y obras emparentadas con ellas, dejando como algo casi anecdótico sus ensayos científicos. Se suele pasar por alto que la misma *Crítica de la razón pura* se abre con un texto de Bacon. Basta hojear la mayoría de las historias de la filosofía e incluso muchos estudios monográficos sobre el filósofo de Königsberg para observar que el Kant precrítico recibe una atención muy secundaria. Es cierto que, considerado desde los conocimientos de hoy, el tratamiento que ofrece Kant del terremoto carece de suficiente base empírica y sus conjeturas sobre fermentaciones y presiones en galerías subterráneas no se sostienen. Pero su conjetura de que el terremoto de Lisboa se debió a sacudidas marinas sí se considera acertada. Él no habla todavía, ni podía hacerlo, de epicentro o de choque de placas tectónicas. Lo que hace es informarse de los hechos con las noticias que encuentra en la prensa y considerarlos desde las observaciones hechas por científicos como Buffon o Leméry y desde los desarrollos originales que encontramos en su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, siempre guiados por los supuestos de la mecánica newtoniana y las propiedades de la materia según Leibniz. Pero la osadía de muchos

¹ Escribe en ese libro: “Permítaseme finalmente hacer una breve declaración sobre la validez y el supuesto valor de aquellos axiomas que serán presentados en mi teoría y que deseo sean examinados por jueces ecuanímenes. (p. 38); “No soy tan esclavo de las conclusiones que ofrece mi teoría, para no reconocer que la suposición de la extensión sucesiva de la creación por los espacios infinitos, que abarcan la materia, no puede rehusar por completo que se le reproche la falta de prueba.” (p. 126).

Escribe Bertrand Russell, en su *Historia de la filosofía occidental*: “El más importante de sus escritos científicos es su *Historia natural general y Teoría de los cielos* (1755), que anticipa la hipótesis nebular de Laplace y expone un posible origen del sistema solar. Algunas partes de la obra tienen una notable sublimidad miltoniana. Tiene el mérito de haber inventado lo que resultó ser una hipótesis fecunda, pero no expuso, como Laplace, argumentos importantes en su favor. Hay trozos que son puramente fantásticos, por ejemplo, la doctrina de que todos los planetas están habitados y que los planetas más distantes son los que tienen mejores habitantes; un criterio elogiado por su modestia terrestre, pero que no está apoyado por razones científicas.” *Historia de la filosofía occidental*. Madrid, Espasa-Calpe, 1971, p. 329.

supuestos que contiene este libro sobre el universo quedó más bien desconocida porque llegaron pocos ejemplares al público; se destruyeron al cerrarse la editorial.

Aquellos que se sorprenden de que Kant apenas se alejara de Königsberg en toda su vida se sorprenderán más todavía de verlo aquí exponiendo hechos en torno al terremoto que le hacen recorrer el globo entero. Su posición de examinador imparcial de los fenómenos naturales la expone diciendo que “la naturaleza sólo se descubre paso a paso. Lo que ella nos oculta no debemos intentar inventarlo adivinando con impaciencia, sino esperar hasta que ella muestre sus misterios con hechos claros e inequívocos.” (A I, 426, 11)

Por de pronto Kant sitúa al lector en el lugar en que vivimos los humanos: “Vivimos tranquilamente sobre un suelo cuyo fundamento es sacudido a veces. Construimos despreocupadamente sobre bóvedas cuyas columnas tiemblan una y otra vez amenazando derrumbarse.” (A I 419, 3). La explicación que él da del terremoto, dicho muy resumidamente, consiste en que hay en nuestro planeta grutas subterráneas, las cuales contienen azufre y partículas de hierro, materiales que, en contacto con el agua, fermentan produciendo gas que llena paso a paso las grutas y puede finalmente provocar una explosión. Tal es el origen del terremoto. Kant habla, además, del potentísimo movimiento de las aguas marinas, que en el caso de Lisboa fue realmente espectacular por la altura alcanzada por las olas que invadieron y devastaron la ciudad.

No conviene olvidar que ese terremoto fue un acontecimiento de resonancia mundial. Se calcula que la cifra de fallecidos por su causa se aproximó a los 100,000. La ciudad de Lisboa, una de las importantes de Europa, quedó destruida. Las noticias sobre el trágico acontecimiento llenaron páginas y más páginas. Filósofos y teólogos intervinieron para valorar la situación desde perspectivas morales y religiosas. La devastación fue especialmente terrible en Lisboa, pero hubo también miles de muertos en España, en África y en otros muchos lugares. Kant, muy en su línea ilustrada de usar la razón ante todo, ridiculiza desde el primer momento las fantasías de quienes ven en la catástrofe un castigo de Dios por la inmoralidad de los humanos. En realidad fue esa consideración la más extendida, la que veía en la catástrofe la mano divina castigando el comportamiento de los humanos. Voltaire, en su *Poème sur le desastre de Lisbonne* muestra lo difícil que es conciliar la bondad de Dios con el sufrimiento y la muerte de tantos niños y mujeres. “*Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants sur le sein maternel écrasés et sanglants*”, exclamaba Voltaire en el poema. Sobre todo es difícil, ante un desastre como el de Lisboa, admitir la leibniziana doctrina según la cual este mundo en que vivimos es el mejor de los posibles. Tanto el poema de Voltaire como su novela *Candide* contienen quejas o ironías sobre esa optimista doctrina leibniziana. Las explicaciones de tipo religioso aludían al castigo de Dios por los pecados cometidos por los humanos. Pero hubo hechos difíciles de cohonestar con esa idea de castigo divino, ya que justamente el terremoto se cebó en una capital católica, la capital de un país que se ocupó de extender el cristianismo en América, en África y en Asia, que vio destruidas sus iglesias debido a que la catástrofe sucedió en el día de Todos los Santos,

cuando los fieles católicos honraban a sus muertos, dentro de los templos, con infinidad de cirios que sirvieron de mecha para potenciar los incendios. También fue motivo de ironías el hecho de que el barrio lisboeta de prostitutas, la *Alfama*, quedara mucho menos afectado que el resto de la ciudad.

El que Kant escribiera sobre ese terrible cataclismo muestra su voluntad de intervenir públicamente, como hizo toda su vida, sobre sucesos que afectan a la vida humana en general, para aportar su juicio ilustrado. En este caso, como se puede decir de toda su obra, Kant quiere exponer su punto de vista desde una posición racional, desdeñando prejuicios o aclaraciones carentes de fundamento, buscando las bases científicas para explicar un suceso de semejante envergadura, las bases que podían aportarse en aquel momento, en el que faltaba mucho por explorar sobre los terremotos. Esto no significa que él no tenga en cuenta elementos religiosos, pero su posición en este sentido es la que suele llamarse deísta: no niega, en absoluto, la existencia de Dios ni, mucho menos, su papel de creador del universo, pero si se niega su intervención inmediata en el devenir o discurrir de los procesos naturales y niega, de paso, que la formación y evolución del mundo sean producto de la casualidad. Según estos supuestos, el creador creó el mundo, le dio unas leyes y su desarrollo se produce conforme a ellas. Kant habla incluso de la utilidad de los terremotos en términos que alguien podría dudar de si quiere mostrar su grado de sumisión cristiana o quiere abusar de la paciencia del lector. Dice, por ejemplo, bajo el epígrafe “La utilidad de los terremotos”:

Tras haber aspirado ilegítimamente a todas las comodidades de la vida, no queremos obtener ventajas que supongan costes. Exigimos que el terremoto tenga esta condición: que pueda desearse vivir allí eternamente. Sobre esto nos figuramos que administráramos todo mejor, a nuestra conveniencia, si la providencia nos hubiese preguntado por nuestro voto (A I, 455, x).

Kant, tras dejar sentado que el destino humano definitivo no se halla en este planeta y recordar que debemos ser “agradecidos con el ser supremo, que incluso cuando castiga es digno de veneración y amor.” (A I, 458, x), admite sin pestañear que hay una providencia e indaga sobre las causas de los terremotos examinando aspectos físicos, químicos y geográficos del planeta como lugar de nuestra vida terrena.

Una de las conclusiones a las que llega Kant es que los seísmos ocurren normalmente ligados a elevaciones montañosas y grandes ríos:

La dirección de esas cavidades es paralela a las sierras y, por una interdependencia natural, también a los grandes ríos, ya que éstos toman la parte más baja de un largo valle, limitado, a ambos lados, por sierras que discurren en paralelo. Es precisamente ésta también la dirección en la que preferentemente se extienden los terremotos (A I, 419, x).

Naturalmente, pedir a los humanos que no construyan sus ciudades cerca del río, debido a que los seísmos suelen seguir justamente la dirección en que éste fluye, es un consejo que se desprende de lo que analiza Kant en el terremoto, pero es además una recomendación suya explícita. Si los lisboetas reconstruyen su ciudad, como hicieron enseguida, no deberían construirla a lo largo del Tajo, sino a lo ancho de él. Y cita a Gentil en este sentido:

Gentil afirma que cuando una ciudad sufre un terremoto en su línea más alargada, que coincide con la dirección del seísmo, todas las casas se derrumban, mientras que si la dirección es a lo ancho, sólo unas pocas caen. La causa es clara. El temblor del suelo desvía los edificios de su posición vertical. Así, pues, si una fila de edificios entra en oscilación de este a oeste, no sólo tiene cada uno de ellos que aguantar su peso, sino que, al mismo tiempo, los del oeste empujan a los del este haciéndolos caer infaliblemente sobre el montón, mientras que, si se mueven a lo ancho, donde cada uno no tiene que aguantar más que su propio equilibrio, se producirá menos daño en iguales circunstancias (A I, 21, x).

Lo cierto es que los humanos suelen construir sus asentamientos al lado de ríos, hasta el punto de que el nombre de muchas ciudades deriva del nombre de su río (Moscú del Moscova) o lo llevan asociado (Miranda del Ebro). Kant no es historiador y no podía tener en cuenta la cantidad de factores que han influido en que los humanos eligieran sus lugares de asentamiento. Pero sus recomendaciones para corregir errores del pasado son las de un pensador ilustrado.

Sobre la traducción.

Tomo el texto de la *Akademieausgabe*, I, pp. 417-472. En los márgenes indico la paginación de esta fuente alemana que suele tomarse como referencia del texto original de Kant. Se notarán saltos en la numeración, debido a que hay páginas en blanco entre final y comienzo de cada uno de los tres textos de que se compone el escrito sobre el terremoto de Lisboa.

Kant usa medidas que hoy no se emplean ya, como *Klaster*, *Ruthen*, *Zoll* y otras. O bien las reproduzco tal cual indicando su valor en el sistema decimal o bien las traduzco al español usual.

Bibliografía mínima sobre el terremoto de Lisboa

Adickes, Erich (1924-1925). *Kant als Naturforscher*, 2 vols. Berlin: de Gruyter.

Aguilar Piñal, Francisco (1973). "Conmoción espiritual provocada en Sevilla por el terremoto de 1755". *Archivo Hispalense*, núm. 56, pp. 37-44.

Hernández Marcos, Maximiliano (2005). *Un texto de Immanuel Kant sobre las causas de los terremotos (1756)*. *Cuadernos dieciochescos*, núm. 6, pp. 215-224. Es la traducción española del primero de los tres ensayos de Kant sobre el terremoto; abarca las páginas A I, 417-427. Este número de la revista es un interesante monográfico dedicado al terremoto de Lisboa.

Hurtado Simó, Ricardo - Gemma Vicente Arregui (2016). *El ocaso del optimismo: de Leibniz a Hamacher: debates tras el terremoto de Lisboa*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Kant, Immanuel (1756). *Akademieausgabe*, I, 417-472.

Kant, Immanuel (1946). *Historia natural y teoría general del cielo. Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado según los principios de Newton*. Traducción española de Pedro Merton. Buenos Aires: Lautaro. Es la versión de *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge*

des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt, 1755).

Kuehn, Manfred (2003). *Kant*. Madrid: Acento. Traducción de Carmen García Trevijano.

Martínez Solares, José Manuel (2001). *Los efectos en España del terremoto de Lisboa (1 de noviembre de 1755)*. Madrid: Instituto Geográfico Nacional.

Olcina Cantos, Jorge (2014). "Enseñanzas climáticas en la obra de Kant". *Anales de Geografía*, vol. 34, núm. 2, pp.119-162

Oldroyd, David; Filomena Amador, Jan Kozák, Ana Carneiro, and Manuel Pinto (2007). "The Study of Earthquakes in the hundred years following the Lisbon Earth-quake of 1755". *Earth Sciences History*, vol. 26, núm. 2, pp. 321–370.

Teruel, Pedro Jesús (2011). *Kant y las ciencias*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Vázquez Lobeiras, María Jesús (2023). "Immanuel Kant: el período precrítico (1747-1770)". En *Guía Comares de Immanuel Kant*. Granada: Comares, pp. 39-56.

Velázquez Zaragoza, Soledad (2019). "Kant y el terremoto de Lisboa: el «desarrollismo» cosmológico en el período precrítico". *Revista Euphyía*, vol. 13, núm. 24, pp. 27-56.

Immanuel Kant. *Sobre el terremoto de Lisboa.*

Las tres intervenciones de Kant.

I

De las causas de los terremotos con ocasión del cataclismo que ha afectado a los países occidentales de Europa a finales del año pasado.

[419] Grandes sucesos que afectan al destino de todos los hombres despiertan, con razón, aquella loable curiosidad que surge en todo lo extraordinario y que suele preguntar por sus causas. En estos casos, la deferencia con el público ha de autorizar al investigador de la naturaleza a dar cuenta de los conocimientos que pueden proporcionarle la observación y la investigación. Yo renuncio al honor de cumplir esta obligación en toda su amplitud y se lo cedo a quien, en el caso de que se presente, presuma de haber visto exactamente el interior de la tierra. Por eso mi consideración será sólo un esbozo. Contendrá, para decirlo libremente, casi todo lo que hasta hoy puede decirse sobre ello en términos de probabilidad, aunque insuficiente, claro está, para contentar el estricto juicio de quien contrasta todo con la piedra de toque de la certeza matemática. Vivimos tranquilamente sobre un suelo cuyo fundamento es sacudido a veces. Construimos despreocupadamente sobre bóvedas cuyas columnas tiemblan una y otra vez amenazando derrumbarse. Despreocupados del destino, quizá no lejos de nosotros mismos, pasamos del miedo a la compasión cuando nos damos cuenta de la destrucción, provocada en la vecindad y que se halla oculta bajo nuestros pies. Sin duda es un favor de la providencia el no verse afectado por el miedo de tales destinos, que ninguna posible preocupación puede contribuir a evitar en lo más mínimo, como lo es también el no aumentar nuestro dolor verdadero con el miedo a lo que sabemos posible.

Lo primero que se ofrece a nuestra observación es que el suelo sobre el que nos [420] encontramos está hueco y sus bóvedas se extienden de forma casi interdependiente a través de amplias zonas, incluso bajo el fondo marino. Sobre ello no aportaré ejemplos de la historia. Mi intención no es ofrecer una historia de los terremotos. El terrible estruendo oído en muchos

de ellos, semejante al desenfreno de un tempestuoso viento subterráneo o al paso de carros sobre empedrado, su prolongado efecto simultáneo en lugares de gran extensión, entre ellos Islandia y Lisboa, separados por un mar de 450 millas alemanas,² y puesto en movimiento en un día, ofrecen un innegable ejemplo: todos esos fenómenos coinciden en presentar una confirmación de la interdependencia de esas bóvedas subterráneas.

Tendría que retrotraerme a la historia de la tierra en el caos si tuviera que decir algo comprensible de la causa que ha originado esas cavidades al formarse la tierra. Semejantes explicaciones se parecen demasiado a fantasías si no se las puede exponer con todos los fundamentos necesarios para sustentar su credibilidad. Pero, sea cual sea la causa, lo cierto es que la dirección de esas cavidades es paralela a las sierras y, por una interdependencia natural, también a los grandes ríos, ya que éstos toman la parte más baja de un largo valle, limitado, a ambos lados, por sierras que discurren en paralelo. Es precisamente ésta también la dirección en la que preferentemente se extienden los terremotos. Con ocasión de los producidos en la mayor parte de Italia se ha percibido en los candelabros de las iglesias un movimiento casi recto de norte a sur. Este nuevo terremoto tenía la dirección de oeste a este, que es también la dirección principal de las sierras que recorren la parte más alta de Europa.

Si en tan horribles casos se permite a los seres humanos hacer algún uso de la prudencia; si no se considera un esfuerzo temerario e inútil adoptar algunas medidas que propone la razón frente a calamidades generales, no debería el resto de infeliz población lisboeta tener dudas en construir de nuevo a lo largo de la orilla del río, que indica la dirección en la que ha de ocurrir el terremoto en ese país de forma natural. Gentil³ [421] afirma que cuando una ciudad sufre un terremoto en su línea más alargada, que coincide con la dirección del seísmo, todas las casas se derrumban, mientras que si la dirección es a lo ancho, sólo unas pocas caen. La causa es clara. El temblor del suelo desvía los edificios de su posición vertical. Así, pues, si una fila de edificios entra en oscilación de este a oeste, no sólo tiene cada uno de ellos que aguantar su peso, sino que, al mismo tiempo, los del oeste empujan a los del este haciéndolos caer infaliblemente sobre el montón, mientras que, si se mueven a lo ancho, donde cada uno no tiene que aguantar más que su propio equilibrio, se producirá menos daño en iguales circunstancias. El cataclismo de Lisboa, acaecido en la línea que sigue la orilla del Tajo, parece, pues, agrandado por su ubicación. Según estas bases, en un país en el que se repiten los terremotos y en que la dirección de éstos puede extraerse de la experiencia, no debería situarse ninguna ciudad siguiendo la misma dirección. Sin embargo, en casos semejantes, la mayoría de los humanos opina de manera completamente distinta. Como el miedo les arrebatara el pensamiento, en casos de desgracias tan generales creen percibir un daño de tipo totalmente diferente de los daños frente a los que está justificado ser precavido, y se imaginan paliar la dureza del destino

² La milla alemana equivale a 7,420,54 m. Nota del T.

³ Viaje de Gentil alrededor del mundo, según relato de Buffon. Él mismo confirma también que la dirección de los terremotos discurre casi siempre paralela a la de grandes ríos. Nota de Kant.

sometiéndose ciegamente, con lo que se abandonan a sí mismos a la gracia y la desgracia.

La línea principal del terremoto sigue la dirección de las cordilleras más altas y por ello se ven especialmente sacudidos los países cercanos a ellas, sobre todo cuando se hallan encerrados entre dos filas de montañas, caso en el que se unen las sacudidas de ambos lados. En un país llano, no ligado a cadenas montañosas, las sacudidas son menos frecuentes y más débiles. De ahí que, entre todos los países del mundo, sean Perú y Chile los que con más frecuencia se ven sometidos a sacudidas. Se observa allí mismo la prudencia de construir casas de dos pisos, de los cuales sólo la planta inferior es de mampostería, mientras la superior es de caña y madera ligera, con el fin de evitar que sea sepultada.

[422] Italia e incluso Islandia, isla que se halla, en parte, en la zona helada, así como otras zonas altas de Europa, demuestran esta coincidencia. El terremoto que, en diciembre del año pasado, se extendió por Francia, Suiza, Suabia, Tirol y Baviera, desde el atardecer hasta la mañana, siguió preferentemente la línea de las mayores alturas de esa parte del mundo. Pero se sabe también que de todas las principales cadenas montañosas se desprenden ramales entrecruzados. En ellos se propaga también la inflamación subterránea progresivamente, y ello ocurre por esta causa, una vez alcanzadas las zonas altas de las montañas suizas y recorridas las cavidades que siguen paralelas a la dirección del Rin, hasta la baja Alemania ¿Cuál puede ser la causa de esta ley, por la que la naturaleza liga los terremotos preferentemente a las zonas elevadas? Una vez establecido que un incendio subterráneo provoca la sacudida, entonces se puede fácilmente estimar que, dado que las cavidades son mayores en las zonas más montañosas y la expansión de vapores inflamables se torna allí más libre, también el contacto con el aire encerrado en las zonas subterráneas, que en todo caso es imprescindible para el encendido, se encontrará más libre de obstáculos. Acerca de esto enseña la condición natural del terremoto, siempre que el hombre pueda descubrirla, que los estratos de las zonas montañosas no están superpuestos con tanta holgura, ni de lejos, como en países llanos y, por ello, la resistencia de la sacudida es menor en aquéllos que en éstos. Así, pues, si se preguntara si también nuestra patria tiene motivos para temer esas desgracias, entonces yo, en el caso de que tuviese el oficio de predicar la mejora de costumbres, dejaría como está el temor de ellas debido a su posibilidad general, cosa que no está aquí en cuestión. Ahora bien, entre los principios de actuación divina son sin duda los más débiles los que se extraen del terremoto, y mi intención es aducir sólo principios físicos como conjetura, de manera que fácilmente se podrá extraer de lo aducido que, dado que Prusia no sólo es un país sin montañas, sino que debe ser considerado continuación de un país casi llano según se va extendiendo, hay una mayor inclinación a esperar que las disposiciones de la providencia vayan en sentido contrario.

Es hora de decir algo de la causa de las sacudidas. Para un investigador de la naturaleza resulta fácil imitar sus fenómenos. Se toman 25 libras de limadura de hierro, [423] igual cantidad de azufre y se mezcla con agua normal, se entierra esta masa a pie o pie y medio de profundidad y se apisona fuertemente encima. Después de algunas horas, se ve un espeso

vapor elevándose, la tierra se estremece y salen llamas del fondo a la superficie. No hay duda de que las dos primeras materias se encuentran a menudo en el interior de la tierra y de que el agua que se filtra entre hendiduras y grietas de las rocas puede hacerlas fermentar. Hay también otro experimento que proporciona vapores inflamables mezclando materias frías que se encienden por sí mismas. Tomemos ocho gramos de aceite de vitriolo mezclados con 32 gramos de agua común; si los rociamos en 8 gramos de limaduras de hierro, producen un violento hervor y vapores que se inflaman por sí mismos. ¿Quién puede tener dudas de que el ácido vitriólico y las partículas de hierro se encuentran en suficiente cantidad en el interior de la tierra? Así, pues, cuando se añade el agua y se provoca el efecto recíproco de dicho ácido y de las partículas ferrosas, expulsarán gases que intentan expandirse, sacuden el suelo y lanzan llamas a través de las aberturas de montañas en erupción que vomitan fuego.

Se ha observado desde hace tiempo que un país se ha librado de sacudidas violentas si tiene cerca una montaña en erupción, mediante la cual pueden encontrar salida los gases encerrados, y se sabe que los terremotos en torno a Nápoles son mucho más frecuentes y terribles cuando el Vesubio ha estado largo tiempo en reposo. Así es como aquello que nos causa terror nos hace a menudo un favor, y una montaña en erupción que se abriera en las montañas de Portugal podría ser indicio de que la desgracia se iba alejando.

La violenta marea sufrida en el desgraciado día de Todos los Santos en tantas costas marinas constituye en esta ocasión el más raro objeto de admiración e investigación. Que los terremotos se extiendan incluso bajo el mar y zarandeen tan violentamente a los barcos, como si estuviesen atados a un duro suelo tembloroso, es una experiencia común. Pero en los lugares en los que el agua se elevó, no se notó ningún terremoto, al menos no se notó a una mediana distancia de la costa. Sin embargo, no faltan ejemplos de este movimiento marino. En el año 1692, en un terremoto casi general, se [424] observó lo mismo en las costas de Holanda, Inglaterra y Alemania.

Veo que muchos se inclinan, no sin motivo ciertamente, a derivar esa elevación de las aguas a un continuado zarandeo que el mar experimentó en las costas portuguesas por el directo empujón del terremoto. Esta explicación parece, de entrada, expuesta a dificultades. Entiendo, claro está, que toda presión sobre un líquido tiene que hacerse sensible en toda su masa, pero ¿cómo la presión de las aguas del mar portugués, una vez extendidas algunos centenares de millas, pueden levantar el agua unos pies en Glückstad y Husum? ¿No parece que tendrían que haberse producido allí olas de inmensa altura para originar aquí olas apenas perceptibles? Respondo a ello: hay dos maneras de que un líquido pueda ser puesto en movimiento en toda su masa por una causa que opera en otro lugar: o bien mediante el oscilante movimiento de subida y bajada, es decir, en forma de oleaje, o bien mediante una súbita presión que sacuda el agua en su interior y la empuje como si fuese un cuerpo sólido, sin darle tiempo de evitar la presión por hervor y de ensanchar su movimiento poco a poco. La primera no es capaz de satisfacer de modo suficiente la explicación del asunto en cuestión. Pero, por lo que concierne a la segunda, cuando se considera que el agua opone resistencia a la repentina presión violenta igual que un cuerpo sólido y que transmite esta presión a los lados con la misma fuerza, la

cual no da tiempo al agua contigua de elevarse sobre su estado horizontal; cuando se contempla, por ejemplo, el ensayo del Sr. Carré⁴ en la segunda parte de los Tratados de física de la Academia de Ciencias, página 549, quien lanzó un proyectil sobre una caja ensamblada con tablas de dos pulgadas y llena de agua. El proyectil, con su golpe, presionó de tal forma el agua, que la caja reventó por completo. Con ello puede uno hacerse una idea de la manera de mover el agua. Piénsese, por ejemplo, que toda la costa de Portugal y España fue sacudida, desde Cabo de San Vicente hasta Cabo de Finisterre, a lo largo de aproximadamente 100 millas alemanas, y que la sacudida se extendió por el mar igualmente lejos hacia Occidente. Así se elevaron 10.000 millas alemanas cuadradas del fondo del mar con un repentino abombamiento, cuya velocidad no consideramos demasiado alta si la comparamos con el movimiento de una mina de [425] pólvora, la cual lanza los cuerpos que tiene encima a 15 pies de altura, por lo que es capaz (según los principios de la mecánica) de desplazarse 30 pies en un segundo. A este repentino zarandeo se opuso el agua superficial de manera que, al contrario de lo que sucede en movimientos lentos, no cedió provocando olas, sino que recibió toda su presión y empujó el agua circundante tan violentamente, que esa agua ha de ser considerada como un cuerpo sólido, cuyo extremo más alejado avanza lateralmente a una velocidad igual a la del cuerpo empujado. Así, pues, en cada viga de materia fluida (si se me permite usar esta expresión), ya tenga 200 o 300 millas de longitud, no disminuye el movimiento, como si se la considerara encerrada en un canal a cuyo más alejado final hubiese una abertura tan ancha como la del comienzo. Ahora bien, si aquélla es más ancha, el movimiento a través de ella será, en cambio, proporcionalmente menor. Pero hay que pensar la continuación del movimiento del agua en torno a sí como extendido en un círculo cuya amplitud aumenta según se aleja del punto medio y en cuyo límite disminuye, por tanto, la corriente en la misma proporción. En consecuencia, en las costas de Holstein, situadas a 300 millas del supuesto punto medio de la sacudida, la corriente será 6 veces menor que en las costas portuguesas, que, conforme a la previsión, están a 50 millas del punto medio. El movimiento en las costas de Holstein y Dinamarca será, pues, suficientemente alto aún como para recorrer 5 pies por segundo, lo que equivale a la fuerza de una corriente muy rápida. Se podría objetar a esto que la continuación de la presión en las aguas del Mar del Norte sólo podría producirse a través del canal de Calais, cuya sacudida, al desplegarse en un mar amplio, tiene que debilitarse considerablemente. Pero, cuando se piensa que la presión del agua entre las costas francesas e inglesas tiene que aumentar por la compresión entre esos países en proporción a la disminución de la anchura, los efectos de la sacudida en las mencionadas costas de Holstein no podrán verse afectados de modo considerable.

⁴ Louis Carré (1653-1711), matemático francés, miembro de l'Académie Royale des Sciences. En lugar de terminar teología, como pretendían sus padres, fue ayudante del filósofo Malebranche y escribió varias obras sobre cálculo y cuestiones físicas, entre otras, *Méthode pour la mesure des surfaces, la dimension des solides, leurs centre de pesanteur, de percussion et d'oscillation* (1700). Nota del T.

En esta compresión del agua, lo más sorprendente es que se ha notado incluso en países que no tienen ninguna relación visible con el mar, como Templin y Noruega. Tal parece [426] ser la más consistente prueba jamás aportada para demostrar la comunidad subterránea de las aguas interiores con el mar. Para eludir la dificultad que puede alegarse en contra partiendo de los equilibrios, debería uno representarse que el agua de un lago fluyera realmente a través de los canales por los que se une al mar, siempre cuesta abajo, pero como son estrechos y lo que así pierden es sustituido por arroyos y corrientes que desembocan a lo largo de los canales, este desagüe puede resultar imperceptible.

Es cierto que ante un suceso tan extraño, uno no debe emitir a la ligera un juicio demasiado apresurado. En efecto, es posible que la agitación de los lagos interiores se deba también a otros motivos. El aire subterráneo, puesto en movimiento por la erupción de ese furioso fuego, podría muy bien introducirse en las hendiduras de los estratos terrestres oprimiéndolos, pero éstos, a pesar de la violenta presión, le cerrarán el paso totalmente. La naturaleza sólo se descubre paso a paso. Lo que ella nos oculta no debemos intentar inventarlo adivinando con impaciencia, sino esperar hasta que ella muestre sus misterios con hechos claros e inequívocos.

La causa de los terremotos parece extender su influencia hasta la atmósfera. Algunas horas antes de ser sacudida la tierra, se ha notado un cielo rojo y otros fenómenos de cambio de condición de la atmósfera. Poco antes [del terremoto] los animales han sentido mucho espanto. Los pájaros han huido a sus casas; ratas y ratones salen de sus madrigueras. En ese momento estalla infaliblemente el vapor calentado, el cual se halla a punto de incendiarse a través de la bóveda superior de la tierra. No me atrevo a calcular los efectos que hay que esperar de él. Como mínimo son desagradables para el investigador de la naturaleza, pues ¿qué esperanza puede tener de llegar a las leyes por las que se suceden los cambios de torbellinos cuando una atmósfera subterránea se mezcla con sus efectos, y se puede dudar de que esto no tenga que suceder más a menudo, ya que, de lo contrario, apenas se entendería cómo, en los cambios de tiempo, al ser sus causas en parte continuas y en parte periódicas, no se halla ninguna regularidad?

Se debe corregir la fecha del terremoto en Islandia en el texto anterior: no fue el 1 de noviembre, sino el 11 de septiembre, según la relación del número 199 de *Hamb. Corresp.* [Correspondencia de Hamburgo]

Las presentes consideraciones hay que estimarlas como un pequeño ensayo sobre el memorable suceso natural que ha tenido lugar en nuestros días. Su importancia y sus múltiples singularidades me inducen a comunicarlas al público en un exhaustivo tratado que contendrá una completa historia de este terremoto, su extensión sobre los países de Europa, las curiosidades que en él se contienen y las consideraciones a que pueden dar lugar. Dentro de algunos días aparecerá en la *Königl. Hof. und Akad. Buchdruckerei* [Imprenta Real y Académica]. Nota de Kant.

II

Por el M⁵ Immanuel Kant,

[429] **Historia y descripción de los más sorprendentes sucesos del terremoto que a finales del año 1755 sacudió una gran parte de la Tierra**

[431] No en vano ha desplegado la naturaleza, por todas partes, un tesoro de rarezas para ser contempladas y admiradas. El ser humano, al que está confiada la conservación del suelo terrestre posee capacidad y ganas de conocerla, y alaba al Creador por su sabiduría. Incluso los terribles instrumentos de tribulación de la especie humana, las sacudidas de países, la furia del mar removido en su fondo, las montañas vomitando fuego, invitan al ser humano a pensar, y no son otra cosa que normales consecuencias de leyes estables implantadas por Dios en la naturaleza, igual que otras causas de desgracia ya conocidas, que, si se consideran más naturales, se debe tan sólo a que son más conocidas.

Contemplar estos terribles sucesos enseña mucho. Tal contemplación deprime al ser humano haciéndole ver que no tiene ningún derecho, o al menos lo ha perdido, de no esperar más que confortables efectos de leyes naturales que Dios ha dispuesto, y quizá aprende así a entender que este escenario de sus deseos bien podría no contener la esperada meta objeto de todas sus aspiraciones.

Preparación.

De la condición del terremoto en su interior

Conocemos bastante a fondo la superficie del terremoto en lo que se refiere a su extensión. Pero nos queda todavía un mundo bajo nuestros pies del que conocemos muy poco, de momento. Las hendiduras de montaña, que abren a nuestra plomada

[432] insondables fallas, las cuevas que encontramos en el interior de las montañas, los pozos más profundos de las minas, que aumentamos a lo largo de siglos, todo ello no basta, ni de lejos, para proporcionarnos claros conocimientos de la estructura interior del gran terrón que habitamos

⁵ Maestro en Artes. Nota del T

La mayor profundidad a la que han bajado humanos desde la superficie de tierra firme no llega a 500 Klaster,⁶ esto es, ni siquiera una seismilésima parte de la distancia al punto central de la Tierra, y, encima, esas fosas se encuentran en las cordilleras, convirtiéndose toda la tierra firme en una montaña en la que, sólo para alcanzar el nivel del mar se debería al menos llegar a una profundidad tres veces mayor.

Pero lo que la naturaleza oculta a nuestra vista y a nuestra pesquisa inmediata lo descubre ella misma en sus efectos. Los terremotos nos han manifestado que la superficie de la tierra está llena de bóvedas y cuevas, y que bajo nuestros pies hay minas ocultas por doquier recorriendo múltiples galerías. El seguimiento de la historia del terremoto despejará las dudas sobre ello. A esas cuevas debemos atribuirles las mismas causas que han dado al mar su fondo. En efecto, esto queda claro cuando se sabe de los restos que el mar global ha dejado tras haber estado en otro tiempo ocupando toda la tierra firme, de los inmensos montones de conchas que se encuentran incluso en el interior de las montañas, de los animales marinos fosilizados que se extraen de los estratos más profundos; cuando se sabe todo esto, aunque sea sólo hasta cierto punto, entonces se entiende con facilidad que, inicialmente, el mar cubría toda la tierra, que esta ocupación duró largo tiempo y que es más antigua que el diluvio; finalmente, que es imposible que las aguas pudieran retroceder si su fondo no se hundía una y otra vez en profundas fosas, formándose hondas piscinas a las que fluyó el agua y entre cuyas orillas se halla encerrada, mientras que las zonas altas de esa costra se convirtieron en tierra firme, socavada por abundantes cavidades, cuya extensión está ocupada por empinadas cumbres. Éstas, bajo el nombre de cordilleras, recorren la altura superior de la tierra firme, siguiendo todas las direcciones en que dicha costra se prolonga a lo largo de una considerable extensión.

[433] Todas estas cuevas contienen un fuego llameante, o al menos un material que tan sólo necesita una pequeña excitación para irritarse violentamente y sacudir o incluso escindir la tierra de encima.

Si investigamos las zonas de ese fuego subterráneo en toda la amplitud que abarca, tendremos que confesar que son pocos los países de la Tierra que no hayan experimentado alguna vez sus efectos. En el extremo Oeste se halla la isla Islandia, sometida a sus más violentas manifestaciones, que además son frecuentes. Ha habido alguna sacudida leve en Inglaterra, e incluso en Suecia. Pero son más frecuentes y fuertes en los países del sur, quiero decir, en aquellos más próximos al ecuador. Italia, las islas de todos los mares, cercanas a la línea central, especialmente las del Océano Índico, se ven asediadas a menudo por esa agitación de su suelo. Entre estas últimas no hay casi ninguna que no tenga una montaña que, o bien escupa fuego ahora intermitentemente, o bien lo haya hecho al menos antes, y están igualmente expuestas a frecuentes sacudidas. Si hay que creer aquí la información de Hübner,⁷ es adecuado el cuidado que emplean los holandeses para evitar que corran peligro la valiosa especie de nuez

⁶ 1 Klaster = 8 m. Nota del T.

⁷ Johann Hübner (1668-1731). Geógrafo alemán que contribuyó con su método de docencia a la enseñanza de la geografía. Nota del T-

moscada y los clavos olorosos que ellos, en exclusiva, permiten seguir plantando en las dos islas Banda y Ambon, y que sean destruidas en el caso de que una de esas islas sufra un terremoto que provoque su hundimiento completo; para soslayar este peligro, mantienen siempre, en otra isla alejada de ellas, una escuela de plantación de ambas especias. Perú y Chile, que están cerca del ecuador, sufren ese mal más a menudo que ningún otro país en el mundo. En el primero de los dos apenas pasa un día sin que se note alguna ligera sacudida de terremoto. No se debe pensar que ello sea resultado del calor muy superior que hace sobre la tierra de ambos. En un sótano de apenas 40 pies de profundidad casi no se nota diferencia entre verano e invierno. El calor del sol tampoco puede penetrar en grandes profundidades de la tierra para atraer la materia inflamable y ponerla en movimiento. Al contrario. Los terremotos se rigen por la condición de las grutas subterráneas, y éstas, por la ley según la cual se tienen que haber producido hundimientos de la corteza terrestre, los cuales, cuanto más cerca [434] están del ecuador, tanto más profundas y variadas bóvedas han provocado. Por ello, esas minas que contienen el inflamador de los terremotos se han hecho más amplias y vuelto así más aptas para inflamarlos.

Esta preparación de las galerías subterráneas es de gran importancia para entender lo que posteriormente pasará en la amplia expansión del terremoto en grandes países, en la dirección que siguen, en los lugares en que causan más estragos, en los que primero irrumpen. Empiezo, pues, por la historia del último terremoto mismo. No entiendo por tal una historia de las desgracias sufridas por los seres humanos a causa de él, ni una lista de las ciudades devastadas y de los habitantes sepultados bajo los escombros. Todo lo horrible que la imaginación puede representarse hay que juntarlo para hacerse una idea del espanto que tienen que experimentar los humanos cuando la tierra se mueve bajo sus pies, cuando todo alrededor se derrumba, cuando un agua removida en su fondo provoca una completa catástrofe con sus avalanchas, cuando el miedo a la muerte, la desesperación por la pérdida de todos los bienes, finalmente, la vista de otras miserias, tumban el ánimo más resistente. Semejante relato sería conmovedor; al tener efectos sobre el corazón, podría quizá también tenerlos en su mejora. Pero dejo esa historia en manos más expertas. Describo tan sólo el trabajo de la naturaleza, las circunstancias físicas extraordinarias que rodearon el horrible suceso y sus causas.

Indicios del último terremoto

El acto previo de la inflamación subterránea que después se hizo tan espantosa lo sitúo en el fenómeno observado en Locarno, en Suiza, el 14 de octubre, a las 8 de la mañana. Un vapor caliente, como salido de una estufa, se extendió transformándose en dos horas en una niebla roja, de la cual cayó, al anochecer, una lluvia roja como la sangre, la cual, una vez recogida, dejaba caer 1/9 de un poso viscoso, de color rojizo. Los seis pies de nieve estaban igualmente coloreados de rojo. Esa lluvia purpúrea, cayó durante 40 horas en una extensión de unas 40 millas alemanas cuadradas, llegando incluso a Suabia. A [435] este fenómeno atmosférico, siguieron

pluviosidades no naturales que dejaron 3 pulgadas de nieve durante 3 días. Esta cantidad de nieve es más de lo que cae durante todo un año en un país de humedad mediana. Esta lluvia duró 14 días, aunque no todos con igual intensidad. Los ríos de Lombardía, que tienen su origen en las cordilleras suizas, lo mismo que el Ródano, rebosaron de agua y se desbordaron. Desde ese momento se formaron espantosos huracanes en la atmósfera que causaban cruel devastación en todas partes. Todavía a mediados de noviembre cayó en Ulm una parecida lluvia purpúrea y continuaron el desorden en los torbellinos, los remolinos en Italia, el tiempo extremadamente húmedo.

Si uno quiere hacerse una idea de las causas del fenómeno y de sus consecuencias, entonces debe atender a la condición del suelo sobre el que se ha producido. Las cordilleras suizas, todas juntas, comprenden extensas cavidades debajo, las cuales tienen indudable relación con las galerías subterráneas más profundas. Scheuchzer⁸ enumera casi 20 gargantas que emiten vientos en determinados tiempos. Pues bien, si suponemos que los minerales ocultos en el interior de esas cavidades se mezclan con líquidos hirvientes, produciendo así una fermentación que podría preparar los materiales combustibles a aquella inflamación que iba a reventar en su totalidad dentro de pocos días; si nos imaginamos, por ejemplo, el ácido que hay en el salitre y que la misma naturaleza prepara necesariamente, ácido que, puesto en movimiento por afluencia de agua o por otras causas, ataca la limonita sobre la que cae, entonces esos materiales calentados, al aumentar, habrán expulsado calientes gases rojos desde las hendiduras de las cordilleras, por lo que en la violencia de las bóvedas, aumentan simultáneamente las partículas de limonita roja y son transportadas lejos, lo que provoca la viscosa lluvia roja que hemos mencionado antes. La naturaleza de tales vapores opera disminuyendo la capacidad de expansión del aire y logrando así que fluyan juntos los vapores que penden de él; al mismo tiempo, dada la atracción de todas las nubes alrededor, éstas vuelan húmedas en el entorno, por la pendiente natural, hacia la zona donde ha disminuido la columna de aire para producir aquellos violentos y duraderos aguaceros que se observaron en las mencionadas zonas.

Así es como la fermentación subterránea anunciaba de antemano la catástrofe que [436] preparaba a escondidas, expulsando vapores.⁹ A esa fermentación siguió lo que completó el destino a paso lento. Una fermentación no explota enseguida provocando incendios. Las materias en fermentación que se han calentado tienen que encontrar un aceite inflamable, azufre, betún o algo parecido, para llegar al incendio. El calentamiento se propagó largo tiempo, intermitentemente, por las galerías y, en el momento en que los materiales inflamables, mezclados con otros, se calentaron hasta el punto de ignición, se estremecieron las bóvedas de la tierra y el final de las fatalidades quedó completo.

⁸ Johann Jakob Scheuchzer 1672-1733. Médico y naturalista suizo. Hizo importantes investigaciones sobre física y biología en su país, desterrando prejuicios y contribuyendo notablemente a la educación popular. Nota del T.

⁹ Ocho días antes de la sacudida, la tierra quedó en Cádiz cubierta de gusanos que se arrastraban. Era la mencionada causa la que los empujaba. En algunos otros terremotos los presagios han sido violentos relámpagos. Nota de Kant.

El terremoto y el movimiento del agua el 1 de noviembre de 1755

El momento en el que ocurrió esta desgracia parece estar fijado a las 9 horas y 50 minutos de la mañana en Lisboa. Esta hora coincide exactamente con su observación en Madrid, a saber 10 horas y 17 hasta 18 minutos si se calcula la distancia entre ambas ciudades y se la convierte en diferencia temporal. En ese mismo tiempo se agitaron las aguas en una extensión sorprendente, tanto las que están visiblemente unidas al océano como las que pueden estarlo de una forma oculta. Desde Abo, en Finlandia, hasta el archipiélago de India Occidental, hubo pocas costas que se libraran de la agitación. Ésta ocupó una extensión de unas 1500 millas en casi el mismo tiempo. Si se supiese con seguridad que la hora en que se sintió en Glückstadt del Elba fue, según las noticias públicas, las 11.30, entonces se concluiría que el movimiento del agua tardó 15 minutos desde Lisboa a las costas de Holstein. A esa misma hora se sintió en todas las costas del Mediterráneo y no se sabe todavía la amplitud de su propagación. Las aguas de tierra firme, que parecen tener cortado todo lazo con el mar, las fuentes, los lagos, todos [437] recibieron una excitación extraordinaria al mismo tiempo y en países muy alejados unos de otros. La mayoría de los Lagos de Suiza, el lago de Templin en el Margraviato, algunos lagos de Noruega y Suecia, entraron en un movimiento de efervescencia mucho más impetuoso y desordenado que el de una tempestad, y, al mismo tiempo, el aire permanecía tranquilo. El lago de Neuchâtel, de tomar en serio las noticias, se movió hacia hendiduras ocultas y lo mismo hizo el de Meiningen, volviendo pronto a su posición. En esos mismos minutos dejó de fluir el agua mineral en Toplitz, Bohemia, y regresó teñida de rojo. La violencia con la que fue empujada el agua amplió las antiguas vías, aumentando así considerablemente la afluencia. Hicieron bien los habitantes en cantar el *Te Deum laudamus*, mientras en Lisboa sonaban otros tonos. Así son los hechos con los que se topan los humanos. La alegría de unos y la desgracia de otros tienen a menudo una causa común. En el reino de Fez, en África, una fuerza subterránea partió una montaña y vertió chorros rojos desde su garganta. En Angoulême, Francia, se oyó un estruendo subterráneo, se abrió una profunda grieta en la llanura que contenía una inmensa cantidad de agua. En Gémenos, Provenza, una fuente se volvió repentinamente cenagosa y de ella salió líquido de color rojo. Las zonas de alrededor informaron de cambios semejantes en todas sus fuentes. Todo ello sucedió en los mismos minutos en que el terremoto devastaba las costas de Portugal. Se sintieron una y otra vez algunas sacudidas en esos mismos breves minutos y en países muy alejados. Pero sucedieron casi todos cerca de la costa. En Cork, Islandia, y en algunos otros lugares situados junto al mar, igual que en Glückstadt, se produjeron algunos temblores. Milán es quizá el lugar más alejado de la orilla del mar entre los que fueron sacudidos aquel mismo día. En esa misma mañana, a las 8, hizo estragos el Vesubio en Nápoles, y permaneció tranquilo el tiempo en que sucedió el terremoto en Portugal.

Consideración sobre la causa de ese movimiento del agua

La historia no tiene ningún ejemplo de un temblor tan extendido y sentido en el transcurso de pocos minutos simultáneamente en todas las aguas y en

gran parte de la [438] Tierra. Hay que ser cuidadoso a la hora de derivar su causa partiendo de un suceso único. Uno puede pensar, sobre todo, las siguientes causas, capaces de producir los hechos naturales mencionados: en primer lugar, por un temblor del fondo marino general directamente bajo los lugares en los que el mar se agita. En este caso se debería aportar el motivo de que la girándula originadora de los temblores sólo se haya propagado en el fondo del mar, sin extenderse bajo los países que están en más cercana comunicación con esos mares y que a menudo impiden que sean comunes. Uno sentiría confusión ante la pregunta de por qué la sacudida del suelo, que se extendía desde Glück, en el Mar del Norte, hasta Lübeck, en el Mar Báltico y en las costas de Mecklemburgo, no se sintió en Holstein, que se halla en medio, entre esos dos mares, donde sólo se notó un leve temblor justo en la orilla del agua, pero no en el interior del país. En cambio, vemos con la mayor claridad si pasamos al hervor de aguas muy alejadas del mar, como las del lago de Templin, las de Suiza y otras. Es fácil pensar que, para llevar el agua a una agitación tan violenta por oscilación del suelo, la sacudida tiene que ser no pequeña, con seguridad. Ahora bien ¿por qué no han sentido esta fuerte sacudida todos los países del entorno, entre los cuales tiene que haber corrido necesariamente la girándula? Se ve fácilmente que todas las características se oponen a la verdad de esta opinión. Una sacudida que se ha grabado en la misma densa masa de la tierra en su redondez, por un golpe violento, ocurrido en un lugar, tal como tiembla el suelo hasta cierta distancia cuando estalla una torre de pólvora, pierde, al ser aplicada a este caso, absolutamente toda verosimilitud, tanto por la mencionada causa como por la tremenda amplitud, la cual, si se la compara con lo que abarca la Tierra entera, suma una parte considerable de ella; la sacudida pierde la probabilidad de que su vibración haya conllevado necesariamente escombros en el globo terrestre entero. En Buffon se puede encontrar información según la cual la explosión del fuego interior podría levantar una milla una cordillera de 1700 millas de largo y 40 de ancho, sin que el cuerpo de la Tierra pudiera desplazarse un dedo de su posición.

Tendremos, pues, que buscar la propagación de ese movimiento del agua en una materia [439] media que sea más apta para transmitir una sacudida a grandes distancias, a saber en las mismas aguas del mar, que están en conexión con aquello que, debido a una inmediata oscilación del fondo marino, ha sido puesto en violenta y repentina agitación.

He buscado en las Reseñas Semanales de Königsberg [*Wöchentliche Königsbergische Anzeigen*] para calcular la fuerza con que el mar ha sido empujado en toda su amplitud por el golpe producido al oscilar en su fondo. Para ello he supuesto que el lugar del fondo marino agitado es solamente un cuadrado cuyo lado es igual a la distancia entre Cabo de San Vicente y Cabo de Finisterre, esto es, igual a la longitud de las costas occidentales de Portugal y España, y la violencia del levantamiento del fondo, igual a la de una mina de pólvora que, al estallar, es capaz de lanzar a 15 pies de altura los cuerpos que haya encima, y, conforme a las reglas que sigue un líquido al moverse, ha resultado ser en las costas de Holstein mayor que la corriente de embestida más rápida. Contemplemos ahora la fuerza usada por esta

causa desde otro punto de vista. El conde Marsigli¹⁰ calculó, mediante plomada, que la mayor profundidad del Mediterráneo es de más de 8000 pies, y es cierto que en el océano, a determinada distancia de la costa, es aún mayor. Pero aquí vamos a suponer una profundidad de sólo 6000 pies, esto es, 1000 Klaster. Sabemos que el peso con el que una tan alta columna de agua presiona sobre el fondo del mar tiene que superar 200 veces la presión atmosférica, y que dicho peso supera ampliamente la fuerza con que el fuego empuja el proyectil disparado por el cañón Karthaune a 100 Klaster de distancia en el tiempo de una pulsación. Este sorprendente peso no pudo contener la fuerza con que el fuego subterráneo empujó rápidamente el fondo marino hacia arriba; por consiguiente, esta fuerza motriz era mayor. Así, pues ¿con qué presión fue empujada el agua para lanzarla súbitamente hacia los lados? ¿Y es para despertar admiración si el movimiento se sintió, en pocos minutos, en Finlandia y, a la vez, en India Occidental? En realidad no se puede precisar la magnitud de área de la inmediata sacudida. Quizá sea mayor de lo que supusimos. Pero, bajo los mares en los que se notó el movimiento del agua sin ningún terremoto, en las costas holandesas, inglesas, noruegas y en el Mar Báltico, no se encontró en el fondo [440] marino. De haberse encontrado, seguro que la tierra firme hubiese sido sacudida también en su interior, cosa que no se observó.

Aunque yo atribuyo la fuerte sacudida de todas las partes interconectadas del océano al impacto único sufrido por su fondo en un área determinada, no por ello quiero negar la real propagación del fuego interno bajo la tierra firme de casi toda Europa. Se produjeron, con toda probabilidad, al mismo tiempo y ambos participaron en los fenómenos que tuvieron lugar, pero no hay que considerar cada uno de ellos como causa inmediata de todos esos fenómenos en su conjunto. El temblor del agua en el Mar del Norte, que hizo sentir un repentino golpe, no fue efecto de un terremoto agitándose en el fondo. Semejantes sacudidas, para producir el mismo efecto, tendrían que haber sido muy violentas, por lo que deberían haberse sentido bajo tierra firme con mucha claridad. Sólo por esta razón no estoy de acuerdo en que también la tierra firme haya tenido una leve oscilación debida a una débil fuerza de vapores quemados bajo su suelo o debida a otras causas. Esto se ve en Milán, que, en ese día [1 de noviembre de 1755] estuvo amenazada con el mayor peligro de quedar derruida por entero. Queremos, pues, establecer que la Tierra tuvo un suave movimiento por una leve oscilación, la cual fue tan grande, que, a lo largo de 100 varas [Ruthen] renanas, se movió una pulgada en vaivén, alternativamente. Este movimiento debió ser tan imperceptible, que en un edificio de 4 varas de altura no ha podido llegar a medio grano, esto es, la mitad del canto de un cuchillo, midiendo en la vertical del suelo, un movimiento que no sería apenas perceptible ni aun en las torres más altas. En cambio, los mares han tenido que hacer notar con mucha claridad ese movimiento imperceptible. En efecto, si un lago tiene, por ejemplo, una longitud de sólo dos millas alemanas, su agua, al temblar levemente el suelo, se balanceará con fuerza considerable, ya que ella tiene

¹⁰ Luigi Ferdinando Marsigli (1658-1730). Patricio italiano, con el título de conde. Destacado militar, pero sin dejar su dedicación a las matemáticas, la anatomía, la historia natural. Es considerado fundador de la oceanografía, aspecto por el que lo cita aquí Kant. Nota del T.

entonces una caída de una pulgada por cada 14000 pulgadas y un fluir que solamente es casi la mitad menor que el fluir de un río bastante rápido, como nos pueden mostrar los meandros del Sena, en París, los cuales, tras muchas idas y venidas, han podido producir en el agua una agitación extraordinaria. Podemos muy bien suponer de nuevo [441] el movimiento de la tierra de la magnitud que hemos considerado sin que en tierra firme haya podido ser notado de modo suficiente y entonces se hace más comprensible, a ojos vistas, el movimiento de los lagos interiores.

Así, pues, no es de extrañar que todos los lagos de Islandia, Suiza, Suecia, Noruega y Alemania, sin notar ninguna sacudida del suelo, experimentaran tanta alteración y agitación. Sin embargo, parece más extraordinario que ciertos lagos incluso se secaran, como el de Neuchâtel, el de Como y el de Meiningen, aunque algunos de ellos se llenaron de agua nuevamente. Este suceso no carece de ejemplos. Hay algunos lagos sobre el suelo terrestre que, en determinadas épocas, se desvían ordenadamente por canales ocultos y vuelven cuando así está establecido. El lago Zirknitz, en el condado de Kain, es un asombroso ejemplo de esto. Tiene algunos agujeros en el fondo, por los que se escurre el agua, pero no antes de la fiesta de Santiago, fecha en la que repentinamente se filtra con todos sus peces, y, después de tres meses de dejar su suelo convertido en un buen prado y campo de cultivo, comparece de repente en noviembre. Este hecho natural se explica de modo muy comprensible comparándolo con el sifón en la hidráulica. Ya en los casos que nos ocupan se puede fácilmente entender que, dado que muchos lagos reciben aportes mediante arterias del subsuelo, tales arterias, que se originan en las alturas cercanas, una vez que el calentamiento subterráneo y la evaporación en las cavernas, que son sus balsas, han absorbido el gas, tienen que volver a ellas. Las fuentes serán atraídas, creando así un fuerte efecto de succión que restablece el lago; alcanzado el equilibrio del aire, el lago busca de nuevo su salida natural.

En efecto, decir que un lago, como los informes públicos han querido aclarar, se mantiene gracias a la conexión subterránea con el mar, por no tener ningún aporte de torrentes exteriores está expuesto tanto a chocar con las leyes del equilibrio como al hecho de que la salinidad del agua representa una manifiesta incoherencia.

Los terremotos suelen, ya de por sí, producir desorden en las fuentes de agua. Podría aducir aquí toda una lista de fuentes atascadas y reventadas en otros lugares, de manantiales disparados a gran altura del suelo, y cosas parecidas, procedentes de la [442] historia de otros terremotos, pero sigo con mi objeto. Desde Francia se nos informó en algunos lugares de que se habían atascado fuentes, mientras otras habían dado agua en cantidad exagerada. La fuente de Toplitz se paró, asustó a los pobres habitantes de la ciudad, llegó primero con barro, después, con agua de color rojo, finalmente, se volvió natural y llegó con más fuerza. La coloración del agua en tantos lugares, incluso en el reino de Fez y en Francia, hay que atribuirle, en mi opinión, a la mezcla de vapores que, oprimidos, recorren las fuentes a través de las capas terrestres donde ellas nacen, y entran en ebullición con azufre y partículas de hierro. Cuando estos vapores empujan hasta el interior de las cisternas, que son el origen de la fuente, o bien la oprimen

con mayor fuerza hacia el exterior, o bien cambian su salida presionando el agua hacia otras galerías.

Tales son las curiosidades de la historia del primero de noviembre y del movimiento del agua, que es el más extraño de lo ocurrido. Me parece sumamente creíble que las sacudidas acontecidas cerca de la orilla del mar o de agua en contacto con él, en Cort (Irlanda), en Glückstadt y en España de modo reiterado, se deben atribuir, en su mayor parte, justamente a la presión del agua marina oprimida, cuya fuerza tiene que ser increíblemente grande si se multiplica su violencia de golpeo por la extensión a lo largo de la cual choca, y opino que la desgracia de Lisboa, como también de la mayoría de ciudades de las costas occidentales de Europa, se debe a su situación respecto de la zona oceánica en erupción, ya que toda su violencia, reforzada además en la desembocadura del Tajo por la estrechez de una ensenada, tiene que haber golpeado el suelo de manera extraordinaria. Se puede juzgar si la sacudida hubiese podido notarse claramente sólo en ciudades situadas a la orilla del mar, y no, en cambio, en zonas interiores, si la presión del agua no hubiese contribuido a ella.

Aún es de admirar el último fenómeno de este gran suceso, dado que durante largo tiempo, a saber, casi una 1 hora o 1/2 hora después del terremoto se vio un terrible amontonamiento de agua en el océano y un oleaje del Tajo que subió alternativamente 6 pies por encima de la marea más alta y, poco después, descendió tanto como el reflujó más bajo. Este movimiento del mar, que se produjo lago tiempo después del terremoto y [443] de la espantosa presión del agua, causó también la ruina de la Ciudad de Setubal al subir sobre sus escombros, y aquello que la sacudida había dejado a salvo lo arrasó por completo. Si uno se ha formado un concepto correcto de la violencia del agua marina, empujada a causa del movimiento de su fondo, entonces será fácil entender que el agua tiene que retroceder, una vez que su presión se ha extendido a todas las inmensas zonas de alrededor. El tiempo de su regreso depende de la amplitud en la que ha actuado, y su efervescencia, sobre todo en las orillas, tiene que haber sido, conforme a sus proporciones, igualmente terrible.¹¹

El terremoto del 18 de noviembre

Desde el 17 hasta el 18 del mismo mes, las noticias informaron de un importante temblor en las costas, tanto de Portugal como de España y África. Al mediodía del 17 se sintió en el estrecho de Gibraltar, y, por la tarde, en, en Yorkshire, Inglaterra. Entre el 17 y el 18 se notó ya en los semilleros ingleses de América. El mismo 18 repercutió violentamente también en Aquapendente y della Grotta, en Italia.¹²

El terremoto del 9 de diciembre

¹¹ En el puerto de Husum, esta efervescencia del agua se sintió también entre las 12 y la 1, en torno a una hora más tarde, por tanto, que la primera sacudida de las aguas del Mar del Norte. N. de Kant.

¹² Igualmente en Glowson, condado de Hertford, donde, con un violento estruendo, abrió una sima que contenía agua muy profunda. Nota de Kant.

Según las noticias publicadas, Lisboa no sufrió, desde el 1 de noviembre, casos de temblor tan violento como el del 9 de diciembre. El temblor se sintió en las costas del sur de España, también en las del sur de Francia, en las cordilleras de Suiza, en Suabia, Tirol y hasta Baviera. Atravesó desde Sureste a Noreste unas 300 millas alemanas y, al mantenerse en la línea en la dirección de la cadena de montañas que recorre la mayor [444] altura de la tierra firme longitudinalmente, no se propagó mucho lateralmente. Los geógrafos más rigurosos, Baren, Buffon, Lulof,¹³ observan que toda zona que se extienda más a lo largo que a lo ancho está atravesada longitudinalmente por una cordillera principal, de manera que la línea más destacada de las cordilleras de Europa, es decir, los Alpes, se extendió hacia el oeste a través de las provincias del sur de Francia, pasando por en medio de España, hasta la costa más exterior de Europa, aunque deja escapar por el camino visibles ramas laterales y por ello justamente, atravesando, en dirección este, montañas del Tirol y otras menos importantes, choca, finalmente, con los Cárpatos.

Esta dirección recorrió el terremoto en el mismo día. Si el momento de la sacudida de cada sitio estuviese indicada correctamente, se podría estimar la velocidad hasta cierto punto y determinar, probablemente, la zona de la primera inflamación, pero las noticias son tan incoherentes, que no hay nada fiable sobre ello.

Ya he indicado, por mi parte, que los terremotos, normalmente, cuando se extienden, mantienen la línea de las montañas más altas, y lo hacen en toda su extensión, aunque va disminuyendo según se acerca al mar. La dirección de ríos largos indica muy bien la de las montañas, en tanto que, entre las filas de las que discurren juntas, los ríos siguen las partes más bajas de un largo valle. Esta ley de la propagación del terremoto no es cosa de especulación o juicio, sino algo que se ha conocido gracias a la observación de muchos terremotos. Por ello hay que atenerse a los testimonios de Raj, Buffon, Gentil, etcétera. Pero esta ley tiene tanta probabilidad interna, que fácilmente tiene que obtener aprobación por sí misma. Cuando se considera que las aberturas por las que el fuego subterráneo intenta encontrar salida no se hallan sino en las cumbres de las montañas, que nunca se han encontrado en la llanura cavernas escupiendo fuego, que en países donde los terremotos son violentos y frecuentes, la mayoría de las montañas contienen anchas gargantas que sirven para expulsar el fuego, y que, por lo que concierne a nuestras montañas europeas, no se descubren amplias oquedades más que en ellas, las cuales tienen indudables conexiones entre sí; si, además, se aplica aquí el concepto de [445] producción de todas esas oquedades subterráneas de las que hemos hablado antes, entonces no se hallará ninguna dificultad en representarse cómo la inflamación tiene lugar, preferentemente, bajo la cadena de montañas que recorren la longitud de Europa y puede encontrar pasillos abiertos y libres para propagarse en ellos más rápidamente que en otros lugares.

¹³ Johann Lulof (1711–1768). Astrónomo y teólogo neerlandés, profesor en Leiden. Fue miembro de la Academia de Ciencias de Berlín. Es autor de numerosos escritos sobre astronomía. Nota del T.

Incluso la continuación del terremoto del 18 de noviembre desde Europa hacia América, bajo el fondo de un amplio mar, hay que buscarla en la conexión de las cadenas montañosas, las cuales, aun siendo tan bajas en su continuación, que están cubiertas por el mar, siguen igualmente siendo montañas también allí. En efecto, sabemos que en el fondo del océano se encuentran cordilleras igual que en la tierra, y en este sentido hay que situar a las Islas Azores en dicha conexión, las cuales se hallan a medio camino entre Portugal y América del Norte.

El terremoto del 26 de diciembre

Una vez que la inflamación de las materias minerales hubo penetrado el tronco central de las cordilleras más elevadas de Europa, esto es, los Alpes, se abrió camino a través de los estrechos pasillos, bajo la fila de montañas que van de sur a norte en ángulo recto, y se propagó en la dirección del río Rin, el cual, como todos los ríos, recorre un largo valle entre dos filas de montañas, desde Suiza hasta el Mar del Norte. El terremoto sacudió, en la parte oeste del río, las regiones de Alsacia, Lorena, el Principado de Colonia, Brabante y Picardía; en la parte este, Cleve, una parte de Westfalia y hay que sospechar que también algunas zonas situadas en este lado del Rin, cuyos nombres no han indicado las noticia. El terremoto siguió claramente, en paralelo, la línea del gran río y no se apartó mucho hacia los lados.

Se preguntará cómo se puede hacer concordar lo dicho con el hecho de que el terremoto empujó hasta en Países Bajos, que, sin embargo, no tienen montañas considerables. Pero basta que un país esté en directa conexión con ciertas series de montañas y que tenga que ser considerado como continuación de ellas para proseguir la inflamación subterránea incluso bajo esa zona ya de por sí baja. En efecto, es cierto que entonces la cadena de oquedades se extenderá también bajo ese suelo, igual que, como ya hemos dicho, se extiende bajo el fondo del mar.

[446] Los entretiempos que discurren entre terremotos que se siguen unos a otros

Si se considera con atención la secuencia de las sacudidas, precedidas unas de otras y se quiere uno arriesgar a conjeturas, se podría distinguir un período en el que la inflamación, tras un intermedio de reposo, estalla de nuevo. Después del 1 de noviembre, encontramos todavía en Portugal una fuerte sacudida el 9, igualmente el 18, que se extendió hacia Inglaterra, Italia, África e incluso América; el 27, un fuerte terremoto en las costas del sur de España, especialmente en Málaga. A partir de esta fecha, transcurrieron 13 días hasta que, el 9 de diciembre, alcanzó toda la extensión de Portugal hasta Baviera, desde el suroeste hasta el noreste, y, desde esa fecha, transcurridos 18 días, esto es, del 26 al 27 de diciembre, sacudió la anchura de Europa desde el Sur hacia el Norte,¹⁴ de manera que,

¹⁴ El terremoto fue muy violento el día 21 en Lisboa, el 23, en las cordilleras del Rosellón, y duró allí mismo hasta el 27. A partir de estos datos se ve que el terremoto empezó de nuevo, en el suroeste y que necesitó más tiempo para propagarse. Y si se establece como lugar de inflamación el océano de Portugal, hacia el anochecer, como queda claro por todo

por lo general, transcurrió un tiempo bastante preciso, de 9 o 2x9 días entre las repetidas inflamaciones, si se exceptúa el tiempo empleado en empujar el interior de las cordilleras de nuestro país y en mover, el 9 de diciembre, los Alpes y toda la cadena en que se prolonga. No menciono esto con el propósito de sacar determinadas consecuencias de ello, ya que las noticias al respecto son demasiado imprecisas, sino para promover que, en casos semejantes, se observe con mayor precisión y se reflexione.

Lo que sí quiero aportar aquí es algo sobre las sacudidas, que cambian intermitentemente, aumentando y disminuyendo su intensidad. El Sr. Bouguer, uno de los diputados de la Real Academia de Ciencias de París, tuvo en Perú la incomodidad de pararse al lado de una montaña que vomitaba fuego y cuyo atronador estruendo no le dejaba descansar. La observación que hizo allí pudo compensarle en alguna medida, ya que notó que la montaña estaba tranquila siempre a intervalos iguales y que su alboroto [447] se producía ordenadamente, tras sucesivas pausas. La observación que hizo Mariotte¹⁵ en un horno de cal, el cual había sido calentado y pronto expulsaba aire a través de una ventana abierta, para aspirarlo poco después, con lo que imitaba, en cierta medida, la respiración de los animales tiene mucho parecido con el fenómeno observado por Bouguer:¹⁶ ambos se basan en las siguientes causas. Cuando el fuego subterráneo entra en ebullición expulsa todo el aire que hay en las cuevas de su alrededor. Pues bien, este aire, que está lleno de partículas ígneas, cuando encuentra una salida, por ejemplo, en las hendiduras de una montaña, sale por ellas al exterior y la montaña lanza fuego. Pero tan pronto como ha sido expulsado el aire del espacio del horno encendido, va disminuyendo la ebullición, ya que, sin entrada de aire, se apaga todo el fuego. Entonces el aire expulsado, al haber cesado la causa de su expulsión, vuelve a su sitio y reaviva el fuego apagado; así es como las erupciones de una montaña que vomita fuego se suceden alternativamente en intervalos regulares hasta cierto punto. El caso tiene justamente que ver con las inflamaciones subterráneas, incluso allí donde el aire calentado no puede conseguir ninguna salida a través de las grietas de las montañas. En efecto, cuando la inflamación se inicia en un lugar dentro de las oquedades de la Tierra, empuja violentamente el aire a gran escala hacia todas las galerías de las oquedades que tienen conexión con ese lugar. En este momento se ahoga por sí mismo el fuego por falta de aire. Y tan pronto como disminuye la extensa fuerza del aire, vuelve con enorme violencia el que se había propagado por todas las galerías y aviva el fuego apagado convirtiéndolo en un nuevo terremoto. Es curioso que el Vesubio, el cual, al encenderse adecuadamente las fermentaciones en el interior de la tierra y entrar en erupción y en llamas por su salida a causa del aire oprimido en su garganta,

el proceso del terremoto, entonces guarda bastante relación el comienzo de éste con el periodo eruptivo. Nota de Kant.

¹⁵ Edme Mariotte 1620-1684. Físico y químico francés. Descubrió la ley que lleva su nombre y el de Boyle, ley de Boyle-Mariotte. Fue muy importante como físico, pero estudió también óptica e hidrodinámica. Nota del T.

¹⁶ Pierre Bouguer (1698-1758). Astrónomo, matemático y arquitecto naval francés, miembro de la Académie Royale des Sciences y de la Royal Society. Participó con Charles Marie de la Condamine, en una misión geográfica en Quito. Nota del T.

cesara repentinamente poco después de ocurrir el terremoto de Lisboa; en efecto, todo el aire que de alguna manera tenía conexión con esas grutas, incluido el que se halla en la cima del Vesubio, empujó, a través de todos los canales, hacia el núcleo de la erupción, donde la disminución de la fuerza expansiva del aire le concedió salida. ¡Qué cosa más asombrosa! ¡Representarse una chimenea que se procura tiro a través de aberturas que se hallan a 200 millas de distancia!

Es justamente la misma causa la que tiene que originar torbellinos en las grutas subterráneas del globo terrestre, cuya violencia sobrepasará todo lo que sentimos sobre [448] la superficie de la tierra, si la situación y longitud de las cuevas se dispone a propagarse. El estruendo percibido bajo los pies en el proceso de un terremoto no se debe, probablemente, a otra cosa que a esa propagación.

Justamente eso nos hace suponer que no todos los terremotos se originan porque la inflamación se produzca bajo el suelo que es sacudido, sino que la furia de esas tempestades puede mover la bóveda que está sobre ellas, cosa de la que se dudará menos si se tiene en cuenta lo siguiente: que es un aire mucho más denso que el de la superficie de la tierra el que se pone en movimiento por causas mucho más repentinas que aquél, y que, reforzado por discurrir entre galerías que impiden su propagación, puede ejercer una violencia inaudita. Es de suponer, por tanto, que el leve temblor del suelo en la mayor parte de Europa, al producirse la violenta inflamación que se adelantó el 1 de noviembre, quizá no haya de atribuirse a otra cosa que al aire subterráneo movido de forma violenta, el cual, como un fuerte viento huracanado, sacudió suavemente el suelo que le impedía propagarse.

El núcleo de la inflamación y los lugares sometidos a los más numerosos y peligrosos terremotos

Con la comparación del tiempo, vemos que el lugar de la inflamación en el terremoto del 1 de noviembre fue el fondo del mar. El Tajo, que se agitó ya antes de la sacudida, el azufre, extraído con la plomada del agitado fondo por algunos marineros y la violencia de los golpes que sufrieron, lo confirman. La historia de terremotos anteriores lo da a entender también claramente, que las más terribles sacudidas han sucedido siempre en el fondo del mar, y después, en los lugares cercanos a su orilla o que no están lejos de ella. Por ejemplo, en el año 1720, cerca de la isla de San Miguel, una de las Azores, la inflamación hizo emerger una isla desde una profundidad de 60 Klaster mediante emisión de la materia desde el fondo del mar, una isla de una milla de longitud y que se [449] elevaba sobre la superficie marina algunos Klaster. La isla de Santorino, en el Mar Mediterráneo, que emergió del fondo de las aguas en nuestro siglo, a la vista de numerosas personas, y otros muchos ejemplos, que omito por no ser prolijo, son valiosas demostraciones de ello.

Con cuánta frecuencia sufren los barcos un temblor marino; y en algunas zonas, especialmente en las cercanías de ciertas islas, el mar tiene abundante piedra pómez y otras especies de materias eruptivas de un fuego vomitado del fondo del océano. La observación de las frecuentes sacudidas del fondo marino va ligada de modo natural a la pregunta: ¿por qué entre

todos los lugares de tierra firme ninguno está tan expuesto a violentos y frecuentes terremotos como los que se hallan cerca del mar? Esta última frase es indudablemente correcta: Recorramos la historia de los terremotos, donde encontramos infinitos casos de catástrofe: han sufrido desgracias, a causa de terremotos,

ciudades y países que se hallan cerca del mar, pero muy pocos, y si acaso de poca importancia, los terremotos percibidos en medio de tierra firme. Ya la historia antigua nos informa de horribles devastaciones que este desgraciado fenómeno produjo en las costas de Asia Menor o en África. Pero ni aquellas devastaciones ni las importantes sacudidas nuevas las encontramos en medio de grandes países. Italia, que es una península, las abundantes islas de todos los mares, la parte del Perú cercana al mar, sufren los mayores casos de este mal. Y todavía en nuestros días todas las costas del oeste y el sur de Portugal y de España han sido más sacudidas que el interior firme del país. De ambas cuestiones propongo la solución siguiente.

Entre todas las prolongadas oquedades comprendidas bajo la costra exterior de la Tierra las más estrechas tienen que ser indudablemente aquellas que discurren bajo el fondo del mar, ya que ahí es donde la prolongación del suelo de tierra firme alcanza la mayor profundidad y tiene que apoyarse, en su fondo inferior, mucho más abajo que aquellos lugares que se hallan hacia el centro del país. Pues bien, es sabido que, en cavidades estrechas, una materia inflamada, que se expanda, tiene que actuar con mucha más violencia en derredor que allí donde puede expandirse. Además, resulta natural que, puesto que no se debe dudar del calentamiento subterráneo, las materias minerales efervescentes e inflamables se conviertan muy a menudo en flujo, como lo pueden atestiguarlo las corrientes de azufre y la lava derramadas a menudo por las montañas [450] que vomitan fuego; y por ello, dada la pendiente natural del suelo de las cavernas subterráneas, y dado que esos materiales tienen que escurrirse siempre hacia las fosas más bajas del fondo marino; dada, en fin, la frecuente provisión de materia inflamable, tienen que ocurrir aquí sacudidas más frecuentes y más violentas.

El Sr. Bouguer sospecha, con razón, que el empuje del agua del mar, abriendo hendiduras en su fondo, tiene que llevar las materias minerales inflamables, ya de por sí propensas a inflamarse, a la más violenta efervescencia. En efecto, sabemos que nada puede provocar en el fuego de minerales calentados una furia más terrible que el flujo del agua, el cual aumenta su agitación hasta que su violencia, que se propaga en todas direcciones, se asegura paso y salida lanzando todas las materias terrestres.

En mi opinión, la imponente violencia con la que se sacude un fondo marino, ubicado a la orilla del agua, depende en parte, de forma completamente natural, del peso que el agua del mar carga sobre su fondo cercano. En efecto, todo el mundo comprende fácilmente que la fuerza con que el fuego subterráneo de esa cavidad, sobre la que reposa un peso extraordinario, intenta levantarla tiene que ser repelida en grado sumo y que, al no encontrar aquí espacio para expandirse, se ve obligada a redirigir toda su violencia al suelo del terreno seco más directamente ligado al mar.

Dirección en la que es sacudido el suelo en un terremoto

La dirección en la que se propaga el terremoto en países extensos es distinta de la dirección en la que es sacudido el suelo en el que opera su violencia. Cuando la cubierta superior de la gruta oculta, en la que se propaga la materia inflamada, tiene una dirección horizontal, ha de subir y bajar alternativamente en sentido vertical, dado que no hay nada que pueda dirigir el movimiento más hacia un lado que a otro. Pero si el sitio terrestre de la oquedad está inclinado hacia un lado, entonces la fuerza del fuego subterráneo lo empujará hacia arriba en dirección inclinada respecto del horizonte, y se [451] puede descubrir la dirección hacia la que tiene que oscilar siempre el suelo, si se conoce con seguridad la pendiente hacia la que se inclina el estrato terrestre bajo el que se halla la caverna de fuego. La inclinación de la superficie más alta del suelo sacudido no es señal segura de la posición inclinada que tiene la oquedad en todo su espesor, ya que los lugares terrestres que se hallan arriba pueden formar múltiples abultamientos y colinas por las que no se rige el fondo más bajo. Buffon opina que todos los diversos estratos que se encuentran sobre la tierra tienen un fundamento como base común, que cubre todas las profundas cavidades de arriba y del que algunas partes, en las cumbres de las altas montañas, están normalmente desgajadas y por las que la lluvia y los vientos tempestuosos han enjuagado completamente la sustancia porosa. Esta opinión resulta muy plausible gracias a lo que dan a conocer los terremotos. En efecto, una fuerza que vomita con la intensidad usada por los terremotos habría destruido y erosionado una oquedad no rocosa, desde hace mucho tiempo, con las frecuentes y repetidas erupciones.

La pendiente de esa bóveda tiene, sin duda, una inclinación hacia el mar, es decir, vierte hacia aquella dirección en que se halla el mar correspondiente. La orilla de un gran río tiene que verter en la dirección en la que fluye, pues si se tiene en cuenta las grandísimas extensiones, muchas veces 100 millas, que atraviesan en tierra firme, sin dejar charcos o lagos en el camino, no se puede explicar esta pendiente uniforme de otra manera que no sea mediante aquel extremadamente firme fundamento, el cual, al buscar el nivel del mar sin excesivas desviaciones, de manera uniforme, proporciona al río una superficie inclinada para su recorrido. Por ello hay que suponer que la oscilación del suelo de una ciudad sacudida, situada junto a un gran río, se producirá en la dirección de éste, como en el Tajo, por la tarde y por la mañana;¹⁷ en cambio, el suelo situado junto al mar oscilará en la dirección conforme a la cual se inclina hacia el mar. En otro sitio he indicado cómo la situación del suelo puede contribuir, en caso de [452] terremoto, a destruir por completo una ciudad cuyas calles principales discurren justamente en la dirección en que se inclina el suelo. Esta observación no es una ocurrencia de mera suposición; es una cosa de experiencia. Gentil, que tuvo ocasión de reunir por sí mismo buenos conocimientos de muchos terremotos, expone esto como una observación confirmada por muchos ejemplos: que si la dirección en la que el suelo es

¹⁷ Así como un río tiene una inclinación descendente hacia el mar, las tierras tienen una inclinación hacia su fondo. Si esto último vale para toda la capa terrestre y ésta, en su mayor profundidad, tiene la misma inclinación, entonces la dirección de la sacudida terrestre vendrá determinada por tal inclinación. Nota de Kant.

sacudido coincide con la dirección en la que está construida la ciudad, ésta queda total y absolutamente derruida, mientras que si la dirección de construcción es perpendicular, se produce menos daño.

La historia de la Real Academia de París informa: que, dado que Esmirna, que se halla en la orilla Este del Mediterráneo, fue sacudida en 1688, todas las murallas que discurrían en dirección este a oeste se derrumbaron, mientras que las construidas de norte a sur, permanecieron en pie.

El suelo sacudido produce algunas oscilaciones y mueve todo lo que se halla sobre él longitudinalmente en la dirección de la oscilación con la mayor fuerza. Todos los cuerpos que tienen mucha movilidad, por ejemplo, las lámparas de las iglesias, suelen mostrar en los terremotos la dirección en la que ocurren los empujones, y son signos más seguros, para una ciudad, de los que derivar la ubicación conforme a la cual tiene que construirse, más seguros que las muestras, algo más dudosas, ya mencionadas.

Relación de los terremotos con las estaciones del año

El Sr. Bouguer, académico francés ya varias veces mencionado, señala en su viaje a Perú que, si bien los terremotos en ese país ocurren con bastante frecuencia en todas las estaciones del año, los más terribles y frecuentes se sienten en los meses de otoño. Esta observación no sólo encuentra numerosas confirmaciones en América, ya que, además del derrumbe de la ciudad de Lima, hace diez años, y del hundimiento de otra, igualmente populosa, se han observado muchísimos ejemplos, sino que también en nuestra parte del mundo encontramos, además del último terremoto, muchos ejemplos históricos de sacudidas y erupciones de montañas vomitando fuego que han sucedido con mayor frecuencia en los meses de otoño que en cualquier otra estación. ¿No debería [453] atribuirse esta coincidencia a una causa común, de la cual sospechar con más razón que de las lluvias, que en Perú, en el extenso valle entre las cordilleras, duran desde septiembre hasta abril y que también en nuestros países son mucho más frecuentes en otoño? Sabemos que para producir un incendio subterráneo no se necesita otra cosa que hacer fermentar materias minerales en las cavidades terrestres. Y esto es lo que hace el agua cuando cae y penetra en las grutas de las montañas escurriéndose en las profundas galerías. Las lluvias han excitado primero la fermentación, la cual, a mitad de octubre, ha expulsado tantos vapores extraños desde el interior de la tierra. Pero precisamente esos vapores consiguen que los remolinos de aire produzcan todavía más humedad, y el agua, que, a través de las grietas de las rocas, ha presionado hasta las más profundas grutas, termina el calentamiento iniciado.

Influjo de los terremotos en la atmósfera

Hemos visto antes un ejemplo de los efectos que los terremotos tienen sobre nuestro aire. Es de creer que de las erupciones de los vapores subterráneos calentados deriven más fenómenos naturales de lo que

normalmente se imagina. Sería casi imposible que en los climas se hallase tal irregularidad y tan pocas coincidencias si no intervinieran causas extrañas en nuestra atmósfera y convirtieran en desorden sus cambios regulares. ¿Se puede uno imaginar una razón probable de por qué, dado que la órbita del sol y de la luna está siempre ligada a leyes parecidas, dado que agua y tierra, si se las considera en grande, siempre van de acuerdo, en cambio, el decurso de los climas, incluso en períodos de muchos años, resulta casi siempre distinto? Desde la desgraciada sacudida, y poco antes de ella, hemos tenido un clima tan cambiante en toda nuestra parte del mundo, que uno puede sentirse disculpado si en este caso se proyecta sobre el terremoto alguna sospecha. Es cierto que ha habido antes clima cálido sin que haya precedido ningún terremoto, pero ¿hay seguridad de que una fermentación en el interior de la tierra no haya presionado muy a menudo vapores a través de las grietas de las rocas, oprimiendo las hendiduras de los estratos terrestres, e incluso haya empujado, mediante la sustancia porosa, la cual habría entonces arrastrado hacia sí los importantes cambios [454] en la atmósfera? Mushenbroeck,¹⁸ tras haber observado que sólo en este siglo, a saber, desde 1716, se han visto en Europa auroras boreales verdaderamente claras, incluso en los países del sur, considera como causa probable de este cambio en la atmósfera, el que las montañas que vomitan fuego y los terremotos que algunos años antes han estado activos con frecuencia, han lanzado vapores inflamables y fugaces, los cuales se han acumulado hacia el norte por la fuga natural del aire más elevado y han producido los fenómenos atmosféricos que, desde entonces, se han visto con tanta frecuencia; Mushbroeck ha observado también que, probablemente, esos vapores se tienen que ir consumiendo, hasta que nuevas acumulaciones reemplacen de nuevo su fuga. Siguiendo estos principios, vamos a investigar si no es adecuado a la naturaleza que un cambio climático, como el que hemos tenido, pueda ser consecuencia de aquella catástrofe. El tiempo invernal claro y el frío que lo acompaña no es un simple efecto de la distancia del sol respecto de nuestro vértice en esa estación, ya que a menudo notamos que, independientemente de ella, el aire puede ser muy moderado. En cambio, la corriente de aire del norte, que a veces sopla convertido en viento del este, nos trae un aire frío desde la zona helada que cubre de hielo nuestras aguas y nos hace sentir una parte del invierno del polo norte. Esta corriente de aire de norte a sur es tan natural en los meses de otoño e invierno, si no la interrumpen causas extrañas, que, en el océano, a suficiente distancia de toda tierra firme, se encuentra ininterrumpidamente ese viento del norte o del noreste. Este aire se agita también de forma natural por efecto del sol, que entonces lo vaporiza sobre el hemisferio sur, provocando así la atracción del aire del norte, de manera que esto ha de considerarse una ley estable, la cual puede ser modificada, hasta cierto punto, por la condición de los países, pero no suprimida. Ahora bien, cuando fermentaciones subterráneas expulsan vapores calentados en algún

¹⁸ Pieter van Mushenbroeck (1692-1761). Físico neerlandés, miembro de la *Royal Society*. Descubrió la llamada botella de Leyden y realizó importantes experimentos sobre tensión y resistencia de materiales. Su obra *Elementa physica* (1726) fue muy conocida en Europa y contribuyó a la difusión de la física newtoniana. Nota del T.

lugar de países al sur de nosotros, tales vapores reducirán inicialmente la altura de la atmósfera en la zona en que ascienden, debilitando su fuerza de expansión y originando chaparrones, huracanes, etc. Pero, como consecuencia, esta parte de la atmósfera, al estar cargada de vapores, moverá con su peso la parte vecina, provocando una corriente de aire desde el sur hacia el norte. Ahora bien, el empuje de la atmósfera del norte hacia [455] el sur es natural en nuestra región, durante dichas estaciones, y entonces esas dos direcciones enfrentadas se mantendrán e inicialmente atraerán un aire lluvioso y oscuro a causa de los vapores oprimidos, pero con ello harán subir el barómetro,¹⁹ ya que el aire oprimido por el conflicto de dos vientos enfrentados tiene que originar una alta columna; y así se aprenderá a arreglarse con el aparente error del barómetro cuando su subida es tiempo lluvioso, ya que entonces justamente esa humedad del aire es un efecto de dos corrientes contrapuestas en él, las cuales juntan los vapores y espesan el aire de forma ostensible.

No puedo pasar en silencio que en el horrible día de Todos los Santos, en Augsburg, los imanes tiraron su carga y provocaron desorden en sus agujas. Boyle afirma ya que, tras un terremoto en Nápoles, pasó exactamente lo mismo. Conocemos demasiado poco la naturaleza oculta del imán para poder decir en qué se basa ese fenómeno.

La utilidad de los terremotos

Dará miedo ver apreciado un tan terrible castigo de los humanos desde el lado de su utilidad. Estoy seguro de que se renunciaría a ella gustosamente con tal de estar a salvo

del temor y los peligros que conlleva. Así somos los humanos. Tras haber aspirado ilegítimamente a todas las comodidades de la vida, no queremos obtener ventajas que supongan costes. Exigimos que el terremoto tenga esta condición: que pueda desearse vivir allí eternamente. Sobre esto nos figuramos que administraríamos todo mejor, a nuestra conveniencia, si la providencia nos hubiese preguntado por nuestro voto. Por ejemplo, queremos tener la lluvia bajo nuestro control, con el fin de distribuirla, a lo largo del año, según nuestra comodidad, y disfrutar siempre de días agradables entre los nublados. Pero olvidamos las fuentes, de las que, sin embargo, no podemos prescindir y que de esa manera no se sostendrían. De igual forma, no apreciamos lo útiles que [456] podrían ser las causas que nos dan miedo en los terremotos y que quisiéramos ver desterradas. Como seres humanos que han nacido para morir, no podemos soportar que algunos hayan muerto en el terremoto, y como aquellos que son aquí extraños y que no tienen ninguna posesión, estamos desconsolados porque se han perdido bienes que la vía común de la naturaleza habría abandonado por sí misma

Se adivina fácilmente. Los males que la causa del terremoto ha producido a los seres humanos, por un lado, puede, por otro, sustituirlos, por ganancias. Sabemos que los baños calientes, que quizá pueden haber sido útiles a una considerable parte de los humanos para fomentar la salud en el curso de los

¹⁹ Lo mismo se ha observado casi constantemente en ese tiempo húmedo de invierno. N. de Kant

tiempos, tienen su propiedad mineral y calor precisamente gracias a las mismas causas por las que se producen en el interior de la tierra los calentamientos que la ponen en movimiento.

Desde hace tiempo se ha sospechado que las capas minerales de las cordilleras son un lento efecto del calor interior que hace madurar los metales mediante una acción paulatina, formando y cociendo esos metales mediante vapores en medio de la piedra.

¿No es creíble que las formas de la naturaleza, las cuales usan constantemente gran parte de ello, más el cambio que sufre finalmente toda materia a causa de la disolución y composición, consumirían por completo las partículas más activas, si no se produjera de cuando en cuando un nuevo aflujo? Como mínimo, se volverá más débil el reino de la [457] tierra si nutre plantas fuertes, mientras la quietud y la lluvia lo restauran. Pero ¿de dónde vendría finalmente la materia activa que se usa sin renuevo, si no interviniera otra fuente que mantuviera el flujo? Y esta fuente es, probablemente, la reserva que las grietas subterráneas mantienen en las materias más activas y volátiles, de las que, de vez en cuando, lanzan una parte sobre la superficie de la tierra. Una observación más: Hales,²⁰ fumigando azufre, liberó, con excelente resultado, las cárceles y en general cualquier sitio cuyo aire esté infectado de exhalaciones animales. Las montañas que vomitan fuego lanzan una inmensa cantidad de vapores sulfurosos a la atmósfera: ¿quién sabe si las exhalaciones animales, de las que está cargada la atmósfera, no llegarían a ser perniciosas si esas montañas no proporcionaran un potente contrapeso?

Finalmente, creo que el calor en el interior de la tierra ofrece una convincente prueba de la eficiencia y la utilidad de los calentamientos que se producen en el interior de grutas profundas. Está comprobado por experiencias cotidianas que, en grandes profundidades, es más, en las mayores, a las que los humanos sólo han llegado en el interior de las montañas, hay un calor permanente que no puede atribuirse a la acción del sol. Boyle aporta una buena cantidad de testimonios de los que se desprende que en todos los estratos más profundos, la zona alta es mucho más fría que el aire exterior durante el verano, pero, según se va descendiendo, la zona es cada vez más caliente, de manera que, en la mayor profundidad, los obreros se ven obligados a quitarse la ropa. Todo el mundo entiende fácilmente que, puesto que el calor del verano sólo llega a una muy pequeña profundidad de la tierra, no puede tener la menor influencia en las grutas más profundas, y que el calor que hay allí mismo depende de una causa que sólo rige en la profundidad mayor, además de que, incluso en verano, disminuye el calor según se va ascendiendo. Boyle, tras examinar y comparar cuidadosamente los mencionados experimentos, concluye, muy razonablemente: en las simas más profundas, a las que no podemos llegar, debe haber calentamientos permanentes y un fuego que por ello se mantiene inextinguible y que transmite su calor a la corteza superior.

²⁰ Hales, Stephen (1677-1761). Biólogo y físico inglés. Miembro de la Royal Society. En 1727 publicó su importante obra *Vegetable Statiks*, en la que se encuentra el experimento al que se refiere Kant. Nota del T.

Por tanto, si las cosas son así ¿no deberemos aprovechar las más importantes ventajas [458] de ese fuego subterráneo que conserva para la Tierra un calor suave siempre que el sol nos priva del suyo, un fuego capaz de favorecer el crecimiento de las plantas y la economía de todos los reinos naturales? Y, siendo tan grande el provecho que vemos ante nosotros ¿puede la desventaja provocada por sus eventuales erupciones dispensar de la gratitud que debemos a la providencia por todas sus disposiciones?

Las razones que he aducido para estimular a ella no son, claro está de aquellas que producen la máxima convicción y certeza. Pero también las conjeturas son aceptables cuando se trata de mover a los seres humanos a ser agradecidos con el ser supremo, que incluso cuando castiga es digno de veneración y amor

OBSERVACIÓN

He indicado antes que los terremotos provocan evaporaciones sulfurosas a través de la bóveda terrestre. Las últimas noticias de pozos en las cordilleras sajonas lo confirman con un nuevo ejemplo. Se hallan ahora tan llenas de vapores sulfurosos, que los obreros se ven obligados a abandonarlas. Lo acontecido en Tuam, Irlanda, donde apareció un luminoso fenómeno atmosférico en forma de gallardetes y banderas que iban cambiando de color y que, finalmente, desprendían una luz clara, a la que seguía una violenta sacudida sísmica, es una nueva confirmación de ello. La transformación de los colores desde el más azul oscuro hasta el rojo y, finalmente, en un claro brillo blanco ha de atribuirse a la evaporación vomitada, primero muy débil y progresivamente aumentada por repetidos aportes de múltiples vapores, los cuales, como se sabe en las ciencias naturales, tienen que recorrer los grados de luz desde el color azul hasta el rojo y, finalmente, hasta un brillo blanco. Todo esto precedió a la sacudida. Era también una demostración de que el núcleo de la inflamación se hallaba en el mar, ya que el mismo terremoto se había sentido principalmente en la costa.

Si se quiere seguir extendiendo las observaciones acerca de lugares de la tierra donde se [459] han sentido los más frecuentes y graves temblores, se puede añadir que las costas occidentales siempre han sufrido más casos que las orientales. En Italia, en Portugal, en Suramérica, incluso en Irlanda recientemente. La experiencia ha confirmado esta coincidencia. Perú, que se halla situado en las costas occidentales del Nuevo Mundo, sufre terremotos casi diarios, mientras que Brasil, que tiene el océano hacia el este, no sufre ninguno. Si se quiere extraer alguna conjetura de esta extraña analogía, se puede disculpar a Gautier, un pintor, quien busca la causa de todos los terremotos en los rayos de luz, fuente de sus colores y su arte, y se imagina que esos rayos hacen también voltear nuestra gran esfera de la noche a la mañana chocando con mayor fuerza contra las costas occidentales, por lo cual las inquietan con tantas sacudidas. Pero semejante ocurrencia no merece siquiera ser refutada en una ciencia natural sana. Me parece que la base de esta ley tiene relación con otra, de la cual no se ha dado hasta hoy una explicación suficiente: a saber, la costa oeste y sur de casi todos los países es más escarpada que la del este o del sur, lo cual se

confirma tanto por la vista del mapa como por las noticias de Dampier²¹, quien las encontró en todos sus viajes marinos de forma casi generalizada. Si se derivan los abombamientos [*Beugungen*] de tierra firme de los declives [*Einsinkungen*] habrán de encontrarse más grutas y más profundas en las zonas de mayor pendiente que allí donde la corteza terrestre tiene sólo una pendiente muy moderada. Pero esto, tal como hemos visto antes, tiene una relación natural con los temblores de tierra.

CONSIDERACIÓN FINAL

Ver tantas desgracias producidas por la última catástrofe entre nuestros conciudadanos debe estimular el amor a los seres humanos y hacernos sentir una parte del infortunio que les ha afectado de manera tan dura. Pero se comete un gran error si se consideran siempre tales destinos como juicios condenatorios que castigan ciudades assoladas por sus fechorías y se contempla como objeto de la venganza divina a esos desgraciados sobre los que ella derrama toda su ira. Este tipo de juicios constituyen una reprobable impertinencia, que presume de conocer las intenciones de las resoluciones divinas y de interpretarlas según opiniones propias.

[460] El ser humano está tan prendado de sí mismo, que cree ser el único objetivo de las disposiciones divinas, como si éstas no atendieran a otra cosa que no fuese sólo él al disponer las medidas de gobierno del mundo. Sabemos que todo el conjunto de la naturaleza constituye un objeto digno de la sabiduría y disposiciones divinas. Somos una parte de estas y queremos ser el todo. Las reglas de perfección de la naturaleza en grande no deben entrar en ninguna consideración y todo ha de convenir tan sólo a lo que se refiere a nosotros. Lo que en el mundo redunda en comodidad y placer pensamos que está ahí sólo por nosotros, y que la naturaleza no inicia ningún cambio que se convierta en algún motivo de desagrado para los seres humanos si no es para castigarlos, amenazarlos o vengarse de ellos.

No obstante, vemos infinidad de bribones que mueren tranquilamente, que los terremotos han sacudido a ciertos países desde siempre, sin diferenciar habitantes antiguos o nuevos, que el Perú cristiano es sacudido igual que el pagano, y que muchas ciudades, desde sus orígenes, han quedado libres de esta devastación, sin que puedan arrogarse ningún privilegio de no ser castigadas.

El ser humano se halla, pues, a oscuras al tratar de adivinar los designios con que Dios gobierna el mundo. Sin embargo, no carecemos de certeza cuando se trata de cómo debemos emplear esos caminos de la providencia conforme a sus fines. El ser humano no ha nacido sobre este escenario de la vanidad para edificar albergues eternos. Dado que toda su vida tiene un objetivo más noble, qué claro es que no coinciden con él todos los estragos que la inconsistencia del mundo deja al descubierto, incluso en aquellas cosas que nos parecen ser las más grandes e importantes, para recordarnos

²¹ Dampier, William (1652- 1715), explorador, corsario y botánico inglés, con excelentes dotes de escritor. Exploró las costas de Australia y Nueva Guinea. Participó en actos de piratería en Méjico, Ecuador y Perú. *A New Voyage Round the World* (1697) fue una de sus obras de más éxito. Nota del T.

que: ¡los bienes de la Tierra no son capaces de satisfacer nuestro afán de felicidad!

Estoy muy lejos de indicar con ello que el ser humano se halle abandonado al destino inexorable de las leyes naturales sin tener en cuenta sus ventajas especiales. Precisamente la misma sabiduría suprema, de la que el curso de la naturaleza recibe una precisión que no necesita ser corregida, es la que ha subordinado los objetivos inferiores a los superiores y, con ello, a los propósitos en los que aquéllos han constituido a menudo las principales excepciones de las reglas generales de la naturaleza, y, a fin de alcanzar así los objetivos infinitamente más altos, mucho más nobles que cualquier [461] medio natural, esa suprema sabiduría impondrá a la guía de la especie humana, dentro del gobierno universal, leyes del curso de las cosas naturales. Cuando una ciudad o un país percibe la desgracia con la que la divina providencia los aterroriza, a ellos o a sus vecinos ¿sigue habiendo dudas sobre qué partido tomar para evitar el peligro amenazante, y siguen siendo ambiguas las señales para hacer comprensibles las intenciones a cuyo cumplimiento invitan o empujan a los seres humanos unánimemente todos los caminos de la providencia?

Un príncipe que, empujado por un noble corazón, se deja mover por el sufrimiento del ser humano, a fin de apartar de la miseria de la guerra a aquellos a los que, además, amenazan graves desgracias, es un instrumento benéfico en las bondadosas manos de Dios y un regalo que hace a los pueblos de la tierra, cuyo valor nunca podrán ellos apreciar conforme a su grandeza.

III

Maestro Immanuel Kant

[463] **Continuación de las consideraciones
sobre los terremotos sentidos desde hace algún tiempo.**

[465] El fuego de las grutas no está todavía quieto. Sólo últimamente siguieron los temblores y sembraron el temor en países en los que este mal era desconocido desde siempre. El desorden en la atmósfera ha cambiado la estación en la mitad del orbe. Los más ignorantes pretenden haber adivinado la causa de ello. Se oye hablar a gente falta de entendimiento y reflexión: la Tierra se ha vuelto loca y se ha acercado al sol no sé cuántos grados; un juicio que sería digno de un niño si de nuevo se manifiesta, sueños de una cabeza desquiciada para venderlos como observaciones. A la misma clase pertenecen también aquellos que reenderezan la órbita de los cometas tras haber enseñado Whiston²² a los mismos filósofos a temerlos. Es una común extravagancia buscar el origen de un mal a miles de millas de distancia cuando se puede hallar en la cercanía. Así lo hacen los turcos con la peste, así se hacía con las plagas de langosta, las epidemias del ganado y sabe Dios con cuántos males más. La gente tiene sencillamente vergüenza de poder ver algo en la cercanía. Ver causas en la inmensa lejanía demuestra verdaderamente el poseer un entendimiento agudo.

Entre todas las conjeturas existentes sobre una gran desviación de las reglas de una correcta ciencia natural hay algunas que fácilmente pueden asumir los que no saben examinarlas, y a ellas pertenece la idea que en públicas noticias se atribuye al señor profesor Profe, de Altona. Es cierto que, desde hace ya tiempo, no se sospecha de los planetas cuando se observan grandes sucesos en la tierra. Los índices de graves inculpaciones con que nuestros queridos antecesores, los señores astrólogos, acusaron a esas estrellas se hallan depositados en los archivos de anticuados fantasmas, junto a la [466] auténtica historia de las hadas, los simpáticos milagros de Digby y de los fenómenos nocturnos del Blocksberg.²³ Pero desde que la ciencia natural ha sido liberada de esos grilletes, ha descubierto Newton²⁴ la verdadera fuerza y la ha confirmado por experiencia, la fuerza que los planetas, incluso los más alejados, ejercen unos sobre otros y sobre nuestra tierra. Pero, para general infortunio de aquellos que quieren llevar el uso de esta singular propiedad hasta la extravagancia, la medida de esa fuerza, así

²² William Whiston (1667-1752). Teólogo, matemático y astrónomo inglés. Fue miembro de la Royal Society y profesor de la Universidad de Cambridge. De ambas instituciones fue expulsado por heterodoxo. Nota del T.

²³ Blocksberg, normalmente Brocken, monte más alto de la Sierra de Harz (1142 m), en Sajonia Anhalt, Alemania. Es lugar de leyendas de brujas y fenómenos mágicos muy celebrados en la literatura y en la cultura popular alemanas. Nota del T.

²⁴ Isaac Newton (1643-1727). Físico, matemático y astrónomo inglés, autor de la fundamental obra *Principios matemáticos de la filosofía natural* [*Philosophiae naturalis principia mathematica*]. Kant se refiere a él con frecuencia y lo considera maestro fundamental en la física. Nota del T.

como su modo de actuar, están determinados, y lo están gracias a la observación ayudada por la geometría, a la cual debemos su descubrimiento. Ya no se nos puede hacer creer lo que se quiera de sus efectos. Tenemos en la mano la balanza en la que podemos pesar sus efectos frente a la pretendida causa.

Si alguien a quien han contado una vez que la luna atrae las aguas de la tierra, causando así la elevación y bajada del océano, lo que llamamos flujo y reflujo, mientras todos los planetas están dotados de parecida fuerza de atracción, y si éstos se hallan cerca de la recta [imaginaria] que atraviesa la tierra y el sol²⁵ unen su fuerza de atracción a la de la luna, si alguien –afirmo yo– cuya profesión no le permite examinar la cosa con mayor precisión, ha sospechado que esas fuerzas unidas no eran capaces, por sí solas, de mover las aguas de la tierra con la violencia que vimos el 1 de noviembre, sino que pudo haber también un influjo en el aire subterráneo que estimulara la mecha oculta hasta provocar el terremoto, entonces no se le puede exigir más. Pero de un experto en la naturaleza sí que se espera más. No basta dar con una causa que tiene algún parecido con el efecto; esa causa tiene también que guardar cierta proporción de tamaño, Voy a aportar un ejemplo: el Dr. List, por lo demás un hábil miembro de la Royal Society londinense, había observado que la planta marina llamada lenteja de agua [Meerlinse] desprende un olor de una intensidad nada común. El Dr. List advirtió que la planta se encuentra a menudo en las costas de la zona tórrida. Pues bien, dado que un olor intenso puede fácilmente mover algo el aire, sacó la conclusión de que el viento del este, que suele soplar de forma constante en esos mares y que se extiende hasta más de 1000 millas de distancia de la costa, proviene ante todo del hecho de que esa planta gira hacia el sol. Lo [467] ridículo de tal opinión se halla en que esa causa no guarda ninguna proporción con el efecto. Igual ocurre con la fuerza de los planetas cuando se la compara con el efecto que debe derivar de ella, a saber, movimiento de los mares y provocación de terremotos. Es posible que se diga: ¿sabemos acaso la intensidad de la fuerza con que esos cuerpos celestes pueden influir sobre la tierra? Responderé a ello próximamente.

El Sr. Bouguer, célebre académico francés, cuenta que un erudito que quería ser profesor de matemáticas en la universidad de Lima había escrito un libro con el título de *Un reloj astronómico de terremotos*, libro en el que se propone predecirlos partiendo del curso orbital de la luna. Fácilmente se puede adivinar que un profeta en Perú bien puede hacerlo, debido a que allí suceden casi a diario y sólo se distinguen por su intensidad. El Sr. Bouguer afirma al respecto que un ser humano que, sin reflexión, lanza noticias sobre el aumento y disminución de la luna en sus fases, sobre la cercanía y lejanía terrestre, sobre la conjunción y oposición, puede a veces decir algo aproximado y confirmado por los hechos, y confiesa el académico francés: ese ser humano no siempre profetiza en falso. Él mismo sospecha que no es del todo improbable que la luna, al mover con tanta fuerza el agua del océano, tenga alguna influencia sobre los temblores terrestres, ya sea que la luna, al levantar tan extraordinariamente el agua, provoca ciertas grietas en la tierra a las que, de no ser así, no llegaría, y esto es lo que causa el

²⁵ Eclíptica. N. del T.

embravecido movimiento en las profundas simas, ya sea por otro tipo de interdependencia. Si se recuerda que las fuerzas de atracción de los cuerpos celestes influyen en lo más interno de la materia y que, por ello, pueden hacer mover el aire encerrado en los corredores más profundos y ocultos de la tierra, entonces resulta difícil negar a la luna cualquier influjo en los terremotos. Pero esa fuerza estimularía, a lo más, la materia inflamable que hay en la tierra. El resto, el temblor, el movimiento del agua serán simplemente efecto de dicha materia.

Si desde la luna se sigue ascendiendo hasta el cielo de los planetas, va desapareciendo esta fuerza según aumentan sus distancias, y la fuerza de todos los [468] planetas, unidos entre sí, producen sólo una infinitamente pequeña parte de ella, si se la compara con la que ejerce la luna, cercana a nosotros.

Newton, que descubrió la pertinente ley de la atracción, ley que debe ser considerada el más feliz ensayo jamás realizado por el entendimiento humano en el conocimiento de la naturaleza, enseña a hallar las fuerzas de atracción de los planetas que tienen lunas a su alrededor y establece la de Júpiter, el mayor de todos ellos, calculándola en algo menos de una milésima parte de la fuerza de atracción del sol. La capacidad de producir cambios en nuestra tierra mediante esa fuerza disminuye en proporción inversa al cubo de las distancias, siendo, pues, para Júpiter, que se halla 5 veces más distante del sol que la tierra y tomando para ello la proporción de su fuerza de atracción, 130.000 veces menor que la que puede ejercer por sí sola la fuerza de atracción del sol sobre nuestra tierra. Pues bien, la atracción del sol puede elevar el agua del océano a 2 pies de altura aproximadamente, como lo han mostrado la experiencia y el cálculo juntos. Por tanto, la atracción de Júpiter, si se une a la suya del sol, será todavía una 65ª parte de un *Decimalscrupel*²⁶ que añadir a dicha altura, lo que daría como resultado una 30ª parte de la anchura de un pelo. Si se recuerda que Marte y Venus son cuerpos desigualmente menores que Júpiter y que sus fuerzas de atracción son proporcionales a su masa, entonces se exagera si se añade a los dos juntos una capacidad de atracción sobre nuestro planeta dos veces mayor que la de Júpiter por el hecho de hallarse 3 veces más cerca de nosotros que él, siendo así que tienen una masa varias centenas menor y, por tanto, menor fuerza de atracción. Si yo fuese tan generoso que aumentara diez veces su tamaño, incluso así, uniendo sus fuerzas de atracción, serían incapaces de elevar el agua del mar un tercio del grosor de un pelo. Si se añaden los otros planetas, Mercurio y Saturno y se los considera juntos, entonces queda claro que no pueden elevar el agua del mar ni la mitad de la anchura de un pelo, en comparación con la capacidad que poseen conjuntamente la luna y el sol para aumentar dicha elevación. ¿No es, pues, ridículo preocuparse de la atracción lunar y solar y de la espantosa agitación marina si la altura a la que elevan el agua aumenta la mitad del grosor de un pelo, y pensar que sin esa minúscula elevación no habría peligro ninguno? Todas las demás circunstancias [469] contradicen enteramente esta pretendida causa. Al igual que la luna no provoca el flujo más alto sólo cuando se acerca más a la recta [imaginaria] que atraviesa el

²⁶ Un *Decimalscrupel* es una milésima parte de un pie. Nota del T.

sol y la tierra, sino algunos días antes y después, los planetas unidos tendrían que haber provocado movimientos de agua y terremotos otros tantos días consecutivos y a lo largo de las mismas horas si hubiesen tenido alguna parte en dichos fenómenos.

Tengo que pedir disculpa a mis lectores por haberlos conducido tan lejos en el firmamento, con la finalidad de que puedan juzgar correctamente sobre hechos que han sucedido en nuestra Tierra. El esfuerzo que se emplea en taponar las fuentes de errores nos proporciona también un conocimiento depurado. A continuación me voy a referir a los más notables fenómenos de grandes hechos de la naturaleza que han ocurrido desde entonces, cosa que he intentado aclarar en un ensayo especial.²⁷

Los planetas han sido absueltos, ante la sede judicial de la razón, de la acusación de haber participado en la devastación que hemos sufrido en los terremotos. En adelante nadie debe tener sospechas sobre ellos. Ya antes han estado unidos algunos planetas y no se ha sentido ningún terremoto. Peiresc²⁸ vio, según testimonio de Gassendi,²⁹ la extraña unión de los tres planetas más altos en el año 1604, lo cual sólo ocurre cada 800 años, pero la tierra permaneció a salvo. Si la luna, la única sobre la que podría recaer la sospecha con alguna probabilidad, tuviese parte en ello, entonces debería haber causas cooperantes en tal cantidad, que incluso el más débil influjo externo podría dar el empujón del cambio. En efecto, la luna llega con frecuencia a la posición en la que causa el mayor efecto sobre el suelo terrestre, pero no por ello provoca terremotos tan a menudo. El del 1 de noviembre sucedió poco después del último cuarto; pero entonces sus efectos son los más débiles, como lo muestran la teoría newtoniana y la experiencia. Preguntemos, pues, por la causa desde el mismo lugar que habitamos; la tenemos bajo nuestros pies.

Desde los temblores que hemos tratado ya antes, no han ocurrido otros que se hayan extendido por más países, salvo el terremoto del 18 de febrero. Se sintió en Francia, Inglaterra, Alemania y Países Bajos. En la mayoría de los lugares, como se informó [470] desde Westfalia, Hannover y Magdeburgo, fue algo más parecido a un ligero balanceo del suelo por fuertes tempestades subterráneas que a los empujones de una materia inflamada. Sólo los pisos más altos de los edificios sintieron la oscilación; abajo, en el suelo, apenas se notó. Ya los días 13 y 14 anteriores se sintieron temblores en Países Bajos y lugares cercanos, y en esos días, especialmente del 16 a 18, rugieron huracanes a lo largo y ancho de Alemania, Polonia, Inglaterra, se vieron rayos y tormentas, en suma, la atmósfera experimentó una especie de fermentación, lo que puede servir para confirmar lo que ya habíamos anotado en otra ocasión, a saber, que los terremotos o las inflamaciones subterráneas, que son su causa, transforman nuestra atmósfera lanzando a ella vapores extraños.

²⁷ Se refiere seguramente a *Historia natural y teoría del cielo*. Nota del T.

²⁸ Nicolas.Claude Fabri de Peiresc (1580-1637), astrónomo y botánico francés. Hizo notables observaciones y descubrimientos astronómicos con el telescopio que adquirió con ayuda de su protector Du Vair. Nota del T.

²⁹ Pierre Gassendi (1592-1655), filósofo francés de importante difusión en Europa. Su posición crítica frente al aristotelismo contribuyó al conocimiento del atomismo griego. Nota del T.

Una y otra vez han ocurrido algunos hundimientos en la tierra. Se han desprendido rocas de los montes y han rodado con terrible fuerza hacia los valles. Estos fenómenos suceden muy a menudo aun sin terremoto previo, Lluvias persistentes hacen que los acuíferos, repletos de agua, muchas veces inunden un trozo de terreno, erosionando el suelo y arrancando así rocas, especialmente cuando el hielo y la humedad juntan sus efectos. Las grandes grietas y hendiduras de tierra que una y otra vez se han producido en Suiza y otros lugares, y que, en su mayoría se han cerrado, constituyen indicios claros de una subterránea fuerza expansiva, mediante la cual se liman las capas de menor densidad. Si nosotros queremos mantener esta fragilidad de nuestro suelo, la reserva incandescente subterránea, que quizá pueden mantener en todas partes las materias inflamables, los yacimientos de carbón de piedra, las resinas y el azufre ardiendo constantemente (como muchas veces ocurre con minas de carbón de piedra que se han encendido por sí mismas en el aire, ardiendo y propagándose durante siglos), si nosotros, digo yo, consideramos esta condición de las grutas subterráneas ¿no parecen ellas suficiente aviso de hundir nuestras bóvedas en mares enteros de azufre incandescente y de devastar nuestros lugares habitados con torrentes de materias ardiendo, tal como la lava destruyó las zonas situadas al pie del Etna, construidas con una despreocupada tranquilidad? El señor Dr. Poll tiene razón cuando, en un breve [471] ensayo sobre el terremoto, no exige más que agua para poner en movimiento la siempre incandescente materia bajo la tierra mediante vapores en expansión y para provocar en ella temblores. Pero si él quiere negar utilidad al experimento de Leméry³⁰ (el cual, mediante la mezcla de azufre y limaduras, añadiendo agua, hacía comprensibles las sacudidas) diciendo que en la tierra no hay hierro puro, sino mera tierra ferrosa, la cual no da lo deseado en el experimento, entonces propongo reflexionar si, en primer lugar, la múltiple causa del calentamiento no es, por ejemplo, la exhalación de azufre, las fermentaciones producidas por adición de agua, como ocurre tras una lluvia en la lava vomitada, igualmente en los continuos incendios de Pietra Mala, después de fundirse la tierra ferrosa profunda, derramada en forma de granos de hierro, o también la piedra magnética, que tanto se aproxima al hierro puro y que sin duda se encuentra abundantemente por doquier en las profundidades ¿no puede aportar todo esto suficiente material a la elaboración de este experimento, grosso modo? La muy extraña observación, hecha desde Suiza, según la cual, durante el terremoto, un imán se desvió algunos grados de su dirección vertical juntamente con el hilo del que pendía, parece confirmar la cooperación de las materias magnéticas en los terremotos.

Costaría mucho trabajo aportar y examinar todas esas hipótesis que cada uno trae para abrirse nuevos caminos propios de investigación, cada una de las cuales a menudo reemplaza a las otras, como las olas del mar. Hay

³⁰ Nicolás Leméry (1645-1715), químico francés; en 1700 publicó "*Explication physique et chymique des Feux souterrains, des Tremblemens de Terre, des Ouragans, des Eclairs & du Tonnerre, Histoire de l'Académie Royale des Sciences*" ("Explicación físico-química de incendios subterráneos, terremotos, huracanes, relámpagos y truenos, Historia de la Real Academia de Ciencias"). Nota del T.

también un cierto gusto, apropiado en la ciencia natural, que pronto sabe distinguir entre las extravagancias derivadas de afán de novedad y los seguros y cuidados juicios que tienen de su parte el testimonio de la experiencia y la razonable credibilidad. El P. Bina y sólo recientemente el Sr. Profesor Krüger³¹, sostienen que los fenómenos sísmicos tienen las mismas causas que los eléctricos. Todavía más audaz es la propuesta del Sr. profesor Hollmann, quien pretende haber mostrado la utilidad de las aberturas de aireación, en una zona atemorizada por materias en llamas, con el ejemplo de montañas que vomitaban fuego, aberturas sin las cuales no existiría los reinos de Nápoles y de Sicilia; dicho profesor pretende haber mostrado que se ha excavado la corteza exterior de la tierra hasta las profundas grutas [472] inflamables, con lo cual se ha dado una salida al fuego. El tremendo grosor, unido a la dureza de los estratos interiores, sin los cuales esos crueles golpes de los temblores seguro que habrían destruido ese país desde hace tiempo; igualmente, el agua, que suele encontrar su destino en todas las excavaciones, y, finalmente, la impotencia de los seres humanos, convierten esta propuesta en un bello sueño. Desde el Prometeo de los nuevos tiempos, el Sr. Franklin³², que quería desarmar el trueno, hasta aquel que quiere apagar el fuego en el taller del volcán, todos esos intentos son muestras de la audacia humana, la cual va unida a un poder de modestísima proporción con tales intentos, los cuales le llevan finalmente al mortificante recuerdo con el que debería comenzar, a saber, que no es más que un ser humano.

³¹ Johann Gottfried Krüger, *Gedanken von den Ursachen des Erdbebens, nebst einer moralischen Betrachtung*, 1756 (Pensamientos acerca de las causas del terremoto, con una consideración moral). Nota del T.

³² Benjamin Franklin (1706-1793). Físico estadounidense, importante también como político y hombre de cultura humanista. Estudió los fenómenos eléctricos, terreno en que es conocido por su invención del pararrayo, pero hay otros inventos que se deben a él, como las lentes bifocales. Nota del T.

RESEÑAS

San Martín Sala, Javier. *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*. Madrid: Editorial Sicómoro, Colección Cumbres del pensamiento, 2025. Por Gerardo Bolado.

Maestre, Agapito: *Filosofía española de los siglos XX y XXI. Del pensar hispánico*. Córdoba: Almuzara, 2025. Por Ildfonso Murillo.

Tejada, Ricardo. *L'aventure de l'essai*. París: L'Harmattan, 2023. Por Gerardo Bolado.

Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles* (Selección de textos). Introducción de Pedro Carlos González Cuevas y Epílogo de Gabriel Albiac. Madrid: ediciones Calenda, 2025. Por Dirección de la revista.

Araquistáin, Luis. *El pensamiento español contemporáneo. Edición y estudio preliminar de Gerardo Bolado*. Santander: Editorial Universidad de Cantabria, 2025. Por Juan Luis Fernández Vega.

Maillard, Chantal. *Para una educación senti-mental. Principios de ética aplicada. Cinco ratones ciegos. Breviario 1*. México: Galaxia Gutenberg, 2026. Por Julius Richard.

Gaos, José. *Filosofía de la técnica*. Barcelona: Herder, 2022. Por Héctor Arévalo.

Aspe Armella, Virginia. *Aristotle and New Spain*. London, Routledge, 2025. Por Abel Aravena Zamora

San Martín Sala, Javier. *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*. Madrid, Editorial Sicómoro, Colección Cumbres del pensamiento. 2025, 694 págs. ISBN: 9788412997767

En octubre 2025, la editorial Sicómoro publicó la monografía, *Creencia y realidad. Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*, dentro de su colección, “Cumbres del Pensamiento”, la cual aspira a poner a disposición de la comunidad hispanoamericana obras maestras de la filosofía contemporánea. Su autor, Javier San Martín, es un conocido e influyente catedrático de filosofía, actualmente emérito en la UNED. En 1988 fundó la Sociedad Española de Fenomenología y su órgano *Investigaciones Fenomenológicas*. Sus publicaciones se centran en lo que se denomina el “nuevo Husserl”, desde el que plantea una interpretación fenomenológica de la filosofía de Ortega, y en la propuesta de una antropología filosófica basada en la fenomenología trascendental. Entre sus obras recordaré aquí *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* (1994), *Fenomenología y cultura en Ortega* (1998), *La fenomenología de Ortega* (2012), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (2015), o *Mundo, cuerpo e intersubjetividad* (2024).

Creencia y realidad es a mi juicio uno de los libros de filosofía más relevantes publicados durante ese año en el panorama filosófico español, tanto por la importancia de su tema -creencia y realidad-, como por la riqueza de sus perspectivas y reflexiones sobre el mismo, y la relevancia de las tradiciones y autores con los que dialoga; también por la madurez de su desarrollo y acabado. En la génesis de este libro fue primero el estudio de la concepción orteguiana de creencia, que es central en la segunda navegación de la filosofía de Ortega y la más influyente en el contexto filosófico español. Pero se ha materializado como un extenso y meticuloso tratado sobre la creencia, que intenta precisar su concepto y función mediante una noción fenomenológica intuitiva, y revisando desde ella el concepto platónico de “doxa”, el orteguiano de “creencia” y el analítico de “belief”. Toda esta revisión histórica da como resultado la propuesta de la obra, a saber, que el concepto trascendental fenomenológico de “creencia”, que tiene dimensión antropológica, axiológica y práctica, es fundamental para comprender la realidad humana y su acción.

La obra se compone de dieciséis capítulos que se articulan en dos partes, con un capítulo-bisagra, el quinto, dedicado al cambio de paradigma en la interpretación del concepto de “creencia” en Ortega y en el “nuevo Husserl”. Los cuatro primeros capítulos recogen principalmente la concepción fenomenológica de creencia que se adopta, la interpretación que hace Eugen Fink de la concepción heraclítica de la creencia, y una aproximación filológica al concepto platónico de DOXA.

La segunda parte abarca desde el capítulo seis al quince y es una auténtica historia reciente de la noción de creencia en el ámbito del pensamiento español contemporáneo, dominado por la concepción orteguiana y sus intérpretes. En efecto, los capítulos del seis al trece revisan cronológicamente el desarrollo de las versiones del concepto orteguiano de creencia, por obra de sus intérpretes desde Julián Marías hasta José Lasaga, pasando por Rodríguez Huescar, Morón Arroyo, López Quintás, Gómez

Muñoz, Mariano Álvarez, Carmen Paredes y García Gómez. En el trece recupera la tesis doctoral olvidada, de Rafael Alquezar, en la que se estudia la concepción fenomenológica de creencia en el Ortega de la lección “Sistema de Psicología” (1916); y el capítulo 14 estudia la teoría general de la creencia según Laín Entralgo. El capítulo 15 estudia la orientación general del concepto de creencia en la tradición analítica, con atención a Mosterín y, muy especialmente, al que fuera discípulo de Gaos, Luis Villoro, en cuyas obras más relevantes para el tema, es decir, *Creencia, saber y conocer* (1982) y *El poder y el valor* (1997), se detiene. San Martín expresa su voluntad de reivindicar la obra de este filósofo hispano-mexicano.

El capítulo 16 y conclusivo de la obra estudia la relación de la creencia con la epojé fenomenológica y con la locura, para concluir que la creencia original, inherente a la percepción del mundo de la vida, determina lo que las personas consideran real y, por lo mismo, es básica para el mantenimiento de su salud mental.

Javier San Martín defiende una concepción fenomenológico-trascendental de la creencia que atribuye al “nuevo Husserl”, tal y como le presenta en libros suyos como *La estructura del método fenomenológico* (1986) o *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (2008). Esa creencia es la noesis de la percepción o evidencia intuitiva que tiene por correlato el mundo de la vida y, en general, por lo que sería la creencia original y fundante de toda creencia (Urdoxa o Urglaube). En esta creencia se nos dan de manera evidente el mundo y las cosas del mundo, por lo que es la verdad originaria (Urwahrheit) y la base de toda verdad, también la objetiva de las ciencias. Y esta verdad originaria es también la razón originaria (Urvernunft), que “acompaña a toda dación de realidad, original o derivada”. Esta razón originaria es la fuente de la legitimidad racional del ser y del ser así de las cosas del mundo.

Esta creencia original e intuitiva tiene tres componentes. Ante todo un elemento cognitivo-ontológico, en cuanto que la creencia pone la realidad del mundo de la percepción y sus componentes. En segundo lugar, un elemento afectivo que nos da seguridad y confianza firme en esa realidad del mundo y sus componentes. En tercer lugar, un elemento pragmático o ejecutivo, en cuanto que esa evidencia y certeza basan y orientan la acción del hombre en el mundo. Este tercer elemento es el “contar con” de que habla Ortega o “la disposición a actuar de una determinada manera” a que reducen la creencia los analíticos.

El profesor San Martín distingue entre la “creencia” o noesis de la intuición perceptiva fundante y fundada, y la “fe” que sería a su juicio creer en lo que no vemos. No me convence esta definición de “fe” que con esa definición se podría atribuir a nuestras creencias morales, políticas, estéticas, etc., que tienen por correlato cosas que no vemos, como valores, deberes, etc. A mi entender no se puede reducir a esa fórmula, por ejemplo, la “fe” religiosa cristiana, que es la virtud teologal que tematizaron Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, entre otros.

En el capítulo “Verdad y relativismo desde Heráclito”, San Martín retoma el sentido que da Fink a la noción heraclitea de doxa, como intuición perceptiva básica para hablar racionalmente de la realidad. Trae el catedrático de la

UNED esta interpretación de Fink, para contraponerla a la posición platónica que identifica DOXA con mera opinión o conocimiento inferior.

En efecto, el capítulo cuarto de la monografía revisa de manera un tanto fragmentaria la noción convencional de DOXA en la obra de Platón. En la *República* la doxa es conocimiento inferior, contrapuesto a la episteme o conocimiento noético de ideas o dianoético de formas matemáticas. La “pistis” se basa en la intuición sensible de la realidad material, imperfecta y cambiante; en cambio, la episteme se basa en la intuición noética o en la dianoia. El Platón viejo, que duda de la posibilidad del conocimiento de las ideas y de su aplicación política, identifica como episteme a la DOXA conforme al discurso verdadero, por ejemplo, en el *Teeteto*. Para radicalizar esta interpretación convencional, Javier San Martín selecciona fragmentos de diálogos de distintos períodos de la obra platónica, y revisa filológicamente sus distintas traducciones, la latina de Ficino, la alemana de Schleiermacher, junto con versiones inglesas y españolas. Habla de la necesidad de hacer una tesis sobre la creencia en el *Teeteto* y concluye:

Esto nos lleva al significado profundo de la δόξα, que no es sino la denominación de la experiencia ordinaria que implica un desarrollo regular... de la experiencia. Unas veces este desarrollo es coherente con la percepción misma, sin que haya proyecto. Otras veces se adelanta el proyecto, y el desarrollo es de acuerdo con ese proyecto, que puede no cumplirse. En ningún caso se trata de una opinión ni una conjetura. El único sentido que tiene la doxa es el de creencia, porque la creencia implica la instauración de un horizonte para el desarrollo concordante de la experiencia, sea esta teórica, valorativa o práctica, por lo que la doxa abarca la totalidad de la vida... δόξα no es opinar, sino creer... [que es el comportamiento normal del ser humano con el mundo] (p. 176).

Me permito mencionar que en el ámbito anglosajón se han publicado investigaciones recientes sobre la creencia en Platón, como *The Value of Belief: On the Epistemological and Practical Role of Doxa in Plato* (2024), de Lee Klein, dedicado a revalorizar la DOXA y en el que se defiende que la creencia no es sólo un conocimiento inferior, sino un saber práctico indispensable para la vida humana. D. Zucca ha editado una colección de ensayos en torno a la creencia, el conocimiento y la ontología en el *Teeteto*, titulada *New Explorations in Plato's Theaetetus* (2022).

Se opone Javier San Martín a lo que denomina, con Pedro Cerezo y otros, la “hermenéutica venerativa” de la obra de Ortega. A su juicio, esta es deudora de una concepción pobre y convencional de la fenomenología de Husserl, y sostiene por eso que la fenomenología trascendental está privada de la ejecutividad de la creencia. Defiende además esa hermenéutica que, en su segunda navegación, Ortega concibe la vida de manera ejecutiva y creencial, y supera de entrada esa conciencia trascendental idealista. Ortega habría entrado en la fenomenología como Catón en el teatro, para que le vieran salir de ese último idealismo, superándolo.

Defiende San Martín en cambio que la conciencia trascendental es ejecutiva y creencial, más aún, que esa creencia fenomenológico-trascendental es la original y sin ella no se sostiene la concepción sociohistórica de la creencia, propia de la última filosofía de Ortega. Ésta seccionada de aquella, separaría al individuo de la ponderación racional y

de la realidad presente. San Martín propone con buen criterio retrotraer esta concepción sociohistórica de creencia como “vivir a crédito” a la de “contar con” de la razón vital. Así que revisa la interpretación de esa noción en *Ideas y creencias* y, sobre todo, desarrolla un diálogo con los intérpretes de Ortega que tendieron a reducir la concepción orteguiana de creencia a su versión sociohistórica o negaron el carácter epistémico de la creencia.

En *Ideas y creencias*, Ortega defiende según San Martín dos conceptos distintos de creencia. En el primer capítulo la creencia se piensa en la secuencia “creencia-duda-idea” y se concibe desde la razón vital como subjetividad, conciencia o vida dóxica. Se contraponen creer o “contar con” y pensar o “darse cuenta”. En el segundo la creencia se piensa en la secuencia “duda-idea-creencia”, y se concibe desde la razón histórica como “vivir a crédito”. Ambos conceptos son compatibles, según San Martín, siempre que la función de la creencia proceda de la razón vital

“La creencia es por esencia vida radical dóxica y tiene como correlato la realidad. Esta característica es la que da el modelo de lo que es una creencia.... [aunque el marco sea la razón histórica y el cambio de creencias, Ortega] a la hora de definir cómo opera una creencia acude a la idea de contar con, que ha de ser comprendida desde la razón vital” (429-430).

Así mismo propone fundar su concepción psico-fenomenológica de creencia, en la lección *Sistema de psicología* (1916), en la creencia original de la conciencia trascendental o noesis perceptiva que pone el mundo de la vida. En su extenso comentario de la tesis de Rafael Alquezar sobre la noción orteguiana de creencia, revisa *Sistema de psicología*, donde Ortega identifica la creencia con la noesis del acto de enunciar.

Estemos o no de acuerdo con su noción fenomenológica de creencia, con su aproximación filológica a la noción platónica de DOXA, o con su revisión de la noción orteguiana de creencia, que propone fundarla y unificarla desde esa noción intuitiva de creencia, este estudio monográfico de Javier San Martín nos confronta con la historia reciente de esa noción de Ortega en el contexto filosófico español, en el que su importancia no ha dejado de crecer; además, enriquece y pone a punto la comprensión propia de esa importante noción filosófica.

Gerardo Bolado
SCHFE

Maestre, Agapito. *Filosofía española de los siglos XX y XXI. Del pensar hispánico*. Córdoba, Almuzara, 2025. 256 páginas. ISBN: 978-84-10527-02-7.

La idea de escribir este libro surgió en la mente de su autor al visitar la exposición titulada *El exilio intelectual español en Puerto Rico* que tuvo lugar en los bajos de la Biblioteca Nacional de España, entre el 7 de junio de 2023 y el 3 de septiembre de 2023. Se sintió impulsado a reaccionar contra la descarada manipulación política de esta exposición por parte del Gobierno español. «Era *políticamente correcta*: propaganda gubernamental para engañar a la ciudadanía» (p. 14). Estaba repleta de medias verdades que es la mejor forma de mentir. Con datos innegables, Agapito Maestre reacciona contra las mentiras de la *memoria democrática*.

No nos encontramos ante una historia convencional o académica de la filosofía española. El prólogo tiene un título provocador: «Burlarse de la filosofía». Se toma muy en serio el aforismo de Pascal: «Burlarse de la filosofía es filosofía realmente». En su libro, dominan algunos tópicos como el de los exilios de los filósofos españoles, o la relación entre literatura y filosofía. Sobresale en su exposición la constante de «captar la filosofía de los maestros haciéndolos dialogar con sus discípulos, seguidores y allegados», algunos de los cuales les fueron infieles o les traicionaron, como sucedió en el caso de Aranguren respecto de d'Ors (pp. 211-217). No se limita a ofrecer informaciones, sino que reflexiona también sobre la vida y obra de algunos filósofos y escritores españoles de los siglos XX y XXI. A los siete capítulos que integran el libro, se añaden tres anexos que aportan informaciones puntuales sobre algunos aspectos de la guerra civil y de la segunda república.

Los tres primeros capítulos abordan el tema de los exilios de filósofos y literatos españoles: Los Enjuto, Zenobia Camprubí, Serrano Poncela, Unamuno, Antonio Machado, García Morente, José Gaos, Ortega, María Zambrano, Julián Marías, Altolaquirre, Rafael Dieste, Gallegos Rocafull y Villoro. Advierte que «el rollo del exilio de los intelectuales españoles del 39 es imposible de entender sin el del 36, aunque se descuernen los ideólogos del totalitarismo en decir lo contrario». Lamenta que en una exposición sobre el exilio español no se muestre todo lo que se debiera y que al inclasificable Unamuno se le intente clasificar a favor de un bando de la Guerra Civil, y alaba lo que escribió Antonio Machado de la postura ética del Unamuno exiliado y lo que el exiliado Segundo Serrano Poncela escribió sobre Machado y Unamuno.

Los capítulos cuarto, quinto y sexto reflexionan sobre la relación de la filosofía española con los ámbitos del amor, la literatura y el *nisus spiritus* (esfuerzo autocreador, en combate contra la alienación ambiental). Alude a los siguientes autores: Octavio Paz, Alfredo Arias, Xirau, Uranga, Gómez de la Serna, Alfonso Reyes, José de la Colina, Borges, Manuel Machado, Rossi, Nuño, Gómez Ávila, Aquilino Duque, Manuel Granell, Paulino Garagorri, Ignacio Gómez de Liaño y Gabriel Albiac. El capítulo cuarto cuenta cómo el mexicano Octavio Paz se inspira en la filosofía del amor del exiliado Xirau comentada por su discípulo Uranga, rebaja los camelos del Amor con *El*

libro de mudo (Secretos) de Ramón Gómez de la Serna, comenta las reflexiones de José de la Colina, Borges y Alfredo Aras sobre RAMÓN y las mujeres, y concluye con la filosofía de Alfredo Arias sobre lo Eterno Femenino. El capítulo quinto prosigue con la literatura de Borges, a la vez narrador, filósofo y poeta, con la poesía de Manuel Machado, que inspiró buena parte de la poesía de Borges y que como la de Manuel Machado se nutre de la *esencia de las cosas*, con Rossi y Nuño, dos extraordinarios lectores de la obra de Borges a la vez que comparten unas comunes querencias filosóficas de corte orteguiano, y con las claras y desafiantes filosofías literarias de Juan David García Bacca, Nicolás Gómez Dávila y Aquilino Duque. El capítulo sexto destaca el esfuerzo autocreador, en combate contra la alienación ambiental, de Manuel Granell, Paulino Garagorri, Ignacio Gómez de Liaño y Gabriel Albiac.

En el último capítulo, el séptimo, Agapito Maestre, a la vez que nos habla del pensamiento de Azaña, Ortega y Gasset, Alfonso Reyes, Arias Montano, Sigüenza, Sánchez Dragó, Aranguren y Eugenio d'Ors, «demostrando que hay filosofía contemporánea española, de la buena, como la hubo en otros tiempos» (p. 187), propone una concepción de la filosofía española como escepticismo vitalista. Se muestra bastante escéptico respecto de las posibilidades de la filosofía: «¡Enseñar filosofía es para mí demasiada tarea! Mis aspiraciones eran y siguen siendo, más modestas. Trataría de contar unas cuantas aventuras relacionadas con mi profesión [...]. Los estilos de pensamiento, las formas literarias de escribir filosofía, en fin, la narración, me interesan tanto o más que las formas de explicación de los problemas planteados, entre otras razones, porque raramente se resuelven los grandes problemas filosóficos. Sí, hasta ahí llega mi pesimismo, soy de los que creen que los grandes problemas de la humanidad sólo tienen historia y, rara, muy rara, solución [...]. Nunca enseñé filosofía a mis alumnos, pero sí mi entusiasmo por pensar. Filosofar» (p. 194). Se toma en serio el filosofar, pero parece que no lo hace con los objetivos tradicionalmente pretendidos por los filósofos: las verdades filosóficas.

Al final de esta breve reseña, reconozco un mérito notable de este libro: nos invita a pensar a fondo sobre la tradición filosófica de los siglos XX y XXI en España y en Hispanoamérica, a cuestionar, meditar y redescubrir las raíces más profundas y determinantes de nuestra cultura hispana. Entrelaza exilios, amores y reflexiones sobre nuestra identidad cultural. Manifiesta su convicción de que el pensamiento hispánico juega un papel destacable en el laberinto de la modernidad. Desde la genialidad de Unamuno, el lirismo de María Zambrano y la profundidad de Ortega, hasta las huellas filosóficas de los desterrados del 36 y del 39, nos brinda un mosaico de ideas, luchas y preguntas. Construye un puente entre el pensamiento y la emoción, y nos invita a explorar la influencia de la filosofía española en la construcción de una nación cultural, y a cuestionar y redescubrir quiénes somos.

Pero me asaltan algunas dudas. ¿Se reduce la filosofía española de los siglos XX y XXI al mero pensar o filosofar? ¿Nunca podemos alcanzar alguna brizna segura de verdad en el ámbito de la filosofía? ¿Nos tenemos que resignar a un escepticismo vitalista? No me parece que acontezca esto, por ejemplo, con las filosofías de Unamuno, Antonio Machado, Ortega y Gasset,

García Morente, María Zambrano o Julián Marías. Tampoco sucede esto en las filosofías de Augusto Andrés Ortega, Leonardo Polo y otros filósofos tomistas y neoescolásticos españoles del siglo XX o en la filosofía de Xavier Zubiri, a los que Agapito Maestre no presta ni una mínima atención.

No comparto el aparente escepticismo vitalista de Agapito Maestre. Tanto poetas como filósofos españoles e hispanoamericanos, en nuestras investigaciones de los últimos fundamentos o principios de lo real, con frecuencia logramos modestos hallazgos, aunque nos veamos obligados a reconocer el océano de nuestra ignorancia que, sobre todo en el caso de Dios, es absolutamente insondable.

Ildfonso Murillo
Salamanca, 17 de diciembre de 2025

Ricardo Tejada. *L'aventure de l'essai*. Paris, L'Harmattan, Collection "La Philosophie en commun", 2025. 233 páginas. ISBN: 978-2-336-51307-2

El ensayo transforma y encanta, hace conocer y agudiza la sensibilidad, modula el comportamiento y orienta la razón. La ventana, la lupa privilegiada del tiempo y de la historia, de la modernidad, es el ensayo (p. 217).

*L'aventure de l'essai es un excelente ensayo sobre el ensayo de uno de los investigadores que con más intensidad y coherencia se viene dedicando desde hace un par de décadas a esta temática, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático, y con especial atención a su desarrollo en el ámbito hispánico, siempre dentro de su contexto occidental, especialmente francés. Ricardo Tejada (MCF HDR, Université du Mans) publicó en 2023 su recomendable estudio *L'Essai en Espagne à l'épreuve de l'exil et de la dictature (1939-1976). La malle et la boussole*, (París 2023), de singular relevancia para el conocimiento del ensayo español del XX. *La aventura del ensayo* forma parte de esta trayectoria que la convierte en un fruto maduro, sin perder por ello la provisionalidad inherente a toda obra en proceso.*

La madurez alcanzada por este trabajo se manifiesta de entrada en su elaborada estructura triádica, que articula en seis capítulos cada una de sus tres partes. La primera parte afronta desde el punto de vista sincrónico y diacrónico la definición y clasificación del ensayo, sus vínculos con la tradición escéptica y sus relaciones con la literatura y la retórica. La segunda revisa sus posibilidades epistémicas, su singularidad frente a la ciencia y la filosofía, la política y la religión. Finalmente la tercera se detiene en el diseño plural del ensayo, sus elementos, engranajes y maquinarias, en sus géneros asociados, y en la organización unitaria del ensayo. En las conclusiones se recogen algunas de las adquisiciones provisionales de este ensayo sobre el ensayo. La obra incluye una bibliografía selecta que recoge por un lado estudios teóricos sobre el ensayo, obras teóricas y ensayos estudiados o mencionados, organizados estos por áreas lingüístico-culturales (hispánico, francófono, germánico, anglosajón, otros).

El primer capítulo, de la primera parte, estudia desde Lukács y Adorno la naturaleza dual del ensayo, que pertenece a juicio de Tejada a la literatura y a la filosofía, pero como algo específico entre ellas y sobre ellas. Esta dualidad del ensayo es insalvable, pero se puede modular y graduar a través de las herramientas conceptuales y metodológicas con que se pone en obra. Dado que el ensayo se ha convertido en el camino *por excelencia* de la filosofía en la modernidad, el autor volverá más adelante sobre el ensayo como procedimiento filosófico y sus relaciones con lo que entendemos por método.

En el segundo capítulo, "Etimología y definición del ensayo. Géneros y tipos", se revisan las teorías sobre el ensayo en distintas áreas lingüístico-culturales, con especial atención a la española (Marichal, Nicol, Gómez

Martínez, G. Bueno, P. Cerezo, Aullón de Haro, Luis Llera, Mainer o D. Gracia). Concluye que buena parte de los *topoi*, que se encuentran en esa literatura -en particular en el área española-, resaltan la importancia del autor y del estilo, focalizan de manera parcial algún aspecto del presente y dependen de otros saberes sin caer en la divulgación. Comenta brevemente las clasificaciones del ensayo de Ángel del Río y M. J. Benardete (“poético-descriptivo”, “crítico-erudito” y “puro”), de Luis de Llera (“ideológico-literario”, “filosófico o científico”, “regeneracionista”, “puro o de creación estética”), y Marc Angenot (“cognitivo” y “meditativo”), y considera ésta última como “coherente” y “muy sugestiva”.

El capítulo tercero, dedicado a la progresiva institucionalización cultural del ensayo, concluye provisionalmente que, en España, en Francia y muy probablemente en el resto de los países europeos, el ensayo adquiere una identidad clara y distinta durante las cuatro primeras décadas del siglo XX. Constata esa evolución e institucionalización cultural en las colecciones de libros (años 20) y en las revistas (años 30 y 40). Sostiene además que el ensayista es el intelectual moderno, sustituto del publicista y del polígrafo, cuyos escritos no son propiamente ensayos. Si bien, siempre hay excepciones y clásicos. El ensayo es a su juicio el instrumento del intelectual moderno. En ese capítulo atiende además a la relación del ensayo con la historia y el tiempo. El ensayo tiene cierto grado de transparencia o permeabilidad con respecto a su época histórica; si bien ese grado es a juicio de Tejada variable y máximo en el ensayo filosófico. Sin embargo, el imperio de la actualidad queda fuera del plano del ensayo (p. 46), como la subjetividad que lo enmarca.

Con relación a la temporalidad del ensayo, Tejada insiste en su orientación hacia el futuro, con “la mirada de un camaleón, con un ojo perforando las nieblas del presente y las nubes del pasado, y el otro apuntando hacia el futuro” (p. 49). Y concluye este capítulo, comentando las tres observaciones de Adorno sobre la temporalidad del ensayo: 1. no puede pretender la utopía o realización definitiva, porque choca con su carácter “falible y provisional” (p. 50); 2. no busca lo eterno en lo efímero, sino eternizar lo efímero, de ahí la tensión entre el sentido poético del mundo y el deseo de conceptos; 3. es anacrónico, la hora no le es favorable, va contracorriente, tiene algo de intempestivo.

El capítulo cuarto, “Método y camino. La cuestión del escepticismo”, toma en consideración el carácter no metodológico del ensayo, y su pertenecer a la tradición escéptica. El ensayo a juicio de Tejada tiene talante escéptico, pero no es escéptico, ni hace concesiones al escepticismo. La duda que defiende es una “duda poética”, no retórica como la cartesiana, ni escéptica como la humeana; una duda que acepta las paradojas del dudar que no conduce a ninguna parte” (p. 63). La unidad de la ideología, de la ciencia y su método, de la patria disolvería la multiplicidad que hace emerger el ensayo.

El capítulo quinto, “El ensayo cara a cara con la literatura: reversibilidad genética”, parece ser una discusión con Claire d’Obaldia, que concibe el ensayo como “el género virtual por excelencia de la literatura”, en el fondo sin vínculo con la realidad. En la discusión Tejada cuestiona qué tipo de

pensamiento es la literatura, y qué tipo de ficción es el ensayo. No hay a su juicio una literatura totalizante que englobe al ensayo, ni tampoco una distinción neta, absoluta, entre literatura y filosofía, en ambas hay verdad y belleza. El ensayo crea conceptos, la filosofía los conforma, construye, piensa. El ensayo es a la filosofía como el dibujo al grabado, explica Tejada. Por otra parte, la ficción no está totalmente excluida del ensayo, pero no una que resulte de la fabulación creadora. “Lo ficticio del ensayo viene siempre, en esta perspectiva, desde afuera” (p. 74). Y, ¿Cómo definir la ficción del ensayo recurriendo a algo que no forma parte del ensayo?

El capítulo sexto y último de la primera parte revisa la relación del ensayo con la retórica, que parece aproximarle a su dimensión literaria y estética, pero también situarlo en un contexto argumentativo. Este aspecto dialéctico de la retórica relaciona el ensayo con los géneros de discursos retóricos: demostrativo, deliberativo y judicial. La relación del ensayo con los intelectuales refuerza la importancia de su vínculo con este aspecto argumentativo de la retórica como artífice de la persuasión. En este punto, el autor recuerda que la función asertiva no es la función primordial del ensayo, y que puede haber un rechazo de la argumentación retórica y así una anti-retórica en el ensayo. Una de las diferencias entre la crítica del ensayo en el área francófona y en el área española estriba a juicio de Tejada en que en ésta no se ha dado una verdadera crítica del vínculo del ensayo con la retórica y los discursos argumentativos.

El ensayo no tiene por qué ser persuasivo, ni deliberativo, ni estimativo, deja atrás más bien las concepciones premodernas del discurso persuasivo de la retórica. El ensayo tiene una nueva estructura ostensiva, magnética, y desde ella enfoca e interpreta de nuevo la retórica. Destruye algunos códigos, erosiona otros y transforma la mayor parte:

El ensayo puede ser concebido como una “contra-retórica” y es verdad que exhibe numerosas estrategias anti-retóricas o una especie de “retórica modernizada”, es verdad que maneja constantemente figuras retóricas, pero, en realidad, el ensayo no lucha contra la retórica. Su tarea es positiva, afirmativa. Ella es aún menos una retórica encubierta. Todo se ve trastocado en la trituradora. Una vez más, el ensayo demuestra su *autonomía* soberana, *moderna* (p. 86).

El ensayo no es a juicio del autor el instrumento retórico de la modernidad, pero mantiene cierta semejanza con la retórica, pues ha procedido numerosas veces a decodificar y recodificar esa institución cultural.

La segunda parte de la obra, “Las capacidades cognitivas del ensayo”, comienza con el capítulo titulado “El ensayo frente a la ciencia y la filosofía”. Mientras las ciencias son saberes especializados, y la filosofía tiene cuestiones propias, el ensayo no tiene contenido propio y puede centrarse en cualquier objeto o cuestión. El autor recuerda que pocos aceptan, con Adorno, que el ensayo sea un género filosófico. El ensayo suele identificarse con el pensamiento débil, retórico, estético, frente a la filosofía y la ciencia que serían respectivamente pensamiento lógico-sistemático y conocimiento metodológicamente fundado. Tejada recuerda que el ensayo se aprecia de manera distinta en diferentes contextos educativos y culturales. En el

contexto germánico se ha separado el ensayo de la filosofía académica y, desde luego, de la ciencia. En el contexto francés esto se habría dado en menor medida, y todavía menos en el contexto español.

Pero, a juicio del autor, no conviene nunca subestimar las capacidades cognitivas del ensayo, porque hay un saber de fragmentos incrustados en los intersticios de las ciencias. Es un saber extraño porque se basa en el aprendizaje de lo concreto, lo anodino, lo que es inédito. Además, el pensamiento práctico prioriza en ocasiones la construcción de sentido desde la situación, la experiencia y el aprendizaje en un momento dado.

En este capítulo Tejada expone y analiza la contraposición que establece Nicol entre filosofía y ensayo, al que sitúa próximo a la sofística. Y repasa las tres posiciones filosóficas ante la sofística: 1. La que opone la búsqueda filosófica de la verdad a la negación sofística de la misma; 2. La que identifica la sofística con la filosofía, al considerar ésta como un género literario; 3. La que las separa como dos formas distintas de pensar, una *epidíctica* (entre lo perlocucionario y lo ilocucionario) y otra *apodíctica* o lógica. El autor reconoce que el ensayo, en cuanto seductor o magnético, tiene algo de sofístico; y, desde luego, es sofístico cuando pretende persuadir de algo subjetivo o discutible:

El ensayo, además, según el filósofo español [Nicol], está afectado por una profunda y contumaz ideología, mientras que la ciencia sería el polo opuesto de todo eso. La ideología del ensayo es en último término su subjetivismo. El yo está detrás de cada línea del ensayista, le empapa de su estilo y engendra siempre “una crisis de la verdad”. El trasfondo de todo ensayo no es otra cosa que una capa autobiográfica (p. 99).

El capítulo segundo, “El ensayo frente a la política y la religión: ideologías, fe y creencias”, se plantea hasta qué punto el ensayo puede superar su carácter ideológico o su inclinación partidista. “El ensayista puede reunir bajo una forma argumentada los problemas de fondo que planean sobre la actualidad, así puede ofrecer un análisis que le permite al lector comprenderlos mejor o criticar mejor” (p. 101). Así el ensayo político puede lograr elevarse por encima de su tiempo, pero no sin llevar sus rastros. En este sentido, según el autor, “se podría decir con muchas reservas que el ensayo busca desenmascarar la ideología, no sin estar a veces machado por ella” (Ibid.). Ni el ensayo ni el ensayista estarían unilateralmente determinados por la infraestructura socioeconómica; pero sí hay relaciones complejas entre ideología y ensayo: “el ensayo desenmascara la ideología y en parte se deja atrapar por ella, parcialmente” (p. 220).

Por su parte, el ensayo se aproximaría a la religión con mucha cautela, la observa con escepticismo, pero de manera atenta y no sin cierta fascinación. Sin embargo, lo que más ha dejado su impronta de manera duradera en algunas expresiones del ensayo europeo, en particular del español, ha sido según el autor la mística del siglo XX. La dinámica propia del ensayo conduce a “parajes abiertos”, donde la duda se presenta de sólito: “En fin, lo vivido, como prueba, como laboratorio de ideas, de cualquier suerte, se encuentra en el centro del ensayo, un poco como, previamente, la

experiencia religiosa era el centro de irradiación de un sentido a construir.” (106)

En el capítulo tercero, se confronta con temas centrales del ensayo, como la naturaleza, la nación o el otro, en cuanto motores ineludibles suyos en la modernidad. La naturaleza se ha convertido en uno de los temas incuestionables de los ensayos actuales. Los límites del crecimiento han llevado a al paradigma ecológico (E. Morin) y la responsabilidad ecológica. La vigencia de la conciencia ecológica le lleva a Ricardo Tejada a defender que la naturaleza es “un hilo conductor de la renovación del ensayo desde el comienzo del siglo XIX”, es decir, que gracias a esa temática el ensayo ha enriquecido “la pluralidad de su escritura (digresiones, carácter meditativo, borrado del sujeto y presentación del todo sin creencia religiosa) y “su capacidad de exploración cognitiva y estética” (p. 108). Precisamente, el ensayo sería el instrumento del sujeto actual, “al borde la desaparición o de su promoción a una escala espiritual superior”, en su tarea de “sublimación de la naturaleza”:

El ensayo es la forma informe que concilia mejor el maridaje entre los saberes científicos y los saberes de la vida, en un recorrido (siempre al lado de la naturaleza) tan favorable como abierto a los interrogantes. Se puede incluso decir que el ensayo ha encontrado en la naturaleza la forma más sutil de combinar la mística y la política, la estética y la ética, la política y las ciencias naturales (p. 111).

El tema de la nación también ha dejado según el autor su impronta en el ensayo moderno, pues mueve resortes íntimos del sujeto. En España, particularmente, el ensayo evoluciona y gana matices desarrollando el tema de la nación:

Se ve pues en este panorama rápido de los ensayos sobre la cuestión nacional una tensión importante entre el compromiso del autor en el texto y el país que el describe o analiza. Bien entendido, el compromiso difiere según los casos. A veces es un buceo casi iniciático en un territorio bien definido... En otros, el autor está comprometido sobre todo con la historia de su país (Carlos Williams, Ortega y Gasset, Orwell, Galeano, Sánchez Ferlosio). No la cuenta como un historiador, sino como alguien que cuenta la historia como algo intrincado con su propia vida... Siempre, en ambos casos, la tensión entre sujeto y nación es primordial, como si la nación se introdujera en las venas del autor, como si éste se ampliara, convirtiendo el destino de su país en el suyo propio... El ensayo tiene la capacidad prodigiosa de obtener una mezcla inextricable de historia, poesía, política, de vida personal... La nación no disuelve los límites del sujeto, como la naturaleza, pero los pone en cuestión (pp. 117-118).

En el capítulo cuarto, “Autor, subjetividad y aprendizaje. ¿Qué modernidad?, pasa a cuestionar la importancia de la subjetividad del autor, de la persona, en el ensayo, que a su juicio ha sido sobrevalorado por los especialistas o tratadistas españoles en el género. En el lado opuesto están los estructuralistas que han dado autonomía al texto. Como dice Maurice Blanchot, el sujeto desaparece en el discurso que crea. Pero con ello se

subestima la experiencia vital como laboratorio del ensayo y la lectura como importante motor de su desarrollo (p. 120).

Ricardo Tejada entiende que el ensayo es “el saber de los intersticios del saber”, algo que no es propiamente saber en el sentido foucaultiano del término:

[El ensayo] no es un saber de segundo rango o, peor, una superstición o una suerte de alquimia de las ciencias sociales. El ensayo es el hilo conductor de la filosofía en el siglo XX, todavía más, el hilo que vincula las ciencias, los saberes, la política, la dimensión religiosa, ética, las artes, entre ellos, como el hilo más grueso, o en todo caso, el más visible de una inmensa tela de araña (p.120).

¿En qué sentido se habla de un saber de intersticios? El ensayo no pretende ser conocimiento científico, ni saber completable, ni acumulable. En cambio funciona bien cuando su tema es el amor, la política, la religión, el tiempo, la época actual o la pasada, es decir, de cuestiones sobre las que el hombre no llega a tener ideas decididas, definitivas, con independencia del psicoanálisis, la política, la antropología de la religión, etc. Las verdades más o menos bosquejadas en los ensayos penetran de alguna manera en los cimientos del conocimiento, o al menos, los ponen en dificultad.

Este saber del ensayo tiene que ver con la experiencia vivida y el aprendizaje de la subjetividad. Así, el ensayo es un arte de encontrar un sentido a lo inédito, nuevo, a lo que llega por la primera vez. El ensayo crea sentido, nuevo lenguaje:

La subjetividad del ensayista se somete a la prueba de la vida, de los saberes, de las certidumbres, de los caminos andados, del confort de una vida sin cuestionamientos teóricos. Se podría decir en el límite, que ella es esa dimensión del aprendizaje que se mueve en la cuerda floja y que acerca el ensayo al arte, mucho más que sus pretendidas virtudes retóricas, estéticas, estilísticas (p. 124).

En este plano del aprendizaje y la formulación de ideas débiles, contingentes, pero que iluminan la vida del autor y del lector, es donde se juega la modernidad del ensayo. Aunque se encuentren también ensayos modernos filosóficos, políticos, eruditos, etc.:

La modernidad es el lugar de los ensayos, que a veces pueden parecer introspección o divagación espiritual (Emerson, Unamuno, Santayana), fuegos de artificio de la vanguardia (Bataille, Gómez de la Serna), Collage en todas sus formas (Caillois, Barthes, Vázquez Montalbán), torsión y retorsión del lenguaje (Sánchez Ferlosio), lenguaje del silencio (Quignard), por sólo dar algunos ejemplos mayores... A veces es una interrogación permanente del sujeto a la que se asiste ... Otras veces hay un diálogo constante entre la naturaleza y el autor (Thoreau, Bouchard) o entre el autor y la “supranación” que le rodea (Magris). Es verdad que hay ensayos más filosóficos, políticos, sabios, o simplemente más eruditos -pienso por ejemplo en los de Zubiri en España, Sartre en Francia, Sloterdijk en Alemania u Orwell en el Reino Unido-, donde la experiencia y, sobre todo, la *escena* es más difícil de percibir, como si hubiese sido destilada de manera más conforme al saber. Es lo que en la ensayística anglosajona se denomina “ensayo formal” (opuesto al “ensayo informal”, más “lírico”) donde la seriedad del tema prevalece sobre el

aspecto personal. No obstante la frontera entre esos dos tipos de ensayos es siempre difícil de trazar. ¿Hasta qué punto los ensayos de Valery, o los de Ortega, más filosóficos, son “ensayo formal”, habida cuenta de la intrusión sutil, más o menos eficaz, del autor en la organización y disposición de los conocimientos expuestos? (pp.124-125).

Según el autor, el ensayo tiene más necesidad del lector que cualquier otro dominio del arte o del saber. En el capítulo quinto, “Lectura y envoltura. ¿Una especificidad del ensayo?”, se detiene en el papel del lector del ensayo y del ensayista lector. El ensayista se interesa por la lectura y por la vida, lleva al lector consigo. “La historia del ensayo es una inmensa red de autores lectores religados por la lectura” (p. 132).

El lector necesita de sensibilidad e inteligencia, de atención y perspicacia para apropiarse de las metáforas, ideas, fórmulas, etc., que ofrece el ensayo. Pero este invita también a que el lector reflexione y desarrolle cosas nuevas y propias. “La lectura envolvente propia del ensayo facilita la actualización y el desarrollo de cosas en estado virtual dentro del espíritu del lector” (p. 130).

En este punto, se detiene en el carácter indigente, no lineal, de la recepción del ensayo, que “no tiene nunca su presente en sí mismo” (p. 134). Para explicar esta discontinuidad, según el autor, no haría falta acudir a su anclaje al presente o su dependencia del autor, pues dan cuenta de ella sus propias fracturas y vacíos o las condiciones de su contexto, por ejemplo, de publicación y difusión.

“El arte y el ensayo caminan sobre rutas a veces convergentes”, recuerda Tejada con Lukacs. El ensayo suele llevar alguna imagen artística asociada, de manera especial en el dominio español (cita a Savater, Trías, Rubert, Sánchez Ferlosio).

En el capítulo sexto, “La extraña metacapacidad cognitiva del ensayo: los prefacios”, estudia un rasgo específico del ensayo: su capacidad de “reflexionar sobre el mismo”, de cuestionarse como si estuviera necesitado de explicación y justificación. Con frecuencia el prefacio es a juicio del autor el lugar donde se desarrolla este cuestionamiento. Si bien, algunos ensayos omiten ese prefacio y entran abruptamente en materia; y en los que tienen pretensión científica o enciclopédica ese prefacio suele convertirse en una introducción en toda regla.

La reflexión entre unidad y multiplicidad, entre identidad y diversidad está con frecuencia en el centro de los prefacios. Tejada parece cifrar la unidad del ensayo en la perspectiva del ensayista o en cierta armonía de su discurso:

El tono o la tonalidad es el perfil característico de un libro, de su unidad ensayística. Es el cemento que une elementos heteróclitos, gracias a un ritmo, a una suerte de melodía argumentativa, pero también gracias a un punto de vista, a una manera de aproximarse, a una sensibilidad, se trata de un ambiente sensible, conceptual y de una mirada y, sobre todo, de la manera como el autor ve el mundo (p. 149).

Todo parece indicar, señala el autor, que no suelen preverse ni el destino, ni las etapas del ensayo, señaladamente en el dominio hispánico. El ensayo

es como una navegación sin guía, semejante a la del Arca de Noé, que Araquistáin tomó como “figura emblemática casi alegórica del ensayo”.

El prefacio suele ser el mismo un ensayo. Los prefacios en el área española del interior tienden a lo completo, más que a lo vacío como en el área francófona. Así el prefacio de Ortega en *Meditaciones del Quijote*, el de D’Ors en *Las ideas y las formas*, o el de Eugenio Trías en *Drama e identidad*.

Entre los ensayos más interesantes por su función metacognitiva estaría el de Ferrater, *Ventana al mundo*. El ensayo es como esa ventana que permite al lector ver el mundo. El ensayo trata sobre un tema, pero es de alguien, de un autor. Esto establece tensión de transparencia. Entre lo que vive el autor, su percepción de la realidad, y la objetividad científica.

La tercera parte de la obra, “El diseño plural del ensayo”, comienza insistiendo con Adorno en que el ensayo no sigue el método deductivo, cuenta con la no identidad de la conciencia y evita toda reducción a un principio. Atiende a lo parcial y encara la totalidad en su carácter fragmentario.

El capítulo primero, “Elementos, fragmentos, los ‘y’, los ‘unosconotros’”, confronta el ensayo con la propuesta de Benjamin de coleccionar fragmentos, enfrentándose así a la dispersión y el desorden propios de la sociedad moderna. En la modernidad, a juicio de Tejada, el mundo y el tiempo humanos se fragmentan. Los ensayistas como los artistas intentan recomponer, aunque sólo sea parcialmente, sus fragmentos más o menos dispersos y confusos. Pero ni el ensayo, ni la obra de arte pueden ambicionar convertirse en una totalidad. El creador es parte heteróclita de un conjunto heteróclito.

El autor se detiene en la genealogía del ensayo que va del ingenio barroco (Gracián) hasta el fragmento entendido como documento y ruina de Adorno y Benjamin, pasando por el Witz romántico. En esta genealogía se inscribe a su juicio el ensayo español, que es el más próximo a la escritura fragmentaria.

En el mundo hispánico, a juicio del autor, lo lleno rige a su juicio una buen aparte de los textos fragmentarios de naturaleza ensayística. La greguería ramoniana, el neo-conceptismo del último Unamuno, el disparate bergaminiano o el pecio ferlosiano estarían en esta línea. Los ensayos de Ramón de la Serna con su multiplicación de objetos certificarían también esta observación.

En el mundo hispánico hay una manera neobarroca de vivir y mirar la fragmentación y confusión del mundo moderno. Las operaciones textuales del neobarroco se caracterizan por la proliferación y la enumeración. Se busca la fuerza de la conjunción “et” hasta el infinito.

En mi opinión este esquema de comprensión, basado en el “uno con el otro” y en el “y” aditivo hasta el infinito, debe ser extendido a otras dimensiones del ensayo. Ciertamente, el fragmento está en el corazón de varias manifestaciones y obras del ensayo español. Ciertamente, hay de alguna manera una dinámica atómica o corpuscular en ciertos autores decisivos. Pero hay que ir más lejos. El ensayo es una situación permanente de incompletud, a la búsqueda de una unidad, de recopilación definitiva,

lamentablemente imposible, ... que se dibuja a través del encadenamiento del ensayo (p. 165)

En el capítulo segundo, “Engranajes y maquinarias del ensayo: la cita”, estudia el funcionamiento de este componente, no esencial, pero sí determinante en el dispositivo ensayístico. Presenta brevemente la historia de la cita, de Antoine Compagnon: 1ª época dominada por la retórica (Aristóteles, Cicerón, Quintiliano), 2ª dominada por el comentario (Edad Media), 3ª dominada por la crítica (época clásica, francesa).

Tejada señala que la cita es siempre como una claraboya hacia otro autor, pero que hay tantas maneras de citar como autores: con ejemplos y sin precisión (Canetti), muchas o pocas, insignificantes o como un mundo independiente (Benjamin en *Das Passagen-Werk*) o como un remendar un tejido o hacer un tejido de remiendos, multifocal y multi-perspectivista, etc. Se detiene en el citar de Unamuno, Azorín, Machado, Zambrano y Bergamín, Vázquez de Montalban o Savater, y concluye:

Se puede preguntar visto este panorama ciertamente demasiado rápido de la citación en el ensayo español del siglo XX, si las dimensiones indicativas y simbólicas de la cita han sido progresivamente pegadas. La cita refuerza y persigue un argumento, simboliza una red de complicidades, ciertas, pero va más allá de todo esto pues representa el cemento intangible que liga el texto a los otros textos, al mundo a los otros mundos, más o menos imaginarios, del autor, a los tiempos históricos a los tiempos vividos por el autor (p. 174).

El autor considera que la cita es el cordón que religa el mundo de la vida o de la “persuasión” entendida como *estar en plena posesión de la propia vida en el presente* (Carlo Michelstaedter), y el mundo de la retórica. Se detiene en esa polaridad persuasión/retórica y en la dificultad de salir completamente de la retórica. La cita desconectada de la vida se convierte inmediatamente en instrumento retórico; la cita formando parte de la vida nos hace descubrir la plenitud del presente: “La paradoja está en que la persuasión nos venga de la cita que es un instrumento probable de la retórica” (p. 176)

El capítulo tercero, “Géneros asociados o subgéneros como el diálogo, la autobiografía, el diario, el libro de viajes, la semblanza y la epístola”, subraya la notable influencia de esos géneros sobre el ensayo. Recuerda que, en la España del siglo XX, proliferó el diálogo más que en otros países europeos. Se encuentra en las glosas (D’Ors), en las columnas de periódico (Baroja, Azorín, María de la O. Lejarraga, Camba, Vázquez de Montalban), en los monodialogos de Unamuno, en el debate Menéndez Pidal y Juan de Mairena, en el “Caso Manrique” de Sánchez Ferlosio (p. 179).

Una vez analizados brevemente los géneros que moviliza el ensayo, el autor se plantea, en el capítulo cuarto, si existe un proto-género del ensayo entre éste y géneros íntimos como la confesión personal, la nota subjetiva y el diario personal. Pues estos géneros tienen una función de renovación de la vida, no solamente para la literatura, sino sobre todo para el ensayo. ¿Habrá existido ese proto-genero antes del ensayo moderno? ¿Ha existido una composición en prosa, sin técnicas definidas, sin estar establecido como género, que haya sido como el combustible esencial del ensayo? La

respuesta a juicio de Tejada es sí, aunque no tengamos palabras para definirlo:

Es el ejercicio de “pensar la vida”, de “vivir la verdad”, de “decir la verdad”. Se trata de un “saber” muy particular, un “saber” que no es acumulativo, menos aún enciclopédico. Es un “saber” vivir sin conocer, en realidad, sin “conocerse”. Es un “saber” que no tiene la altura y dignidad del saber, próximo a la sabiduría pero sin serlo del todo. Es un saber siempre en vía de aprendizaje, un “saber” de alguna manera, al nivel de las margaritas, de la belleza de estas flores, tan humildes. Es el “saber” que se puede extraer de vivir en la “persuasión”, en el sentido de Michelstaedter. una percepción del mundo, tal y como la condición humana ha aprendido a adquirirla en un momento determinado de su historia... Se trata de un vivir aquí y ahora, pero que sin duda se ha adquirido, en un momento dado, en un determinado grado de civilización y cultura, aunque esta forma de adquisición nos resulte extraña.” (pp. 191-192)

Y lo asocia con el río de Heráclito, el “s’arrêter et rasseoir en soi” de Montaigne, el “realizarse como persona” de Gracián, el caminante de Nietzsche, que le dice a su sombra “mis pensamientos deben mostrarme donde me encuentro, no descubrir a dónde me dirijo”, el tiempo inventado contra los perezosos, que describe Ferlosio.

Según Tejada el ensayo tiene algo de itinerario sapiencial de vida que necesita de guías. A su juicio, es un saber vital que podría denominarse de manera provisional un “ejercicio sapiencial (p. 193). Se trataría de un saber de experiencia, un género de conocimiento distinto de la filosofía. Lo relaciona con lo que Zambrano entiende por guía, es decir, un “camino de vida”, un “saber de salvación”, relativamente próximo a un método o camino vital” (p. 195). Se vincula así el ensayo con las guías, como la *Guía de perplejos* (Maimonides), la *Guía de pecadores* (Luis de Granada), *De la cuna a la sepultura* (Quevedo), o la *Guía espiritual* (M. Molinos).

El capítulo quinto, Divagación (divagation), errancia (errance) y digresión (digression), se detiene en estos tres estados del discurso ensayístico. En el ensayo van juntas la meditación y la divagación: esta le relaciona con la literatura y el viaje, y aquella con la filosofía o la glosa. Divagar es un vagar del pensamiento sin plan, ni orden previsto, un discurso libre, sin premura de tiempo, que yerra o se sale del camino establecido. Tejada habla de dos modalidades de divagación:

Los dos modelos de ensayo que hemos descubierto en Rosa Chacel -el ensayo-río, bastante largo, y el ensayo, bastante corto, que gira en torno a algo sabroso (“rebañadura”) pueden ofrecer, de manera provisional, dos modalidades también de divagación: la que tiende hacia la digresión y la que tiende hacia el collage o el fragmento. Claro está que dentro de cada modalidad hay una pluralidad de variedades (p. 200).

La digresión es según el autor una de las maneras más importantes de divagar. En ella se pierde el hilo conductor, para retomarlo después y así sucesivamente. La digresión es un elemento importante en la dinámica del ensayo y su germinar, pero rompe la continuidad y complica la comprensión. Así el ensayo no puede convertirse en una digresión, porque

carecería de sentido, pero. El autor lo justifica con ejemplos traídos de un ensayista exiliado (Juan Larrea) y de un ensayista del interior (Sánchez Ferlosio), de un autor vivo en el cambio de siglo (Peguy) y de un autor activo en la segunda mitad del siglo XX en Francia (Maurice Blanchard).

Es en fin la figura intermedia de una errancia en una suerte de camino o, más bien, un camino que no lleva a una conclusión obvia, lo que nos acerca más al ensayo. De ahí la necesidad de crear la unidad del ensayo (p. 207)

En el capítulo sexto con el que concluye la tercera y última parte del libro, “La sutil organización unitaria del ensayo: entre estructura musical y postura ante el mundo”, Tejada vuelve sobre la cuestión de la unidad del ensayo:

Nuestra hipótesis es decir que lo que liga las diferentes partes del ensayo es, de un lado, una *suerte de estructura musical*, que le da su faceta estética y cognitiva, y una *postura ante el mundo*, que le da su sensibilidad ética y su posicionamiento político. Con frecuencia una de ellas prevalece sobre la otra. Un ensayo organizado sobre todo musicalmente se aproxima a lo que algunos especialistas como Claudes y Louette, han calificado como “prosa pura”, y otros como “ensayo meditativo” o “ensayo lírico”. Estos son ensayos en los que la descripción y la divagación pueden dominar sobre lo argumentativo. Por el contrario, un ensayo que antepone una posición general sobre tal o cual cuestión cardinal del mundo se aproxima más al ensayo que, en un proceso sin fin, evalúa los diferentes elementos de una cuestión, de un problema, en el mundo... Esta es una distinción de derecho, pues, en la realidad, los ensayos mezclan inextricablemente las dos dimensiones, dosificándolas de manera diferente (p. 209).

Tejada se detiene en los ensayos musicales de dos autores exiliados, “Fiesta escolar”, de Francisco Ayala, y “Lázaro, don Juan y Segismundo”, de José Bergamín, y en los ensayos más bien argumentativos de dos ensayistas del interior, “Los toros, acontecimiento nacional”, de Enrique Tierno Galván, y “La juventud europea de hoy”, José Luis Rodríguez Aranguren. Si aquellos están próximos al “ensayo informal”, estos lo están al “ensayo formal”, que se caracteriza por la organización lógica y la extensión considerable. Formal e informal es una clasificación anglosajona del ensayo que el autor considera útil.

A juicio de Tejada, para que un texto filosófico se aproxime al ensayo debe tener una dosis de subjetividad y de elaboración del lenguaje; y, al contrario, los escritos subjetivos necesitan un componente temático y conceptual o proto-conceptual para ser considerados ensayos. Es la perspectiva del ensayista la que da unidad al texto.

Es gracias a la sensibilidad original del autor, a su tipo de mirada, que cada ensayo “crea un mundo”, crea su propio “mundo”, que sabe cómo mirar al mundo, al otro, al más amplio, lo que le permite tener una cohesión unitaria. Son el arreglo musical, y la postura moral y política del ensayo los que hacen de él un mundo, cristalino, expresivo y cognitivo, teniendo una unidad sensible en su inmanencia como texto, y una visión normativa en su trascendencia (p. 217).

La escritura de Ricardo Tejada en este ensayo es alusiva y literaria. Su discurso se desarrolla sobre la base de un amplio conocimiento histórico, y

en diálogo con numerosos teóricos del ensayo y ensayistas, del que resultan sus sugerencias y conclusiones provisionales. Así *L'aventure de l'essai* es un ensayo introductorio al tema ensayo, del gusto del especialista o del lector de ensayo culto, y que reviste especial interés para el conocimiento del ensayo hispánico en su contexto occidental.

Gerardo Bolado
SCHFE

Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles* (Selección de textos). Introducción de Pedro Carlos González Cuevas y Epílogo de Gabriel Albiac. Madrid: ediciones Calenda, 2025. 641 páginas. ISBN:9788412914344.

La *Historia de los heterodoxos españoles* es una obra monumental, que estudia la heterodoxia religiosa o pseudorreligiosa, desde la introducción del cristianismo en la Península Ibérica hasta los años 80 del siglo XIX. Se compone de seis partes y ocho libros: I. España romana y visigoda (Libro I). -II. Período de la Reconquista (Libros II y III). -III. Erasmistas y protestantes (Libro IV). -IV. Protestantismo y sectas místicas (Libro IV continuación y libro V). -V. Regalismo y Enciclopedia (Libro VI). -VI. Heterodoxia en el siglo XIX (Libros VII y VIII. Los seis primeros libros se organizan en capítulos dotados a su vez de una meticulosa articulación. Los libros VII y VIII de la obra incluyen respectivamente un apéndice documental y un apéndice dedicado a la religión en España antes del cristianismo. Todo lo cual ocupa varios miles de páginas, dependiendo de la edición.

La editorial Calenda publica en este volumen una selección de cuatro capítulos de la monumental *Historia de los heterodoxos españoles*, a saber: los capítulos “1. Los erasmistas españoles” y “2. Los erasmistas españoles. Juan de Valdés”, del libro IV; los capítulos “2. El Jansenismo regalista en el siglo XVIII”, “3. El enciclopedismo en España durante el siglo XVIII”, y “4. Tres heterodoxos en la Francia revolucionaria. Etc.”, del libro VII; y el capítulo “3. De la filosofía heterodoxa desde 1834 a 1868, y especialmente del Krausismo. —De la apologética católica durante el mismo período”, del libro VIII y último.

Según el editor de Calenda, este volumen aspira a presentarnos una “antología de pensamiento crítico y disidente”, para tiempos de imposición ideológica y pensamiento uniforme. A tal fin liberador, selecciona esos cuatro movimientos heterodoxos de la España renacentista y moderna, que a su juicio han dejado su impronta en la evolución intelectual y religiosa de la sociedad española. El editor invita al lector a descubrir su vigencia en el pensamiento y la cultura contemporánea, pues no fueron “flor de un día” o “viento pasajero”, como sostuvo el propio Menéndez Pelayo en *Heterodoxos...*, sino “auténticos catalizadores que, de manera más o menos solapada, aún están presentes en los debates políticos y sociales de la sociedad actual (p. 93).

El volumen lleva un extenso estudio introductorio, de Pedro Carlos González Cuevas, titulado “Marcelino Menéndez Pelayo: nación, catolicismo, heterodoxia y jefatura espiritual” (pp. 15-92), que no es una introducción a *Heterodoxos...*, ni a la selección de capítulos de esta obra que incluye. Más bien, ese estudio perfila como pensador político al gran historiador y crítico de la cultura hispánica (española y portuguesa de la Península y de América), sus ideas y creencias, su estética, sus literaturas y artes, y le clasifica dentro de una de las dos grandes tradiciones político-intelectuales de la derecha española, que distingue el propio González Cuevas en su *Historia de la derecha española. De la Ilustración a la actualidad*

(2023): “la tradición teológico-política, la que hemos denominado *conservadurismo autoritario* o *tradicionalismo evolutivo*” (p. 18).

El Menéndez Pelayo en que se detiene González Cuevas es el “tradicionalista evolutivo” de esa interpretación suya del liberalismo español; el “balmesiano” del católico romano fiel y sus “Dos palabras sobre el centenario de Balmes”; el “profeta del pasado” que se convirtió sin embargo en “el líder de las derechas”, es decir, el polígrafo o “intérprete dotado de la autoridad de la tradición nacional”; el de la apoteosis menéndezpelayista en el Nacionalcatolicismo; el del ocaso desde los años setenta, el olvido y “la inquina de ciertos sectores de la izquierda cultural”, etc.

No se explica uno cómo la figura de Menéndez Pelayo, así reducida balmesianamente, pudo haber dejado como legado una biblioteca histórica única y una magistral obra histórica compuesta, entre otras, por la *Historia de los heterodoxos españoles*, *La ciencia española*, la *Historia de las ideas estéticas en España*, *Ensayos de crítica filosófica*, *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, *Historia de la poesía hispanoamericana*, *Antología de los poetas líricos castellanos*, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, *Orígenes de la novela*, *Bibliografía hispano-latina clásica*, *Biblioteca de traductores españoles*, etc. De hecho estas series históricas responden a un programa intelectual inspirado por Llorens y Barba, no por Balmes, es decir, un programa historicista de renacimiento de nuestra tradición religiosa, filosófica, estética, filológica, literaria, artística, etc., mediante el conocimiento histórico de las mismas y su reinterpretación desde modelos actualizados que les dieran continuidad en su tiempo.

González Cuevas concluye, que “ante su figura, es preciso reconocer la fecundidad de su legado, a nivel de erudición y estilístico” (p. 92). Suponemos que con ese “a nivel de erudición y estilístico” se refiere a la historia como obra de arte que practicó Menéndez Pelayo. Si bien insiste en que a esta conclusión “abierta y optimista” ha de llegarse no con “la cejijunta y embobada beatería”, sino con “el espíritu crítico”. Espíritu crítico que pasa por la lectura de las obras de Menéndez Pelayo y ha de empezar por revisar la interpretación al uso de nuestros siglos XIX y XX, que adolece del más elemental buen juicio, – me permito añadir yo.

El epílogo del volumen no es el que puso Menéndez Pelayo a *Heterodoxos...*, sino uno escrito *exprofeso* por Gabriel Albiac para esta edición, que lleva por título “Menéndez Pelayo para Heterodoxos”. Albiac muestra que la *Historia de los heterodoxos españoles* es una obra mayor, comentando la aportación que supuso el capítulo “2. La sinagoga de Amsterdam”, del libro V de esa *Historia*, y que no se recoge en esta antología. Más allá, Albiac aprecia a Menéndez Pelayo como un *clásico* de la historiografía centrada en nuestra cultura. “Clásico”, en la significativa concepción de Albiac, es aquel autor que nos deja una obra maestra, imperecedera, que trasciende su peripecia biográfica. En su obra histórica, el historiador santanderino habría seguido la máxima de Baruch Spinoza “No reír, no llorar ni odiar, sino comprender las razones humanas” (*Tratado político*, I, 4):

De pocos podríamos hoy predicar esa condición de “clasicismo” con la plenitud con que hemos de aplicarla a Marcelino Menéndez Pelayo: el más sabio entre sus contemporáneos, el erudito que abarca con igual autoridad las disciplinas académicas más dispersas, el hombre que lo ha leído todo, que puede desentrañar las complejidades del neoplatonismo como las heterodoxias renacentistas, barrocas, ilustradas... El ideólogo también de la más acrisolada tradición. El personaje que despierta en torno a su obra pasiones que llegan hasta nosotros, y que, con demasiada frecuencia, impiden apreciar la perspectiva gigantesca de la tarea acometida y consumada (pp. 625-626).

Más allá, Albiac precisa la concepción de “heterodoxo” con que opera Menéndez Pelayo, es decir, el “que se aparta de la doctrina oficial de una religión” (p. 628). Si incluye filósofos, es por la tendencia de la Ilustración francesa y sus filosofías a convertirse en las sucesoras laicas de la religión cristiana, sus místicas y teologías. Con relación al tratamiento que da el historiador católico a ese espejismo generado por la Ilustración en España, escribe Albiac:

El drama del que la obra de Menéndez Pelayo da cuidado testimonio es el de una España desgarrada en la que la Ilustración no logra hallar más camino que el de un anticlericalismo que acabará conduciendo a la confrontación de dos mundos inconciliables y bloqueando la modernización nacional que hubiera debido ser la tarea central del siglo XIX... (p. 632)

En el apartado, “Religiones de suplencia: del “krausismo” como desvarío”, secunda las conclusiones pelayanas sobre el krausismo que considera difíciles de refutar hoy en día:

Congregación, en suma, de monjes laicos, cuya obediencia a la palabra del oscuro profeta alemán era la que se ofrenda a un texto sagrado. “Todo esto, concluye Marcelino Menéndez Pelayo, si se lee fuera de España, parecerá increíble”. Más increíble debiera parecernos que un siglo y medio después, los criterios pedagógicos que de esa secta derivaron sigan guiando a la línea institucionalmente dominante de la enseñanza pública española (pp. 637-638).

En el último apartado, plantea sí la palabra “heterodoxo” sigue significando algo hoy en día. Pues vivimos en sociedades laicas, en las que ya no se puede aplicar el término en el sentido religioso propio y preciso, en el que lo utilizó el autor de *Heterodoxos*... Y otras acepciones secundarias de “heterodoxo”, como “Discrepante de la doctrina fundamental de un sistema político, filosófico, etc.”, o “Disconforme con hábitos o prácticas generalmente admitidos”, son “extraordinariamente fluctuantes”. El heterodoxo de ayer, de aquí o de unos es el ortodoxo de hoy, de allí o de otros.

Para superar el desasosiego que produce esa fluctuación, Albiac recomienda apostar por ser clásico, es decir, seguir la máxima de Spinoza, “comprender las razones humanas”, como habría hecho Menéndez Pelayo en su obra. Lo cual equivale a considerar que ortodoxia y heterodoxia son dos momentos de un único pensar comprensivo: “No hay ortodoxia de cuya lógica la heterodoxia no esté obligada a dar cuenta; no hay heterodoxia cuyas determinaciones no puedan ser abarcadas por un pensar ortodoxo” (p. 641).

No acierto a ver orden y concierto entre las tres partes que componen este volumen, ni mucho sentido al conjunto. Lo mejor de esta publicación es a mi juicio el interesante epílogo de Albiac, pues los capítulos incluidos de *Heterodoxos...* ya estaban publicados. No es manipulación ideológica y fragmentación, lo que toca ante una obra maestra como esa, sino editarla bien y hacerla llegar a lectores interesados en nuestra realidad histórica.

Dirección de la Revista

Araquistáin, Luis. (2025). *El pensamiento español contemporáneo. Edición y estudio preliminar de Gerardo Bolado Ochoa*. Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria (Colección "Cantabria 4 Estaciones"), 413 pp.

El historiador, el periodista y el filósofo comparten dos rasgos: su objeto de averiguación es cualquier cosa, o sea, todo: son actividades omnívoras; y la temporalidad de dichos objetos es también, en principio, cualquiera. Son tres ocupaciones universalistas en sí mismas, aunque cada practicante pueda elegir especializarse solo en una parte de un terreno tan ilimitado. Así hay historiadores de la economía, periodistas deportivos y filósofos del lenguaje.

Si la primera característica es más aceptable a bote pronto por el conocimiento habitual que tenemos de tales profesiones, la segunda podría suscitaros más de una duda. ¿No sería mejor decir que la historia se ocupa del pasado, el periodismo del presente y la filosofía del futuro? Entiéndase menos como disciplinas que como actitudes epistémicas temporalizadas: cuando se investiga o escribe acerca de lo pasado, está la persona en actitud historiadora, *en historien* como diría un francés; cuando se fija uno en el presente, se dispondría la mente *en journaliste*; y cuando se medita sobre el futuro, se haría *en philosophe*.

Pero esto no resulta así de sencillo. El historiador parte de su presente y de su proyecto de futuro, para salir al encuentro de un pasado, que es, en verdad, puro presente: el de las huellas y signos "extantes". El periodista refiere continuamente antecedentes y busca informes y memorias que sitúen las noticias de actualidad en perspectiva temporal amplia, y al mismo tiempo se ocupa de innovaciones o tendencias presentes que esbozan ya un futuro de la sociedad. Por último, el filósofo lo es de la historia, de la sociedad en que vive y de la que adviene, cuyos signos ya se le van revelando.

Esto nos plantea, pues, el problema de cómo distinguir entre estas tres ocupaciones generalísimas en objeto y tiempo. En vez de divagar en el vacío, podemos chequearlo al hilo de la lectura de la magnífica edición que Gerardo Bolado ha realizado de escritos de intención historiográfica y politológica de Luis Araquistáin Quevedo, y que la Editorial de la Universidad de Cantabria, con su alta calidad de siempre, ha publicado en su Colección "Cantabria 4 Estaciones", que dirige desde 2019 el historiador cántabro Manuel Estrada Sánchez y se dedica a rescatar textos relacionados de uno u otro modo con la región. En este caso, Araquistáin nació en 1886 en Bárcena de Pie de Concha (su madre era montañesa) y en sus escritos se ocupó a menudo del intelectual santanderino más ilustre, Marcelino Menéndez Pelayo.

Luis Araquistáin, mestizo, pues, vasco-cántabro, fue sin duda uno de los periodistas más importantes de la primera mitad del siglo XX español, aunque su título académico era el de piloto por la escuela náutica de Bilbao. Sus muchos viajes, lecturas y facultades reflexivas, expresadas en libros de ensayo, artículos y conferencias, lo convirtieron en un pensador socio-político del grupo que pasó, entre 1910 y 1930, de un nacional-liberalismo

regeneracionista a engrosar la hasta entonces no muy abundante *intelligentsia* del Partido Socialista Obrero Español, organización que era ante todo una eficaz organización de proletarios para fines prácticos. Hacían así los intelectuales lo que ya en 1926 preconizaba Keynes, en una escuela de verano en Cambridge, como destino para los liberales: aportar o bien racionalidad a los emocionales conservadores o bien conocimiento al intelectualmente limitado laborismo. Este segundo camino fue el de figuras como Besteiro, Gaos, De los Ríos o Matilde de la Torre, mientras que otras personalidades regeneracionistas apostaban por un catolicismo liberal, como Concha Espina o Unamuno.

Como se sabe, Araquistáin llegó a convertirse en el ideólogo de cabecera del líder del PSOE, de tendencia revolucionaria, Francisco Largo Caballero, el primer socialista que en la historia de España llegó a la Presidencia del Gobierno (octubre de 1937). Araquistáin mismo ocupó cargos oficiales como político activo: diputado de las Cortes republicanas, subsecretario del Ministerio de Trabajo, delegado ante la OIT y la Sociedad de Naciones, embajador en Alemania y en Francia. En su papel al lado de Largo Caballero, abogando por superar la república burguesa y emprender una revolución social, Araquistáin ejerció mucha influencia en decisiones radicales como la sublevación de 1934 contra el Gobierno de la República, que acabó de polarizar la nación, o como el desborde de las intenciones de centro-izquierda que representaba a principios de 1936 el tándem republicano-socialista de Azaña y Prieto, lo que condujo al fracaso de la operación que había destituido al presidente Alcalá-Zamora, y originó un débil e inoperante gobierno republicano en un momento crucial de maduración de la conspiración militar.

Alguien podría decir que la recta final de su vida pagó el “karma” por tanta agitación previa: derrota y exilio, el duro Londres de la Batalla de Inglaterra, muerte de su esposa y el inesperado suicidio de su hija Sonia, de solo 23 años, problemas económicos graves, reubicación final con su hijo Finky en Suiza. Sus últimas actitudes políticas eran la búsqueda de un consenso incluso con los monárquicos para forzar el fin del franquismo, y una absoluta separación de este proyecto respecto de la URSS, para evitar la hostilidad de las potencias liberales. Se hizo verdad en él aquella frase que Kant recoge en su filosofía de la historia: *Sero sapiunt Phryges*, tarde aprenden los troyanos. La lechuza de Minerva es también la de Pericles o Cicerón, pues la sabiduría política es noctámbula y por el día solo está de turno el arte de lo político, frecuentemente “malas artes”.

¿Por qué publicar ahora este libro de Araquistáin? Hay varias razones, algunas filológicas y otras filosóficas. Fallecido Araquistáin en 1959, se publicó en Argentina en 1962 una reunión de textos: el dedicado a la revisión del pensamiento español contemporáneo; el que aplica el esquema del sociólogo austrohúngaro Gumpowicz a la historia de España; y una conferencia en el Londres de la guerra sobre las pervivencias de lo español arcaico. En 1968 se lanzó una segunda edición, también con el título genérico obtenido del primer ensayo, *El pensamiento español contemporáneo*.

Pero las condiciones de la edición no resultaban del todo satisfactorias, y Gerardo Bolado se ha tomado la molestia, 75 años después, de acudir al

documento original (publicado como inédito en el número 3 de la revista *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*), revisar a fondo el texto y fijar lo que seguramente quedará como la edición canónica y de obligada referencia para el futuro próximo. Desde el punto de vista filosófico, esta edición es un poco diferente, ya que, aunque se mantienen el ensayo inicial y el gumplowicziano, ahora desaparece la conferencia londinense sobre la España primitiva y aparecen, en cambio, algunos textos de la década de 1950, de elevado interés para el lector.

Para Araquistáin, los hitos del pensamiento español contemporáneo eran: la época de influencia francesa (puntuada por el paréntesis reaccionario 1814-1834); el krausismo; el antikrausismo; la generación del 98 y sus epígonos (esencialmente Costa, Maeztu, Ganivet, Unamuno, Turró y Ortega). Se observa aquí el acierto de Bolado de situar al final de esta edición algunos artículos que complementan esta visión general.

En “España ante la idea sociológica del estado”, se aplica la teoría de Gumplowicz de la “lucha de razas” como motor de la historia, con la dinámica conquista-asimilación (Ludwig Gumplowicz, judío nacido en la Polonia austríaca y profesor de la Universidad de Graz, no era racista en modo alguno, sino un sociólogo y politólogo que consideraba relevante la formación de grandes estados y la mezcla de gentes y culturas para producir naciones, que para él no son eternas, sino históricas y contingentes). Gumplowicz, que ya estaba en las librerías de Madrid traducido a finales del siglo XIX para la editora La España Moderna, fue probablemente inspiración también para Ortega, pero este fue siempre muy ocultista respecto de sus fuentes bibliográficas, aunque no le valió de mucho, pues luego hubo de lamentarse de que otros lograsen fama por ideas que él ya había lanzado mucho antes. El “karma”, de nuevo.

La “idea sociológica” de Araquistáin enuncia que la historia de España es la sucesión secular de dominaciones coloniales, siendo la última la del ejército de Franco sobre el propio país. Desde luego no se puede negar que Iberia ha recibido invasiones, pacíficas o guerreras, desde muy antiguo. Esta interpretación lógicamente nos proyecta hacia el futuro: ¿pueden los españoles vivir en una comunidad política que no sea un estado conquistado o colonizado? Esta interpretación les resultará un poco espinosa a aquellos que aún quieren reprochar a los españoles su imperio colonial en ultramar, cuyos habitantes acaso consideren que sus tatarabuelos eran los realmente colonizados (en España). Por otro lado, nos permite la reflexión sobre esa extraña condición del español, a la vez víctima y culpable de la historia, lo que garantiza su apaleamiento esférico: se mire desde donde se mire.

Araquistáin acumuló una gran biblioteca. Era hombre de cultura y erudición, que se acentuó al abandonar la primera línea de acción política. ¿Fue un filósofo? ¿Un periodista? ¿Fue un historiador? ¿Fue un historiador de la filosofía? Partamos de los hechos indiscutidos: periodista y ensayista son calificaciones que no se le disputan. Era un eficaz escritor, una pluma de retórica categoría: esto tampoco se le niega. Trató de ser justo con la mayoría de autores (por ejemplo, su admiración por Menéndez Pelayo es notoria y sincera). Bolado piensa que Araquistáin escribía de historia de la filosofía desde la óptica de un periodista, y con el ojo siempre atento al

combate político presente o inminente. Sus textos son como reportajes, más que como historias, y tienen siempre una dimensión de acción política.

Pero podemos verlo suplementariamente del siguiente modo: tanto “El pensamiento español contemporáneo” como “La idea sociológica del estado” eran principios de un camino que partía del periodismo y el ensayismo para terminar en la historia de la filosofía y en una sociología histórica de la política, y así también en una filosofía de la historia. Le faltó tiempo, le faltó bibliografía, le faltó salud, la edad ya muy castigada, los años empleados en ocupaciones intensamente prácticas... Sus circunstancias no eran las mejores para reconvertirse por la vía rápida en un líder sénior de la *intellectual history*. Ferrater pudo gozar de la biblioteca inmensa de Princeton. Nicol, por un tiempo, de la de Columbia. Otros, en la Johns Hopkins o en Yale. Araquistáin leía lo que podía, no lo que necesitaba. El mérito de su estudio debe valorarse también sobre el trasfondo de las adversidades.

Era un proto-historiador, que es lo que muchos periodistas son también; y puede que hasta un proto-filósofo, al menos de la historia y la política. Ya no era un periodista, propiamente dicho, en esa década de 1950. Era una *res cogitans* en tránsito. Ello reviste gran interés, pues en las zonas fronterizas entre filosofía, historiografía y periodismo es donde mejor podemos apreciar el reto diferencial que para la cognición representa cada una de ellas.

Textos sabrosos, amenos, con afán de juzgar teorías y teóricos. Un trabajo riguroso de edición a cargo de Bolado, con un estudio preliminar modélico en el género. La Colección “Cantabria 4 Estaciones” publicó hace ya años la edición y estudio de la historiadora cántabra Ángeles Barrio de textos del Araquistáin de la época de la revista “España”. Este libro de Bolado complementa ahora la tarea de recuperación, con textos de la última madurez de Araquistáin. Si en 1916 era este un joven social-liberal regeneracionista y anglófilo, cuatro décadas después buscaba en la historia política profunda e intelectual de España la clave para un futuro más a tono con las democracias de Occidente, lejos ya de las fiebres de dictaduras proletarias.

Uno de los valores de esta cuidada y experta edición es la integración de ensayos y artículos de Araquistáin del periodo 1953-1957. Todos ellos muy interesantes: sobre Donoso Cortés, Ortega y Gasset, Marcelino Menéndez Pelayo, el marxismo en España, y Unamuno. Si bien se mira, todo ello tiene que ver con la pasión española por la filosofía de la historia, propia de un pueblo de historia densa, universalista, dramática, sujeto agente o sujeto paciente de imperios varios, creador de cultura que vale para la humanidad y no es mero producto local. Que el pensamiento español se haya dado tanto a las vertientes ética y estética, es decir, donde hay algún canon de la sensibilidad hacia del “deber ser”, una persecución denodada del bien y de la belleza, es en sí mismo un problema filosófico-histórico.

Problema que lleva a preguntar por qué nuestra renovación pedagógica se basó en pensadores alemanes de segunda división; por qué la defensa de los valores cristianos resultó especialmente inquisitorial y antiliberal; o por qué los impulsores intelectuales del regeneracionismo fueron reacios a la articulación pragmática de la política y prefirieron la ufana posición de

predicadores frustrados y frustrantes; o, finalmente, por qué el marxismo, una corriente de pensamiento que se remontaba ya la segunda mitad del siglo XIX, no ha encontrado en la España contemporánea ni un solo teórico digno de figurar en el *dream team* de la izquierda mundial. En definitiva, por qué el país que, como decía Croce, inventó el término “liberal”, lo ha sido él mismo tan escasamente. La figura de Araquistáin pertenece por derecho propio a la lista de chequeo *ad hominem* de esta serie de relevantes cuestiones.

Por ello la actualidad de Araquistáin seguramente no está en las soluciones y juicios que adelantaba, sino en recordarnos una serie de preguntas que hemos de seguir haciéndonos, no solo sobre la historia de España y de su cultura, sino sobre nuestro papel en la vida de la humanidad, presente y futura. El leitmotiv *historia magistra vitae* es muy claro en Araquistáin, aunque a menudo hemos de leer sus interpretaciones a la inversa, *vita magistra historiae*, cuando no logra desprenderse de una táctica política cortoplacista y deja que se le cuele, como un gato travieso, a revolver piezas en el taller de las interpretaciones.

Araquistáin fue uno de los mejores escritores periodísticos y ensayísticos de la primera mitad del siglo XX. Fue autor de relativo éxito, también, de dramas y novelas, algunas de ellas de ciencia ficción y mucho subtexto filosófico. Leerle es un placer estético por la claridad y contundencia de la prosa; es reaprender que podemos emplear nuestra lengua para decir cosas importantes de un modo que todos pueden entender. En Ortega la claridad era la cortesía del filósofo; en Araquistáin, la obligación del periodista. Pero ser un filósofo descortés confiere, desde Heráclito, incluso prestigio, mientras que ser un periodista oscuro conduce al despido. Araquistáin fue un periodista que quiso ser más: historiador, filósofo. Tuvo esa ilusión de vejez. Reconozcámosle que toda *sofía* comienza por una *filosofía*, por un querer. No le faltó amor a la sabiduría, sino tiempo para la praxis teórica. Esa pasión por una claridad que, más allá del acontecimiento, llegara a las estructuras culturales y a los grandes procesos sociales, es el espíritu que atraviesa estas buenas trescientas páginas, que Bolado clausura con un útil índice de nombres. Que se haya tardado seis décadas para una edición académica de *El pensamiento español contemporáneo* dice acaso algo sobre el pensamiento español contemporáneo.

Juan Luis Fernández Vega

ORCID 0000-0001-9197-2283

Doctor en Historia. Licenciado en Filosofía y en Periodismo
Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española (SCHFE)
International Association for Semiotic Studies (IASS-AIS)

Chantal Maillard. *Para una educación senti-mental. Principios de ética aplicada*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2026. ISBN: 979-13-87605-57-5

Tod@s con-tra tod@s: (po)ética aplicada

“Dos pájaros de hermoso plumaje, unidos por la amistad, se han instalado en un mismo árbol. Uno come las bayas del pipal, el otro no come, tan sólo mira.”

Rgveda (I, 164, 20)

Nótese el guion.

Primero de cinco pequeños volúmenes por venir, este *Para una educación senti-mental. Principios de ética aplicada*, de la filósofa y no-poeta Chantal Maillard, aparece en Galaxia Gutenberg bajo el paraguas de una colección/serie de opúsculos llamada Cinco ratones ciegos. Breviario n° 1 es el último de los sub-títulos que anuncian e introducen la publicación. Nótese el guión en el título, lo académico del subtítulo, lo poético del sub-subtítulo. Este es un libro pequeño, pero complejo. Breve, pero denso.

Chantal Maillard, una de las filósofas más importantes de la historia de la filosofía española o en español (viva o no-viva), es autora de una obra ya ingente, que discurre como un río heraclíteo entre las orillas del pensamiento y la poesía, por los cauces del ensayo y el diario filosóficos, conformando una singular y sin lugar trayectoria en el panorama filosófico no sólo nacional, si bien su trabajo apenas ha sido traducido. Nacida en Bélgica en 1951, devenida española en 1969, Chantal Maillard es Doctora en Filosofía y especialista en Filosofías y Religiones de la India. Obtuvo el Premio Nacional de Poesía en 2007 por *Matar a Platón*, primera obra poética de una carrera que gusta de reescribirse e inscribirse nuevamente en su propia historia (*her-story* y no *history*), publicada en su mayor parte por la presente Galaxia Gutenberg y las editoriales Tusquets y Pre-Textos, recogida en volúmenes absolutamente imprescindibles como son *La arena entre los dedos*. *Diarios reunidos* o su *Poesía Reunida* o *Completa*.

Filósofa renacida poeta, pues, “tan difícil como rara” y profesora ya jubilada pero que no puede dejar de profesar. Esta serie de libelos, donde aquí cotejamos o reseñamos sin ánimo crítico sólo el primero de ellos, este Para/Principios dedicado al reino de lo ético, propone, muy precisamente, un manual educativo, una propedéutica: “La República”, de Chantal. Una obra pequeña pero madura es este breviario, compuesto al modo geométrico de la *Ética* de Spinoza pero siguiendo el modelo analítico y atómico de Wittgenstein. Un libelo pequeño en tamaño pero enorme en contenido que puedes llevar en el bolsillo de la chaqueta junto al corazón, como Arendt hiciera con las *Tesis* de Benjamin.

Un pequeño volumen de filosofía práctica o de (paso a la) acción filosófica: *Para una educación senti-mental* es un escrito sobre ética con un propósito

político: es un llamamiento, como el segundo *Prólogo* de la primera *Crítica*. Nótese el guion.

Un pequeño libro que propone tres momentos dialécticos. El primero, en principio, preliminar: *Principios de ética aplicada*. La cosa es empezar algo o empezar otra vez o empezar de nuevo o de cero o sencillamente la cosa es principiar. Sentar principios. Por algún lugar hay que empezar dado que siempre se está empezando.

Prolegómenos. Aquí empieza todo: *Toda política que no se fundamente en una ética integral está abocada al fracaso. Toda ética que no parte del conocimiento de la naturaleza del yo será parcial y transitoria*. Un fundamento, una partida: el yo. Ya se sabe, el orto moderno: el momento cartesiano. No se puede empezar, con certeza, en ningún otro lado, maguer que aquí el modelo de estilo sea el alter ego de Descartes. No se persigue aquí una moral provisional, sino una ética (*more geométrico*) aplicada: (...) *no como cuerpos hambrientos separados e indivisos sino como fugaces conglomerados de partículas activas, y sus relaciones como interconexiones texturales. ¿Es esto posible?* Una ética aplicada al momento ya no moderno, desde luego, o siquiera ya posmoderno, sino más bien requetemoderno, que acepte las tesis del globalismo crítico geopolítico, racializado y pos-colonial, el holismo espiritual en el periodo de su revival mundial y ecuménico así como el despertar filosófico propuesto por los nuevos materialismos, el neo-realismo especulativo científicamente informado, la objetología fenomenológica y el feminismo radical “nouvelle vague”. Todo ello aparece incorporado y transido en la obra, filosófico-poética (o “poemática”, como diría Maillard) y diario-ensayística de la autora. En esta introducción, prefacio, prólogo o prolegómeno, se establece también un fundamento/principio que es una meta/objetivo ético-político: (...) *que cada parte dañada recupere las condiciones conectivas del tejido universal*. Atendiendo a la etimología, diríase también: una misión religiosa, indicada por los numerosos guiones entre los términos, que unen (o separan) las palabras entre sí, re-ligando lo distinto en una relación no por lejana menos justa, como aquella del subtítulo. Reunir lo lejano, lo distinto: he ahí una utopía multidisciplinar a la que esta propuesta educativa se suma de modo performativo. Como se dijo, esto es un llamamiento: un Manifiesto Comunista, en la línea de la teoría política de Roberto Esposito y no lejos del programa pedagógico de Edgar Morin. Si la moral es lo que el mundo hace con nosotros y la ética lo que nosotros hacemos con lo que el mundo hace con nosotros, según el archiconocido *dictum* sartreano: ¿qué viene después de la ética sino la política?

Lo real dice yo siempre en el poema, miente nunca, así la lógica.
Olvido García Valdés

Con la cristalina forma de la escritura à la Spinoza y la prístina esquemática del tratado analítico, el primer capítulo del libelo nos plantea un sistema filosófico-ético en 11 puntos preñados de definiciones y axiomas. Un método, atendiendo a la etimología, es un número de pasos. Peldaños de una escalera de la que, como es bien sabido, hay que deshacerse después de usar.

EL MÉTODO. Pequeño tratado lógico-político es el primer y principal capítulo de los tres que configuran el pequeño libro, el corazón palpitante de este Para/Principios con forma de breviario. Nótese el guion-barra. Es el aparatage teórico necesario para un ejercicio filosófico con vocación eminentemente pragmática. He aquí unos pocos pasos para echar a andar:

I.I. La política no la hacen los partidos, sino los individuos. No se imagine ni por asomo el lector de esta reseña, si lo hubiese, que tras este axioma iniciático subyazca una “idiología” que los tiempos presentes llaman “(neo-)liberal”, con o sin prefijo. Maillard tiene pocos compañeros de viaje, los citados como modelos Spinoza y Wittgenstein son dos de ellos, la filosofía india y la griega también acompañan su pensamiento, en la figura de Nagarjuna o Aristóteles, pero desde luego que Schumpeter, Von Mises, Hayek o el anarco-capitalismo no se encuentran en su camino. Es más bien a Simone Weil a quien se invoca en último término, en 10.I.: “Teniendo en cuenta la deficiencia congénita de los gobiernos de partes, podríamos abogar, como hiciera Simone Weil, por la abolición de los partidos.” Seguidores y suscriptores de Rubén Gisbert y/o Juan Ramón Rallo, abstenerse de sumarse aquí. Apostilla Maillard: “Pero tal vez no fuese necesario si nos pusiésemos a pensar y pensar-nos de otro modo.” Nótese el guion.

Lo que sí que puede encontrarse, como se habrá de constatar en los otros dos capítulos del pequeño libro, son buenas dosis de budismo mādhyāna y afán fenomenológico, como en el siguiente sub-punto del punto I: *El proceso mental puede ser observado* (I.8.) Bienvenidos a una sesión de yoga filosófico. Pasen y respiren una nueva definición: *Un sentimiento es una emoción cargada de idea*, se lee en 4.2. Un ejemplo de escritura cristalina, siguiendo el modelo de la *Ética* más que el *Tratado teológico-político*.

Siguiendo el modelo de la *Fenomenología* y en un ejemplo, sin duda de composición menos translúcida que en el capítulo anterior, pero también de ese afán asaz fenomenológico señalado supra, podemos encontrar el punto 6.2.I.: (...) *a esa conciencia integrada, o conciencia orgánica, me he referido a menudo, en otros lugares, como el animal-en mí.* O, en palabras de su amiga y también poeta y filósofa (en inverso orden al de Chantal) Olvido García Valdés: “dentro del animal la voz”. No es de anti-especismo mal entendido de lo que va la cosa, aunque también. Nótese el guion.

En la definición de Hegel, como es sabido, la fenomenología es la “ciencia de la experiencia de la conciencia”. En las *form(ul)a(cione)s y trans-/de-/con-ormaciones* (7.3.) de Maillard (nótese el guion, nótese la barra, nótese

el paréntesis), hay más un paso-adelante o adentro que una *epojé*. Hay un atrevimiento, un *aude*: al pensamiento de la diferencia (∂), al pensamiento-otro (8.1.1. *todo-lo-otro-siendo-mism\partial*) o al pensamiento-pequeño (9.7. (...) *las minorías siempre son varias, la mayoría sólo una*). Nótese ese símbolo que quiere superar la diferencia integrándola: “ $\text{tod}\partial\text{s}$ contra $\text{tod}\partial\text{s}$ ”, dirá Maillard parafraseando a Hobbes y a Irene Montero.

Y sí, ahí subyace no sólo una ideología política, sino también un programa político éticamente cimentado, que es, para entendernos, más Rousseau que Hobbes, más Kant que Locke: (...) *No hay democracia que pueda ejercerse debidamente si los miembros de esa sociedad no son capaces de autogobierno*. (9.8.) De Solón de Atenas y Clístenes a Peter Thiel y Donald Trump, de la democracia más vieja a una de las más jóvenes, el imperativo categórico permanece incólume como sostén y viga maestra del edificio democrático, si todavía se quieren sostener esos términos. Un programa político que, si bien parte del yo y del individualismo (1.1.), tiene, como no puede ser de otro modo, un destino “social”: *Una política del cuidado, no de la guerra*. (10.8.) ¿No a la guerra? Pues sí. Es el sí del no lo que propone Maillard con su “dialéctica negativa”: el arte de darse la vuelta y la técnica de la utopía. Aún y toda-vía. Nótese el guion.

El segundo capítulo del pequeño libro que aquí se reseña, y donde se lleva a cabo el pasaje al acto filosófico p(r)os-puesto, tiene el siguiente título: *PRAXIS. Pequeño manual del observador*. De cosas pequeñas y *Zuhandenheit* va el asunto, como puede observarse. Chantal se pone la túnica blanca, de un tejido cómodo para poder estirar las piernas, y empieza la sesión de yoga filosófico, con sus *sutras* de Simone Weil, sus *mudras* con el puño cerrado y las *asanas* de la “ética aplicada”. En lugar de una esterilla, Chantal coge una silla y te dice que te sientes en ella. Respira, dice. Cierra los ojos, dice. Mira, dice. Al ejercicio, siguiendo a Platón (el primer teórico del cine) y a Godard (el último filósofo del cine), Chantal lo llama “La Gran Pantalla”. Está basado en un principio básico del budismo mahāyāna: *la impermanencia es el estado natural de la mente*. Es una ascesis cuyo objetivo confeso es sin duda el mismo de la fenomenología de la percepción y las prácticas yóguicas de Patanjali, y no es otro que el de “*acrecentar la atención*”, como puede observarse en el siguiente y pequeño diálogo, muy del estilo Zhuang Zhou:

- ¿Cuál es el propósito de este método?
- El propósito de este método es la comprensión de la naturaleza de la mente.

Tesis: Conócete a ti mismo (imperativo epistémico). Antítesis: Nada sin medida (imperativo ético). Síntesis: Conócete a ti mismo sin medida (imperativo educativo). He aquí la lógica dialéctica de una ética aplicada para los usos democráticos de la requetemodernidad que se querría educativamente regulada. *Convertir al yo en espectador*.

La tercera parte de este pequeño libro se titula: *DE HILOS Y HUSOS. Escritura y observación mental*. Vieja metáfora de la autora, la de los husos y los hilos, de profundo aire poético. Es de nuevo un ejercicio práctico sobre

el que aquí se quiere reflexionar: el de la escritura. Solución o enigma, la escritura es el origen de la herida llamada yo. Se escribe porque se tiene un yo, si no no se escribiría. Se escribe porque hay un tú para un yo, si no tampoco se escribiría. Siempre hay un yo que escribe a un tú cuando se escribe. El humano, el hombre, la mujer y el otro, es el animal que escribe.

La escritura es un estado de atención. Aunque es posible que a Maillard no le guste especialmente eso de la “escritura femenina”, siguiendo las tesis de Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Sara Ahmed y otras, su propuesta en torno a la escritura es afín a la de aquellas. ¿En qué consiste la así llamada por la autora “escritura poemática”? Responde Maillard en esta última parte del texto, más poética, más hermética, más m(etaf)ís-tica: *La cosa-coseando bajo la palabra que la nombra.* La pregunta, entonces, es: ¿cuál es, pues, el sujeto político (cosa) legítimo (coseando)?

Un nuevo ejercicio práctico se nos propone en este capítulo del pequeño libro de Maillard, aquí llamado: “Sala de proyección”. Otra vez la pantalla. Cerrar los ojos, respirar, mirar el rectángulo negro, respirar, mirar el rectángulo blanco dentro del rectángulo negro, respirar, observar. Es el interior de la caverna, así descrito desde Platón hasta Pier Paolo Pasolini, pasando por el “Usted es la pantalla” de Marshall McLuhan. El afuera existe. La pregunta, ahora, es: ¿se puede salir?

La respuesta de Maillard es como la de Ávila a la cuestión de cómo se puede llegar a Dios: *de pocos a pocos*, se responde en ambos casos.

Hay, aquí, al final del pequeño libro, un *Colofón*. En él, y todavía bajo la sombra estilística del filósofo judío que pulía lentes en Holanda, Maillard ofrece una última definición, que nos parece definitiva en relación a los intereses ofrecidos en el escrito y precariamente sintetizados en esta reseña: *Por educación política entiendo aquella que nos permitiese ampliar los marcos de pertenencia cuya estrechez nos llevase a un estado de violencia permanente.*

Intentemos, ya para terminar, analizar esta compleja, en apariencia paradójica y oscura afirmación de Maillard, siguiendo su estilo “poemático”:

Por educación se entiende *Un hombre es aplastado.*

Por política se entiende *Usted sigue mirando fijamente a aquel hombre aplastado.*

Por entender se entiende *el corazón oblicuo, sí eso es, el corazón oblicuo.*

Por permitir se entiende *permitir escribir para curar.*

Por ampliar se entiende *ampliar para que el agua envenenada pueda beberse.*

Por marcos se entiende *que yo nunca veo la mirada de mis ojos mirando fuera.*

Por pertenencia se entiende *aún. En superficie. Para sobrevivir. Para seguir viviendo sobre. Aún.*

Por estrechez se entiende *volver. Decir superficie. Escribirla. Irse.*

Por estado se entiende *la tierra prometida nunca tal vez aún apenas sea posible.*

Por violencia se entiende *la herida en la lengua, el viento nocturno y el desgarrar de la pregunta: ¿y si enemigo no hubiese?*

Por permanente se entiende que *si lo real es permanencia nada es real.*

El texto de Chantal Maillard, un pequeño libro que va sobre el atreverse a empezar, no quiere terminarse a sí mismo y, tras el *Colofón*, incluye además una *Nota a este opúsculo*, con forma de dedicatoria a sí misma de tres páginas. En ella, nos propondrá un posible título para el pequeño libelo que aquí humildemente hemos reseñado, confesando que finalmente no lo usó.

Con gratitud no pequeña, lo hacemos nosotros aquí en el nuestro.

La última palabra que puede leerse en *Para una educación senti-mental. Principios de ética aplicada. Cinco ratones ciegos. Breviario n° 1* es “puente”. Nótese el guion.

Los otros cuatro volúmenes/breviarios y los reinos a los que están dedicados son: 2. *Los hombres son hierba. Utopías*, dedicado a lo político; 3. *La vía previa. O cómo pensar una ascesis para estos tiempos*, dedicado a lo espiritual; 4. *El circo de la poiesis. Acerca del arte inútil*, dedicado a lo artístico y 5. *Pensar cómo pensar. Para una educación del habitar*, dedicado a la educación.

Su aparición se espera inminente, igualmente editados y publicados por Galaxia Gutenberg a partir del 2026.

Francisco A. Marcos Marín. *La escritura fluida: IA y la transformación del texto*. Salamanca: UPSA Ediciones, 2026, 111 páginas. ISBN: 979-13-87569-26-6.

La reciente obra de Francisco A. Marcos Marín se inscribe en un ámbito de creciente relevancia para la historiografía de la filosofía y las humanidades en general: la transformación de las prácticas textuales a la luz de la inteligencia artificial. Aunque el volumen no se presenta como un tratado de filosofía en sentido estricto, su propuesta tiene implicaciones directas para la teoría del texto, la hermenéutica y la transmisión del pensamiento, lo que justifica plenamente su atención desde una revista como *Hitos*.

El núcleo conceptual del libro radica en la redefinición ontológica del texto. Frente a la concepción tradicional del texto como objeto estable y cerrado, Marcos Marín lo describe como una estructura dinámica de relaciones semánticas, susceptible de ser interrogada, modulada y reconfigurada. Este planteamiento conecta con debates contemporáneos sobre la materialidad del texto y su estatuto en entornos digitales, al tiempo que introduce un elemento decisivo: la mediación de sistemas de inteligencia artificial capaces de operar no ya mediante reglas explícitas, sino a través de patrones en espacios vectoriales.

Ahora bien, el autor establece con claridad una frontera epistemológica y ética: la IA, aun en sus formas más avanzadas, no sustituye la instancia autoral. Procesa, sugiere y amplía, pero la fijación del sentido y la responsabilidad interpretativa permanecen en el ámbito humano. Esta reivindicación del autor como “director de orquesta” de operaciones textuales resulta especialmente pertinente para la historiografía filosófica, donde la interpretación de fuentes exige un control riguroso de las mediaciones.

De particular interés para los estudios históricos es la aplicación de esta ontología dinámica a la filología. El modelo AI-UNITE propuesto en la obra articula una crítica textual integrada en la que procesos como la normalización grafémica, la *collatio* y la modernización se entienden como formas de traslación semántica. En este contexto, el recurso a tecnologías de paleografía digital (OCR/HTR) y a técnicas de recuperación de lo ilegible abre nuevas perspectivas para la edición de textos antiguos. La posibilidad de rescatar voces medievales sin comprometer la *intentio auctoris*, preservando además aspectos formales como el ritmo o la métrica, constituye una aportación de notable interés para quienes trabajan con fuentes filosóficas históricas.

El volumen dedica asimismo atención a la denominada IA agéntica, caracterizada por su capacidad de planificación, uso de herramientas, mantenimiento de memoria operativa y autocorrección. La integración de modelos de generación aumentada por recuperación (RAG) introduce un principio de verificabilidad que resulta crucial en contextos académicos, al permitir rastrear las fuentes y justificar las decisiones textuales. Sobre esta base, la noción de “Biblioteca Agéntica” redefine el acceso al conocimiento como un conjunto de servicios (transcripción, edición, verificación), lo que

plantea interrogantes relevantes sobre el futuro de los archivos y las bibliotecas en el ámbito de la investigación filosófica.

En el plano normativo, la “Arquitectura de la Claridad” defendida por el autor vincula el lenguaje llano con un derecho a la comprensión. Esta propuesta, aplicada a la mediación de textos complejos, puede tener implicaciones significativas para la difusión del pensamiento filosófico, siempre que —como subraya Marcos Marín— la simplificación no comprometa la precisión conceptual.

Finalmente, el libro aborda cuestiones de metatextualidad, como la generación de resúmenes, la construcción de índices inteligentes y el uso de metadatos en entornos de *Linked Data*, sin eludir riesgos como el “eco algorítmico” o el plagio involuntario. Estas advertencias refuerzan el carácter crítico de una obra que, en última instancia, aboga por una colaboración responsable entre tecnología y humanidades.

En suma, *La escritura fluida: IA y la transformación del texto* ofrece un marco teórico sugerente y metodológicamente fértil para repensar la edición, interpretación y transmisión de textos en la era digital. Su lectura resulta especialmente recomendable para investigadores en historia de la filosofía que deseen comprender —y evaluar críticamente— el papel emergente de la inteligencia artificial en su campo de trabajo.

Xavier Agenjo Bullón
Patrono. Director de proyectos
Fundación Larramendi

Gaos, José (2022). *Filosofía de la técnica*. Edición de María Antonia González Valerio y Nicole C. Karafyllis. Barcelona, Herder. 264 páginas. ISBN: 9788425449420

José Gaos (1900-1969) en dos obras casi consecutivas (1943 y 1945), planteará dos propuestas conceptuales básicas para entender los problemas fundamentales de este libro (*José Gaos. Filosofía de la Técnica*, 2022): en *Pensamiento de Lengua Española* (1943), afirmó que “la tradición recreadora o la creación vinculada a la tradición” era el “efectivo criterio de la cultura”, y que esta se remontaba a su querido y estudiado Aristóteles; lo hacía así Gaos, para afirmar que este criterio de la cultura no se puede decidir *more mathematico*, pues -en sus palabras- no se trataba aquella de “ocio matemático”, sino de “negocio de prudente”.

Así pues, y más bien al contrario, para reflexionar sobre sí mismo y sobre los semejantes es preciso mantener, digamos, una distancia prudencial con la matemática (y quizá podamos decir: de “la ciencia” y de “la técnica”) y acercarse más y mejor al hombre y a su historia -ecos orteguianos se ven en estas palabras. Le atrae ese negocio del prudente que son los asuntos humanos: la historia y la vida humana, la orteguiana circunstancia.

Sin embargo, aunque Gaos defienda la necesidad de un conocimiento de las circunstancias, así como de la propia naturaleza histórica de las cosas (es decir, de los objetos *inmanentes*, pero a través de un “pensamiento” que no tenga por fondo los *objetos sistemáticos y trascendentes*), la primera salvedad consiste en que el método gaosiano no va a prescindir de usar “como formas los métodos y el estilo de la filosofía o de la ciencia” para la elaboración de su propuesta. Pues sabe que si realmente quiere solucionar los problemas *de circunstancias*, no obstante (y a pesar del carácter *inmanente* de éstas y aquéllos), se trata de no volver a caer en otorgar ahora, digamos, un sentido de trascendencia a lo inmanente -nuevo peligro, pues tanto en el *cientismo* como en el *trascendentalismo* se darían una “disolución radical del mundo y de la vida”- (o, digamos nosotros, un *imperio divino de la ciencia*), y acabaríamos convirtiendo la ciencia (y la técnica) en condición de vida. Con lo cual la vida humana caería en una ociosidad puramente mecánica y matemática -y no habría ya el *negocio del prudente*.

Por ello, Gaos creía que al “ser la historia negocio de prudencia y no ocio de matemático”, hay “un riesgo de error” que pone en juego “la forzosidad de decidirse”. Y así, este *urgir verdades* que es la vida humana, por muy históricas y provisionales que puedan aquéllas parecer, implica necesariamente que hay que *decidirse* (es por esto, que Gaos cree en “la verdad” del historicismo). Pensemos, pues, que para Gaos el historicismo no es que quede obsoleto, sino que más bien se ve reforzado por la verdad de la “moral provisional”. Así, estas *verdades históricas o provisionales* son cruciales en nuestro vivir, que es, digamos, “urgente”: se hacen obligatoriamente definitivas en la medida en la cual “de la vida hace tema su entrañablemente forzoso problema de decidirse, de decidir de sí”.

Pero si hasta aquí hemos hecho una breve (pero densa) introducción al problema de la técnica en Gaos (oponiendo ciencia y vida), centrémonos

ahora en su obra de 1945 (*Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*), pues ella nos orientará mejor y podremos saber en qué podría fundamentarse su crítica a la técnica.

Gaos parte de una fenomenología de la mano -en la cual ésta sirve para asir y coger, pero también para acariciar- y se percata de que una de las funciones principales es ser *artefacto* capaz de producir *artefactos*. Porque será el artefacto, como obsesión permanente del ser humano, lo que le llevará a la técnica. Como afirma Valerio (p. 56) “lo que expresa el artefacto es su utilidad”, y se convierte en un medio teleológico. Esto significa que, de ser así, habría un principio por encima de todos “el principio de economía” (p. 57), que engloba y define todo lo artefactual: *los artefactos son medios para alcanzar ese fin: lo más con lo menos*.

La definición precisa de Valerio sobre qué significó “técnica” para Gaos es crucial para nuestro tiempo, pues -sigue diciendo- Gaos “... se refiere a la actividad del cuerpo humano, e interpreta los artefactos como ayudantes o asistentes de nuestra corporalidad” (*Ibid.*). Parecería que Gaos se está alejando aquí de la definición clásica de la *Metafísica* aristotélica, pues sostiene que “Aristóteles ya había reconocido como el modo general y esencial de las sustancias todas integrantes del mundo físico el movimiento lato sensu, pero fundamentalmente el de traslación” (*Del hombre*, 491). Sin embargo, muy al contrario, nos muestra su peligrosidad en nuestra era: “la actividad corporal con la que los artefactos están en relación directa es el movimiento entendido como *traslación*” (*Ibid.*). Así pues Gaos dirá que toda traslación es vehicular y señalará la *índole dominante de los artefactos: su índole vehicular o de vehículos*. Artefactos, pues, vehiculares y tendentes -dirá- a la aceleración: TV, coches, máquinas, industria, etc.

Pero, en este punto, hay dos advertencias importantes que hacer: la primera ya la hicimos en los tres primeros párrafos de la reseña: no volver a otorgar, digámoslo así, un sentido de trascendencia a lo inmanente. Pues tanto en el *cientismo*, como en el *trascendentalismo*, se da de nuevo una “disolución radical del mundo y de la vida”. Su segunda advertencia tiene que ver otra vez con el aspecto *formal* y de *contenido* del pensamiento aristotélico: pues, aunque no usáramos como “formas” los métodos ni los estilos propios de la Filosofía (o de la Ciencia) para investigar en el pensamiento, y prescindiésemos de ellos en su totalidad, sin embargo, al historiar el pensamiento nos daríamos cuenta de que éste “*idea* y se expresa en *formas*, orales y escritas, *literarias*”. Es en este punto en donde aparece la relación entre el pensamiento y la literatura para Gaos. Es decir: si para Gaos, tanto al “idear” como al “expresar” las ideas, se utilizan principalmente *géneros* y *estilo* literarios, en el trabajo historiográfico acerca del pensamiento, sucedería también que esta relación entre contenido y forma en el pensamiento humano estaría enraizado, a su vez, en el concepto aristotélico clave de la *Metafísica* (esa teoría a la que Gaos dedicó toda una vida, traduciendo, y que a fecha de hoy sigue sin aparecer publicada): “si en todos los casos cambia algo, por la acción de algo, y hacia algo (...) Aquello por cuya acción cambia es lo primero que se mueve. *Lo que cambia es la materia. Aquello hacia lo cual cambia es la forma.*” (p. 61). O, en definitiva -como dijo el Filósofo, y se señala en el excelente estudio

introdutorio de María Antonia González Valerio, y expone Gaos en su póstumo *El Hombre*: “El arte es un principio que está en otras cosas, mientras que la naturaleza es un principio que está en la cosa misma” (1070a 8).

Por esta razón idearíamos de un modo y nos expresaríamos de otro. Podemos idear filosóficamente, en su contenido, pero expresarnos formalmente de modo diferente al que lo hace la filosofía: la literatura o la técnica como una traslación o una moción; pero en el caso de la técnica, este sentido repetitivo de la traslación sería altamente nocivo -no así en el caso de la Literatura. Así, pues, la técnica -diríamos nosotros- sería una mala literatura, una literatura ociosa. Pero llena de peligros: un peligroso exceso estético. Lo que le preocupa a Gaos es, en definitiva, que el cuerpo humano quiera transformar cuerpos naturales en artificiales (¿por qué no “cosificarlos”?) y su único objetivo sería el mero hecho final de “buscar una satisfacción en la aceleración de los movimientos” (p. 62). Una teleología del ocio. Para Gaos, esta satisfacción, malsana y ociosa, es la que acaba con la esencia de nuestra naturaleza humana; un *homo faber* que puede convertirse en masa (a lo Arendt) o un *homo viator* que no entiende, en el fondo, el sentido pleno de ser un hombre que viaja desde la vida hasta la muerte; sino que, más bien al contrario, el hombre se atolondra y estanca en el choque de sus deseos infinitos con su vida finita. Como explica en su obra de 1943, *Pensamiento de Lengua Española*, todo ello implica, pues, “una disolución radical del mundo y de la vida”. Este sería el eje principal en torno al cual gira la crítica gaosiana de la técnica.

Para explicarnos temas como el que acabamos de exponer, las profesoras María Antonia González Valerio (UNAM, México) y Nicole C. Karafyllis (Technische Universität Braunschweig, Alemania) han editado este excelente libro de José Gaos, *Filosofía de la Técnica* (2022), en el que han reunido un conjunto de cinco pequeños -pero grandes en cuanto a su interés- escritos de diferentes fechas, principalmente, 1959 y 1967: (a) *Sobre la Técnica* (1959), un resumen de la *Metafísica de nuestra vida* (1941); (b) *Crítica del Tiempo* (1959), recogido ya en 2009 en el Tomo XV de sus *Obras Completas*; (c) *Tecnocracia y Cibernética* (1967), también publicado en las *Obras Completas* (1994, Tomo XIV); (d) *La expresión de la idea contemporánea por las nuevas bellas artes técnicas* (1967), del mismo tomo que el anterior texto, y (e) *Aforística* (Tomo XVII, 1982). El aporte principal de esta edición es la larga, filosófica y jugosa introducción de González Valerio, titulada “La cuestión de la técnica en la filosofía de José Gaos. De antropología, historia y circunstancias” (pp. 29-100). Si bien, conviene recordar que fue pionero en tratar esta cuestión el profesor Antolín Sánchez Cuervo, dentro del libro editado por Sergio Sevilla, *Filosofía y Vida* (Madrid, 2013), en su capítulo “José Gaos y la crítica de la técnica” (pp. 201-218). También el profesor Sergio Sevilla, en su capítulo “García Bacca y Heidegger: lecturas sobre la técnica y el ser humano”, del libro *Entre Europa y América* (Ecuador, UTPL, 2014), aportó una de las primeras reflexiones sobre el tema, referida a García Bacca, pero tocante al planteamiento gaosiano. Según éste, la técnica estaría en la base de ese *homo faber* y *homo viator* que somos; para Bacca, en cambio, sería la clave para entendernos

como *anthropos poietikos*. Así mismo Abraham Valencia ofrece una breve reflexión sobre el tema en su artículo, “Sobre la técnica. Reflexiones filosóficas de José Gaos para el IPN” (*Innovaciones Educativas*, 69, 2015, 73-96).

La cuestión inicial -y muy bien planteada- se refiere a si Gaos había tratado este tema o no en su obra. Ante ella, el breve texto de Hilda Naessens, “La idea de hombre en José Gaos” (2009), había establecido que no existía tal preocupación. Sin embargo, Sánchez Cuervo, Sevilla o A. Valencia han defendido lo contrario, y ahora esta publicación de textos gaosianos sobre la técnica, editada por Valerio y Karafyllis, justifica esta posición al completo.

Todo comenzó con la publicación de *Ensimismamiento y alteración* (Buenos Aires 1939) en Espasa Calpe Argentina, por parte de Ortega y Gasset que incluyó en esta edición la primera lección del curso *Seis lecciones sobre el hombre y la gente* (Buenos Aires, 1939), y su curso *Meditación de la técnica*, impartido en la Universidad Internacional de verano de Santander el año 1933 de su inauguración. Este libro y su escrito, *El intelectual y el otro*, fueron publicados en alemán por la editorial DVA bajo el título *Betrachtungen über die Technik* (Stuttgart 1949). José Gaos trató sobre la técnica en México ya en 1941.

En 1951 Ortega y Gasset presentó su escrito *El mito del hombre allende la técnica* en el Coloquio de Darmstadt, en el que intervino también Heidegger con su conferencia *Bauen, Wohnen und Denken*. Las intervenciones y coloquios de ese encuentro sólo están recogidas al completo en la edición alemana, preparada por el prof. Otto Bartning, bajo el título *Mensch und Raum. Das Darmstadter-Gespräch 1951* (Darmstadt, Neue Darmstädter Verlagsanstalt, 1952). Sobre este Coloquio Ortega publicó además la serie titulada, *En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”*, que incluye tres artículos publicados en 1952.

Estos escritos orteguianos sobre la técnica, [*Introducción al curso ¿Qué es la técnica?*] (1933); *Sobre ensimismarse y alterarse* (1933); *Ensimismamiento y alteración* (1939), *El mito del hombre allende la técnica* (1952), *En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”* (1952), por no mencionar algunas de las ediciones póstumas, se encuentran recogidos en la meritoria edición *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la Técnica y otros ensayos* (Alianza Editorial 2014).

Convendría disponer de buenas ediciones españolas de los escritos sobre la técnica, incorporando los distintos planteamientos de esta cuestión que se encuentran en los autores de la Escuela de Madrid y de la Escuela de Barcelona (no sólo García Bacca, sino también E. Nicol), al hilo de la propuesta orteguiana y de la propuesta heideggeriana. Con esta finalidad reclamamos aquí una publicación amplia de esta cuestión.

Así pues, este *José Gaos. Filosofía de la Técnica* -editado por este encomiable binomio profesoral mexicano-alemán- es una notable contribución en nuestra lengua, totalmente digno de alabanza, que nos aproxima al cumplimiento de esa ingente tarea y de tan “rabiosa actualidad”.

Héctor Arévalo Benito
Centro Concertado S.J., Madrid

Virginia Aspe Armella. *Aristotle and New Spain*. London, Routledge, 2025. 324 páginas. ISBN: 9781032705972,

El libro *Aristotle and New Spain*, de la Doctora Virginia Aspe Armella (Universidad Panamericana, México), ofrece una revisión exhaustiva del contexto intelectual hispánico y de las diferentes corrientes aristotélicas que llegaron tempranamente al continente americano.

La obra examina con rigurosidad algunos de los supuestos en torno a la transmisión de la filosofía a la Nueva España, desplazando -de paso- las interpretaciones previas. La autora, en lugar de clasificar el pensamiento novohispano por diversas escuelas -tomismo, escotismo, humanismo-, propone reconstruir y analizar argumentos. Y es, justamente, este enfoque lo que permite constatar que en el virreinato no hubo una repetición mecánica de doctrinas europeas, sino que, más bien, se evidencia el uso creativo de herramientas conceptuales para enfrentar problemas inéditos (la naturaleza del “Nuevo Mundo”, la racionalidad de sus habitantes, la legitimidad del poder, etc). En este sentido, el problema central del libro pasa por examinar cómo las categorías aristotélicas fueron utilizadas frente a una realidad histórica inédita.

En efecto, el “encuentro con América” emerge en el libro con una amplia densidad conceptual, pues este hecho no se limita a ser un mero descubrimiento geográfico, sino que constituye una profunda perturbación de categorías. Así, aparecen cuestiones como ¿qué significa “civilización” cuando se encuentran formas de vida que no encajan en los parámetros europeos?, ¿cómo se reconoce la racionalidad cuando sus expresiones no son las esperadas?, o ¿con qué criterios se juzga la legitimidad política en contextos culturalmente diversos? Estas preguntas no surgen como meras abstracciones, sino como problemas urgentes que obligan a reorganizar el aparato conceptual heredado.

En ese contexto adquiere especial relevancia el llamado argumento naturalista. Pues su impacto radica, precisamente, en su sobriedad: si las condiciones naturales de un territorio permiten el desarrollo humano, entonces no hay razón para negar la posibilidad de un desarrollo racional. Y esta conclusión no se impone por autoridad, sino que se deriva de criterios aristotélicos sobre naturaleza y capacidad. Como se desprende del análisis de la autora, la racionalidad se reconoce en la organización social, en las prácticas culturales y en la capacidad de abstracción, no en la conformidad con modelos externos.

A partir de ahí, el argumento cultural profundiza la discusión en una dirección particularmente sugerente. No basta con afirmar que los pueblos indígenas son racionales; es necesario revisar los criterios con los que se evalúa dicha capacidad. En este ámbito el ejemplo del dinero resulta revelador: si el dinero se define por su función como representación de valor, entonces su materialidad es secundaria. De modo que el uso del cacao no es una forma “inferior” de economía, sino una variación funcionalmente equivalente. Algo similar ocurre con la escritura: entendida como un sistema de representación simbólica, los códigos indígenas cumplen plenamente esa función. Lo que surge aquí es una concepción analógica de la cultura, capaz de reconocer la diversidad sin convertirla automáticamente en jerarquía. En otras palabras, no hay un único modelo válido, hay formas distintas de realizar funciones humanas universales. El problema conserva una cercanía evidente con debates actuales sobre diversidad cultural.

En medio de estas discusiones, el libro introduce un problema que podría parecer periférico -la naturaleza del alma-, pero que en realidad cumple una función clave. La propuesta de Alonso de la Veracruz, según la cual el alma

pertenece a la filosofía natural en tanto forma del cuerpo, pero requiere de la metafísica para dar cuenta de su inmortalidad, debe entenderse como un intento de sostener la complejidad del fenómeno sin reducirlo. Este enfoque, que evita tanto el reduccionismo naturalista como la abstracción puramente metafísica, muestra una forma de pensamiento atenta a dimensiones distintas de un mismo problema. Desde esa perspectiva, el pensamiento novohispano aparece también como un espacio fértil de experimentación conceptual.

La dimensión política del libro confirma esta impresión. El llamado argumento republicano multicultural no aparece como una anticipación ingenua de la modernidad, sino como una elaboración situada de problemas concretos. La idea de que el poder reside en la comunidad y que pierde legitimidad si no se orienta al bien común introduce un límite claro a la autoridad, pero lo hace desde categorías disponibles en la tradición escolástica y jurídica. Esta concepción no exige homogeneidad cultural; por el contrario, incorpora el reconocimiento de la diversidad. En ese punto, varios de los problemas examinados en el libro mantienen una evidente proximidad con debates contemporáneos sobre soberanía, derechos y pluralismo.

Uno de los aportes más originales del libro aparece cuando la Doctora Aspe desplaza la atención desde los grandes autores hacia el currículo universitario. Este cambio de mirada resulta particularmente iluminador, porque permite observar no tanto las cumbres del pensamiento, sino su base formativa. La lógica aristotélica, y en particular los *Analíticos Posteriores*, ocupaban un lugar central en la formación intelectual de la época (p. 96). Esta constatación tiene consecuencias profundas, porque implica que la forma de pensar -vale decir, la manera de argumentar, de justificar, de derivar conclusiones, etc.- estaba estructurada por la idea de la demostración. Así, lejos de reducirse a un mero ejercicio técnico, la formación lógica tenía un alcance transversal. Según se desprende del análisis del currículo, su objetivo era desarrollar la capacidad de demostración, enseñar a partir de principios universales y formar el juicio racional en distintos ámbitos. Esto explica por qué la lógica podía proyectarse hacia el derecho natural y la vida práctica como una extensión natural de su función formativa. En este punto, el libro consigue hacer inteligible un sistema pedagógico que podría parecer excesivamente rígido.

Asimismo, la relación entre lógica y teología aparece también bajo una luz matizada. Aunque la filosofía se presenta como *ancilla theologiae*, esta subordinación no implica la anulación de la razón, sino una orientación metodológica (p. 98). Esta formulación permite entender cómo la racionalidad podía conservar un margen de autonomía dentro de un marco teológico fuerte, y explica en parte la capacidad del pensamiento novohispano para intervenir en debates prácticos con herramientas conceptuales rigurosas.

A medida que el libro avanza, se vuelve evidente que el aristotelismo novohispano constituyó una tradición filosófica propia, formada a través de mediaciones, traducciones y reinterpretaciones sucesivas. Su enfoque práctico, la atención al contexto, la flexibilidad conceptual y la pluralidad de fuentes forman parte constitutiva de esa tradición. Se trata de una filosofía construida en diálogo con la realidad, no al margen de ella. Esta capacidad de adaptación explica su enorme vitalidad.

Al terminar *Aristotle and New Spain*, el lector adquiere una comprensión más precisa del desarrollo de la filosofía en la Nueva España y, al mismo tiempo, cierta cautela frente a oposiciones demasiado rígidas como “centro” y “periferia”, “original” y “derivado”, “tradición” y “ruptura”. El libro no elimina esas categorías, pero obliga a utilizarlas con una mayor precisión histórica. Allí reside,

probablemente, uno de los mayores méritos del texto: mostrar que la historia de la filosofía puede leerse como una compleja red de conversaciones en la que la Nueva España ocupa un lugar mucho más activo y creativo de lo que suele admitirse.

Abel Aravena Zamora
Universidad de Playa Ancha, CHILE