

OCHO MIRADAS AL PENSAMIENTO ESPAÑOL
DEL SIGLO XX

ARMANDO SAVIGNANO

**OCHO MIRADAS
AL PENSAMIENTO ESPAÑOL DEL S. XX**

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Juan Cruz Cruz

DIRECTOR

M^a Idoya Zorroza

SECRETARIA

ISSN: 1696-0637

Depósito Legal: 1304/2010

Pamplona

Nº 39: Armando Savignano, *Ocho miradas al pensamiento
español del siglo XX*
2010

© Armando Savignano

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ZIUR Industria Gráfica. Pol. Ind. Mutilva Baja, C/ O, nº 34, Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

I. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN MIGUEL DE UNAMUNO: LA CRISTOLOGÍA POÉTICA	
1. La crisis religiosa de 1897	7
2. La fe mística en Cristo	9
3. Valoraciones críticas	20
4. Religión e ilusión: el nihilismo	21
II. EL CRISTIANISMO SOCIAL: MOUNIER, UNAMUNO Y BERGAMÍN	
1. Mounier y la guerra civil española	27
2. Unamuno y la agonía del cristianismo	31
3. Mounier y el cristianismo social	35
III. LA RELACIÓN DE ORTEGA CON HUSSERL Y HEIDEGGER: LA TEORÍA DE LA VIDA EJECUTIVA	41
1. La crítica a la <i>epojé</i> husserliana	43
2. Ortega y Heidegger	51
IV. ZAMBRANO Y EL ENIGMA DE DON QUIJOTE: EL DIÁLOGO CON UNAMUNO Y ORTEGA	59
1. Unamuno: la fe creadora y el ideal quijotesco	61
2. Ortega: Don Quijote y la voluntad de aventura	64
3. Teoría de la novela en el Quijote de Zambrano	67
V. CRÍTICA DE LA DIFERENCIA EN ROSA CHACEL	73
1. La revolución erótica del siglo XX	74
2. La tarea de la mujer en nuestro tiempo	85

VI. BIOÉTICA Y ANTROPOLOGÍA: EL DEBATE ENTRE LAÍN ENTRALGO Y ZUBIRI	91
1. Persona y ser humano	93
2. La concepción “materialista” de Laín y la relación con Zubiri.....	97
VII. CONCEPCIÓN Y PAPEL DE LA HISTORIA EN HEIDEGGER Y ZUBIRI	105
1. La historia modal	106
2. La dimensión histórica del hombre.....	114
3. Valoración crítica.....	118
VIII. LA DIMENSIÓN TEOLOGAL DEL HOMBRE EN XAVIER ZUBIRI	
1. Actualidad o inactualidad de la teología filosófica	121
2. La persona humana, estructuralmente religada.....	125
3. Relación entre antropología y teología	129
4. Filosofía de la religión	134

I

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN MIGUEL DE UNAMUNO LA CRISTOLOGÍA POÉTICA *

La reflexión de Unamuno sobre la figura de Cristo concierne tanto a las implicaciones estético-literarias, como a las perspectivas filosófico-teológicas. La obra de Unamuno presenta todos los rasgos de organicidad y sistematicidad, sin incurrir en contradicciones –en cuanto estamos frente a unas paradojas–; ella no sería plenamente comprensible si no se evidenciasen las bases filosóficas y las preocupaciones teológicas. De hecho, sólo a la luz de una filosofía de la religión, las búsquedas centradas sobre el único problema –el del ansia de inmortalidad del hombre concreto– llegan a una perspectiva coherente y unitaria, si bien eso no excluye una evolución intelectual y existencial. La inquietud dialéctica, intrínseca a la fe, caracteriza la actitud de fondo de Unamuno.

1. La crisis religiosa de 1897

La concepción de la fe, que presenta elementos heterodoxos, es indivisible de ese evento fundamental representado por la crisis espiritual y existencial de 1897, que se hace uno con la crisis de la identidad nacional de 1898, crisis que dio origen posteriormente a la célebre “Generación del ‘98”. De este dramático hecho han sido formuladas las más variadas interpretaciones con enfoques que apelan a la psicología individual; y hasta intentos que buscan juzgar la misma fe personal; frente a ello, obviamente, sería más oportuno practicar el célebre adagio: *ignoramus et ignorabimus*. Es necesario, en cambio, remitirse a la obra escrita sin prejuicios ni tonos inquisidores, sino con la intención de comprender y explicar, sin erigirse en jueces, situándose por ello desde el punto de vista de la fenomenología religiosa.

* Traducción del italiano al español de Carola Maomed y Virginia Modafferi; con revisión, corrección y cotejo de fuentes de M^a Idoya Zorroza.

Ha sido Sánchez Barbudo quien ha descubierto esta crisis, anteriormente revelada, pero por desgracia desapercibida por Corominas, quien después ha formulado la tesis de la farsa, del momento en que Unamuno “creía creer”. El resultado de esa crisis –según Sánchez Barbudo– ha desembocado en un ateísmo que sin embargo Unamuno escondió y, no pudiendo por esta vía ganar la inmortalidad a la que por otra parte anhelaba, luchó por un sustituto en la búsqueda de la gloria literaria, centrándola sobre el agonismo entre fe-razón, enmascarando de tal manera la imposibilidad subjetiva de creer.

Al contrario, Zubizarreta ha individuado en esa crisis los rasgos de una situación auténticamente religiosa, que ha llevado a Unamuno a aceptar al cristianismo y, por un cierto periodo, le ha hecho también reencontrar –como se evidencia en el *Diario íntimo* (1897-1903)– ese catolicismo de su niñez y de su juventud, que siempre recordará con atormentadora nostalgia.

Frente a estas dos actitudes contrapuestas, González Caminero ha hablado de un escenario luterano –una tesis algo parecida a la de Aranguren– y de inclinación panteísta, si bien este intérprete atenuó posteriormente algunos juicios; mientras que Benítez, se inclina a colocar al pensador vasco en el ámbito del catolicismo, aunque entre dudas e incertidumbres en razón, sobre todo, de la “mente protestante” pero de “corazón católico”.

Como ha subrayado Abellán, es injusto poner en tela de juicio la sinceridad profunda de Unamuno, insinuada por Sánchez Barbudo; y tampoco hay que desatender sus afirmaciones respecto al problema de la personalidad de Unamuno, como al parecer hace Benítez. Por eso es necesario un método que tenga en cuenta de modo íntegro la obra escrita por Unamuno, quien en definitiva ha sido una figura ejemplar desde el punto de vista religioso, insertándose en la espiritualidad cristiana con un testimonio existencial vivido con profundidad: tal es el enfoque de Moeller, en clara oposición con el de Sánchez Ruiz, el cual tiende a negar cada apertura teológica y en calificar la postura unamuniana ¡incluso de no religiosa!

Orringer, en un esmerado confrontamiento textual, ha mostrado los profundos vínculos de Unamuno con el protestantismo liberal, con los símbolos-fideístas franco-suizos y con unos pastores anglo-americanos, de tal manera que es posible afirmar que, en la obra de 1912, Unamuno puede ser considerado, a nivel intelectual, un ritschliano, perteneciente a la generación de Wobbermin y de Troeltsch, mientras que desde el punto de vista biográfico-sentimental, es decir, desde el corazón, ha sido católico en el significado preciso que a tal calificación le atribuía Harnack, el cual no escondía la admiración protestante por la piedad católica, aun negando los principios basados sobre la incertidumbre de la salvación individual que Unamuno había leído en Ritschl. Por eso, el pensador vasco parte “de una intuición protestante de la piedad católica y sobre esta base funda un edificio de doctrinas, en gran medida de origen protestante”,

si bien en un último análisis se pueda decir que haya sido “tan luterano, como pueden haber sido los evangélicos Ritschl y Harnack, ambos criticados por la ortodoxia alemana; tan calvinista como el, para nada, ortodoxo Sabatier; y menos luterano o calvinista en razón de la incertidumbre de su «piedad católica», cuyo fundamento se diferenciaba, a veces ligeramente, las doctrinas derivadas de los tres”. Sea cual sea la clasificación de la actitud unamuniana, parece innegable que la suya pueda ser considerada un emblema del “genio religioso” y, por lo tanto, inteligible, a la luz de una filosofía de la religión original, marcada por la inquietud y, sobre todo, por la ansiedad atormentadora de la eternidad y por el obsesivo anhelo de la salvación integral del hombre. Unamuno ha intentado expresar todo eso mediante la simulación en la memoria, en la existencia de los entes de ficción, en la aventura pre-consciente, refiriéndose al sueño en sintonía con el adagio según el cual “la vida es sueño” o como cantaba poéticamente: “De razones vive el hombre, y de sueños sobrevive”.

Como hemos tenido ocasión de señalar, Unamuno es un auténtico hombre religioso que ha vivido una atormentadora en cuanto trágica ansia de eternidad, de sed de Dios, aunque no haya abrazado de modo total ningún credo religioso positivo, ya que siempre ha reaccionado con vehemencia contra cada tentativa de encasillarlo.

2. La fe mística en Cristo

Frente a Jesús, que se revela como Cristo, las actitudes del hombre son ejemplificadas en los Evangelios mediante tres figuras emblemáticas. La primera se deduce de las confesiones de Pedro, que a la pregunta “¿Quién dice la gente que soy yo?”, contesta: “Tú eres el Mesías”¹. La segunda, exactamente antitética, subestima a Jesús, como se desprende de la actitud de los judíos, los cuales, frente a la afirmación del Nazareno “Yo soy el pan bajado del cielo”, murmuraban “¿Acaso éste no es Jesús, el hijo de José? Nosotros conocemos a su padre y a su madre. ¿Cómo puede decir ahora: «Yo he bajado del cielo»?”². Incluso los judíos amenazaron lapidarlo con la acusación de blasfemia, por haber proclamado: “Yo y mi Padre somos uno solo”³. La tercera, la que hoy es considerada más significativa por los mismos creyentes, está representada en la expresión

¹ *Marcos*, 8, 29.

² *Juan*, 6, 42.

³ *Juan*, 10, 30.

citada por el Evangelio de *Marcos*: “Creo, Señor, pero ayúdame, porque tengo poca fe”⁴.

La inquietud intrínseca a la fe caracteriza la posición de Miguel de Unamuno, en conexión con su original –y, por eso, discutida y discutible– voluntad de creer (sobre las huellas de James), es decir, de crear, lo que no vemos y que, por tanto, vive nutriéndose de la duda concebida no en sentido metódico (Descartes), sino como “duda de pasión”, duda que no equivale ni al escepticismo, ni a la incertidumbre, en cuanto concierne al eterno conflicto de la razón con el sentimiento, de la ciencia con la vida. No por casualidad sostiene en su obra principal *Del sentimiento trágico de la vida*: “¡Creo, Señor; socorre a mi incredulidad! Esto podrá parecer una contradicción, pues si se cree, si confía, ¿cómo es que pide al Señor que venga en socorro de su falta de confianza? Y, sin embargo, esa contradicción es lo que da todo su más hondo valor humano a ese grito de las entrañas del padre del endemoniado. Su fe es una fe a base de incertidumbre. Porque cree, es decir, porque quiere creer, porque necesita que su hijo se cure, pide al Señor que venga en ayuda de su incredulidad, de su duda de que tal curación pueda hacerse. Tal es la fe humana; tal fue la heroica fe que Sancho Panza tuvo en su amo”⁵.

En el ámbito de una filosofía de la religión resulta inteligible la compleja y multiforme reflexión unamuniana, también en el tema cristológico; mas sin identificarse con ningún “credo” positivo e histórico. También es fundamental considerar a propósito del tema cristológico el itinerario intelectual y biográfico de Unamuno, con la intención de evitar serios malentendidos en lo relativo a su actitud, en último término, típica de un genio tanto religioso como inquieto.

Unamuno exalta la religión de la palabra fundada en la voluntad de creer y de no morir, como había destacado Robertson⁶, quien advierte que el hombre se dirige hacia Dios con un doble grito: “Dime tu nombre” y “salva mi alma”.

El primer grito es cantado poéticamente en los célebres versos:

“¿Por qué, Señor, nos dejas en la duda
duda de muerte?

¿Por qué te escondes? [...]
¡Quiero verte, Señor, y morir luego,
morir del todo;

⁴ *Marcos*, 9, 24.

⁵ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, vol. VII, p. 180; las referencias a las obras de este autor se toman de: M. de Unamuno, *Obras completas*, Escelicer, Madrid, 1966-1971, IX vols.

⁶ Cfr. F. W. Robertson, “Jacob’s Wrestling”, en *Sermons, Preached at Trinity Chapel*, Brighton, Leipzig, 1861, vol. 2, pp. 37-54.

pero verte, Señor, verte la cara saber que eres! [...]
 ¡Mira, Señor, que va a rayar el alba
 y estoy cansado de luchar contigo
 como Jacob lo estuvo!
 ¡Dime tu nombre!”⁷.

Como ha subrayado María Zambrano⁸, la religión de Unamuno es esencialmente poética, porque se basa en la experiencia de la palabra creadora. Él, además, puede ser considerado entre los que “creían creer” según una expresión hoy algo exagerada.

El grito “salva mi alma”, encuentra eco especialmente en el célebre poema sobre el Cristo de Velázquez, pero también en *Del sentimiento trágico de la vida*, donde Unamuno afirma que a Dios “le pedimos su nombre para que salve nuestra alma, para que salve el alma humana, para que salve la finalidad humana del Universo”⁹. Siguiendo a Robertson, para quien Cristo ha “revelado el nombre que Jacob no conoció, Amor”¹⁰, Unamuno sostiene que “sólo hay un nombre que satisfaga a nuestro anhelo y este nombre es Salvador, Jesús, Dios que es el amor que salva”¹¹.

De la compleja y multiforme reflexión unamuniana sobre la figura de Cristo, en las implicaciones literario-estéticas e histórico-sociales, analizaremos, precisamente, la cuestión desde el punto de vista filosófico-teológico. Más allá de las discusiones sobre el valor atribuible a la obra poética frente a la filosófica, es, sin embargo, indudable que la imagen de Cristo tal como aparece en el poema, alcanza el culmen lírico, si se considera que la teoría poética, aunque rechaza el modernismo estético, parece consistir en dos arquetipos principales: el sentimiento de la paternidad y la encarnación del Verbo¹².

Subsiste una profunda unidad de inspiración en la imagen unamuniana de Cristo, ya sea por lo que concierne a la expresión poético-literaria, como a la filosófico-teológica, hecho que de todas formas no contrasta con la evolución intelectual y existencial del pensador vasco. Tomando prestadas sugerencias del humanismo cristocéntrico de Fray Luis de León, Cristo es “el *Logos*, la Razón,

⁷ M. de Unamuno, *Salmos*, en *Obras completas*, vol. VI, pp. 217-219.

⁸ M. Zambrano, “La religión poética de Unamuno”, en *España, sueño y verdad*, EDHASA, Barcelona, 1965, p. 130.

⁹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 216.

¹⁰ F. W. Robertson, “Jacob’s Wrestling”, p. 51.

¹¹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 216.

¹² Cfr. R. Paoli, “Introduzione” en *Poesie [di] Miguel de Unamuno*, R. Paoli (ed.), Vallecchi, Firenze, 1968, p. 11.

la humanidad ideal”¹³, como escribe en los ensayos *En torno al casticismo*, en los que se trata precisamente de la “Razón hecha Humanidad, Amor y Salud”¹⁴.

Casi en cada página del *Diario íntimo* recurre al nombre de Cristo, frente al cual Unamuno mantuvo siempre “una profunda veneración sentimental, si bien la teología no pueda suscribir muchas de las páginas que le dedica”¹⁵. En esta obra es evidente la influencia del protestantismo liberal, especialmente de Amiel, junto con el cual reconoce la divinidad de Cristo¹⁶, de Sabatier no sólo por la fe de los sencillos, sino también por el tema de la revelación cordial que presenta a Dios como amor-compasión, anticipadora del Cristo sufriente¹⁷. Unamuno, además, rechaza la cristología racionalista, porque Dios no puede ser concebido intelectualmente, sino a través del sentimiento. “El racionalismo histórico (Renán), propende a no ver más que la humanidad de Jesús, un hombre bueno, perfecto, un genio, mayor de todos, sin observar que un hombre bueno y perfecto es un Dios. Y el racionalismo idealista reduce al Cristo a un Verbo platónico o más bien alejandrino, a un puro concepto. Sólo la fe sencilla une los dos extremos y ve en el Jesús histórico al Cristo divino, el Redentor”¹⁸.

El Cristo de los creyentes agónicos es el Cristo intrahistórico español; como se evidencia en un célebre ensayo de 1909, Él representa el “alma de mi pueblo, y que me gustan esos Cristos lívidos, escuálidos, acardenalados, sanguinosos, esos Cristos que alguien ha llamado feroces [...]. El Cristo español [...] tal vez es un Cristo africano”¹⁹. ¿Todo eso es la exaltación del sufrimiento y del culto de la muerte? “No, a la muerte no –replica Unamuno– ¡A la inmortalidad!”²⁰. Por eso, frente al Cristo triunfante y glorioso, que no congenia con esta vida, ya que “en esta plaza del mundo, en esta vida que no es sino una trágica tauroma-

¹³ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, en *Obras completas*, vol. I, p. 848.

¹⁴ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. I, p. 850.

¹⁵ Cfr. E. Rivera de Ventosa, *Unamuno y Dios*, Encuentro, Madrid, 1985, p. 121.

¹⁶ M. de Unamuno, *Diario íntimo*, en *Obras completas*, vol. VIII, p. 850.

¹⁷ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VIII, p. 859.

¹⁸ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VIII, p. 809. También en este texto se verifica la ambigüedad de la posición unamuniana, que en 1897 no había recuperado aún la fe teológica, puesto que el *Diario* es el fresco de una antropología espiritual de la voluntad de creer que hace pensar en el “modernismo social” o en la función fabuladora de Bergson; C. Moeller, *Letteratura moderna e cristianesimo*, vol. 4, Vita e Pensiero, Milano, 1966, p. 71; *Textos inéditos de Unamuno*, Athenas, Cartagena / Madrid, 1965.

¹⁹ M. de Unamuno, “El Cristo español”, en *Mi religión y otros ensayos*, publicado en *Obras completas*, vol. III, p. 273. La imagen del Cristo africano es tomada del poeta portugués Guerra Junqueiro, como afirma el mismo Unamuno.

²⁰ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 275.

quia, aquí el otro, el lívido, acardenalado, sanguinolento y exangüe”²¹ en definitiva el agónico y trágico.

También la filosofía quijotesca es una cristología en sentido agónico. Igual que Cristo, el heroico caballero²² reivindica la “sabiduría del corazón”, y no la “ciencia del cerebro”, ya que la fe quijotesca se nutre de la duda y vive precisamente en agonía. “El quijotismo especulativo o meditativo es, como el práctico, locura; locura hija de la locura de la cruz”²³.

Sin embargo, en las dos grandes obras *Del sentimiento trágico de la vida* y *Sobre el Cristo de Velázquez* junto al controvertido poema sobre el Cristo de Palencia, se expresa cumplidamente la imagen cristológica unamuniana, la cual obedece a un proyecto coherente y unitario, en cuanto en dichas obras se delinean, con diferentes medios expresivos, la fe popular y mística del pueblo español y cuanto el mismo Unamuno creía creer.

En el poema dedicado al Cristo yacente en la Iglesia de Santa Clara en Palencia (1913), que tanta admiración suscitó en Antonio Machado²⁴, el pensador vasco evoca al Cristo agónico de la *theologia crucis* y no al triunfante y glorioso de la *theologia gloriae*.

“Este Cristo, inmortal como la muerte,
no resucita; ¿para qué?, no espera
sino la muerte misma.
De su boca entreabierta,
negra como el misterio indescifrable,
fluye hacia la nada,
a la que nunca llega,
disolvimiento:
Porque este Cristo de mi tierra es tierra”²⁵.

²¹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 276.

²² Unamuno compara al Jesús burlado y ridicularizado con Don Quijote, influido por A. Réville y por el narrador inglés Hall Caine, como ha mostrado N. R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales (1912): Sobre las fuentes de ‘Del sentimiento trágico de la vida’*, Gredos, Madrid, 1985, pp. 211-212. Sobre las sugerencias tomadas de Dostoevskii, cfr. V. Marrero, *El Cristo de Unamuno*, Rialp, Madrid, 1960, pp. 163-178.

²³ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 293.

²⁴ Cfr. A. Machado, “Cartas a Unamuno”, en *Obras Completas*, Losada, Buenos Aires, 1964, vol. I, p. 916. En efecto, en este poema se comprueba una asonancia con A. Machado (*Campos de Castilla*), en especial en lo que se refiere a la interpretación pesimista de la fe popular, como ha revelado Paoli.

²⁵ M. de Unamuno, *Andanzas y visiones españolas*, en *Obras completas*, vol. VI, p. 517.

Esta imagen de Cristo –que no abriga ninguna esperanza, sino la de la nada eterna; que no piensa, ni vive; que es sin sexo; que es carne y sangre hechos de tierra– representa la expresión del nihilismo [*nadismo*]²⁶.

“¡No hay nada más eterno que la muerte;
todo se acaba! –dice a nuestras penas–;
no es ni sueño la vida;
todo no es más que tierra;
todo no es sino nada, nada, nada...
y hedionda nada que al soñarla apesta!”²⁷.

Respecto a tal visión oscuramente nihilista y privada, por ende, de toda esperanza, el final del poema resulta ser una excepción:

“¡Y tú, Cristo del cielo,
redímenos del Cristo de la tierra!”²⁸.

Entre este Cristo del cielo y el de la tierra está el blanco cuerpo del Cristo agonizante, con los pies y la tierra que sujetan la Cruz y que Unamuno ha expresado en lo que se considera “el más grande poema religioso escrito en España después del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz”²⁹: *El Cristo de Velázquez* compuesto entre 1913 y 1920. Tal poema constituye la continuación de la respuesta dada a Harnack que inició en la obra *Del sentimiento trágico de la vida*³⁰. Así, pues, emerge una imagen cristológica con todos los caracteres que Harnack atribuía a la fe popular, la cual, en su decir, se ha convertido muy pronto a una teología mistagógica, a una mezcla de espiritualidad y de sensualismo desde fines del siglo II, cuando en los orígenes del cristianismo confluyeron

²⁶ Cfr. P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996, p. 544, seguido por V. Marrero, *El Cristo de Unamuno*, pp. 76, 88-89 y 152-153.

²⁷ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VI, p. 518.

²⁸ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VI, p. 520.

²⁹ E. Rivera de Ventosa, *Unamuno y Dios*, p. 222.

³⁰ Cfr. N. R. Orringer, “Harnack y la fe del pueblo español en el Cristo de Velázquez”, en AA.VV., *Historia, literatura, pensamiento*, M. Samaniego Boneu / V. del Arco López (eds.), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, vol. 2, pp. 224-239. También A. Savignano, *Il Cristo di Unamuno*, Queriniana, Brescia, 1990; *Introduzione a Unamuno*, Laterza, Bari, 2001; *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, cap. II, Comares, Granada, 2008; traducción castellana de *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*, Marietti, Milano / Genova, 2005 (se cita por la versión española). Advertimos que se trata de una respuesta al célebre libro de A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo* [1900], G. Bonola / P.C. Bori (eds.), Queriniana, Brescia, 2003, que para Unamuno trata fundamentalmente de la “mística”.

elementos politeístas y rituales como resultado también del encuentro con la filosofía greco-latina.

“Aquí encarnada en este verbo, silencioso y blanco
que habla con líneas y colores, dice
su fe mi pueblo trágico”³¹.

Frente a quienes privilegian la obra poética sobre la reflexión filosófica, Orringer subraya cómo el impulso contemplativo y el carácter agónico no son irreconciliables. Como ha revelado Paoli, hay que buscar, entonces, la auténtica cristología unamuniana en este poema, que “más que una religiosidad popular, expresa sobre todo los caracteres de la religiosidad del poeta”³². Sin embargo, Unamuno no dialoga en presencia de Cristo, por eso, como muy bien se ha dicho, se trata de un “poema del silencio”³³ de la intimidad de Unamuno, cuyo monólogo, como motivo del agonismo trágico, tuvo como resultado una expresión meramente literaria de experiencias quizá vitalmente vividas³⁴.

En el célebre poema, que no es un tratado de teología, Unamuno se expresa con metáforas en las cuales crea y recrea, siguiendo los pasos de la fe popular española, su mito, su arquetipo del Redentor, en el cual se mezclan, de forma ambivalente, la sangre de Cristo con la de Prometeo. Ahora bien, a diferencia de cuantos han vislumbrado un “voluntarismo mítico”³⁵, Cerezo Galán subraya que no estamos ante un proceso de desmitificación, sino “ante un arquetipo existencial de tan alto valor ético... de poder así ser considerado el verdadero rostro humano de lo divino. No es posible ir más allá a partir del agonismo y de la subjetividad trágica”³⁶. Por tanto, el aspecto divino de este Cristo agónico puede ser encontrado en su capacidad de transfiguración del sufrimiento que culmina en el abandono de Dios, en la noche oscura del espíritu, en cuanto lucha con la muerte.

Fue “cierto remordimiento de haber hecho aquel feroz poema –lo hice en esta misma ciudad de Palencia y en dos días–, lo que me hizo emprender la obra más humana de mi poema *El Cristo de Velázquez*”³⁷, que, por ende, puede ser considerado una auténtica palinodia del Cristo yacente en la Iglesia de Palencia.

³¹ M. de Unamuno, *El Cristo de Velázquez*, en *Obras completas*, vol. VI, p. 417.

³² E. Rivera de Ventosa, *Unamuno y Dios*, p. 222.

³³ E. Salcedo, *Vida de Don Miguel: (Unamuno, un hombre en lucha con su leyenda)*, Anthema, Salamanca, 1998, p. 221.

³⁴ E. Rivera de Ventosa, *Unamuno y Dios*, p. 235.

³⁵ Cfr. V. Marrero, *El Cristo de Unamuno*, pp. 83 y 98. También J. L. Abellán, “El mito de Cristo en Unamuno”, en *Sociología del 98*, Península, Barcelona, 1973, pp. 254-255.

³⁶ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, p. 547.

³⁷ M. de Unamuno, *Andanzas y visiones españolas*, en *Obras completas*, vol. VI, p. 486.

Sin embargo estos dos poemas –como ha relevado Paoli– son irreconciliables, considerando también los diferentes temas inspiradores que preludian dos cristologías contrapuestas. Solamente hace al caso señalar el contraste en los dos poemas entre el Jesús viril y no enfermizo (anti-nietzscheano) y el a-sexuado y débil. Quizás Unamuno compuso el Cristo de Velázquez no tanto por motivos psicológicos sino, como han señalado Orringer y Cerezo Galán, por razones exquisitamente doctrinales, con especial atención al agonismo, centrado en la teoría de la “dulce y salvífica incertidumbre” expresada en la obra *Del sentimiento trágico de la vida*.

El intento de Unamuno de componer el célebre poema –como ha declarado a Teixera de Pascoes– era querer “hacer una cosa cristiana, bíblica y... española”³⁸. Efectivamente, en él se opera la síntesis entre catolicismo y protestantismo liberal ya que –a diferencia de la obra *Del sentimiento trágico de la vida*– el anhelo de inmortalidad se funde con la *theologia crucis* luterana. En cuanto al carácter bíblico, eso se puede deducir de las referencias puntuales de los escritos, de los cuales surge una singular analogía con *Los nombres de Cristo* de Fray Luis de León. Además, el Cristo de Velázquez es español no sólo por el tema inspirador, sino también por la referencia a la tradición, de la cual toma prestadas leyendas y costumbres que forman a menudo la trama del poema³⁹.

En lo que respecta a la estructura, ésta puede ser subdividida, según García de la Concha, en tres partes: la trilogía introductoria, el cuerpo del poema y la oración final; en estas dos últimas partes el tono es dramático, mientras que la introducción es mucho más conceptual. Es posible articular tal estructura, como ha hecho Cerezo Galán, en el sentido de que la introducción está centrada sobre el anuncio de lo que Orígenes ha llamado “Evangelio eterno”, que es desarrollado en el cuerpo del poema en cuatro temas: Cristo revelación perfecta, muerte sacrificial, mediación universal, apocatástasis; la oración final es a la vez síntesis del poema y anuncio apocalíptico: “Ven, Señor, Jesús”.

La originalidad del poema unamuniano reside en la identificación de este Evangelio eterno con el cuerpo maltratado de Cristo, que es la revelación de Dios en y para el hombre.

“Revelación del alma que es el cuerpo,
la fuente del dolor y de la vida,
inmortalizador cuerpo del Hombre,

³⁸ Cfr. M. García Blanco, *Don Miguel de Unamuno y sus poesías: estudio y antología de textos poéticos no incluidos en sus libros*, Universidad, Salamanca, 1954, p. 209.

³⁹ V. García de la Concha (ed.), “Introducción” a M. de Unamuno, *El Cristo de Velázquez*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 56.

carne que se hace idea ante los ojos,
cuerpo de Dios, el Evangelio eterno”⁴⁰.

Unamuno ha leído en Harnack que, “según Tertuliano, todo lo que existe es cuerpo (Dios corpóreo, material)⁴¹. De aquí el realismo del poema⁴². “Poéticamente estamos frente a la corporeidad del espíritu. Cuerpo y también sangre, porque la vida de la carne está en la sangre. Cristo es el corporeizador de Dios: la luz divina, pasando a través del cuerpo de Cristo, nos llega convertida en la sangre de sus vísceras”⁴³. Se llega de tal modo al aspecto más propiamente biológico de esta operación humanizadora: la que Unamuno (*Prólogo al Cancionero*) ha llamado en una ocasión una verdadera y propia teofagia. El autor del poema está casi obsesionado con la concreción sensible de nuestras necesidades y actos espirituales, en que hace consistir esa única religión carnal que, de la protoibérica caverna de Altamira, es, a un tiempo, el culto de la muerte y de la inmortalidad, del sacrificio y de la vida.

La primera parte del poema se centra en el cuerpo de Cristo mediante la imagen de la blancura, que viene expresada a través de diferentes símbolos poéticos para constituir una verdadera y propia “constelación alegórica” –como ha sostenido García de la Concha– apoyándose en sugerencias tomadas de Catalina de Siena –según la cual “este ojo ve en esa blancura todo Dios y todo hombre”– y de Fray Luis de León⁴⁴. El cuerpo blanco exangüe es la expresión del Dios sufriendo, a diferencia de los dioses paganos que se muestran en bella presencia⁴⁵.

En cuanto a los símbolos cristológicos, el del Cristo lunar juega un papel fundamental, también porque ha sido interpretado como síntoma de la actitud panteísta; para tal simbología, Unamuno evoca también, además del mito platónico de la caverna, a Fray Luis de León –el cual, sin embargo, comparaba a Cristo con el Sol– y, sobre todo, a Harnack. Simbólicamente Cristo revela, en cuanto espejo mediador –como la Luna– la luz-tinieblas del Padre que Él puede reflejar en la blanca desnudez de su cuerpo. Pero, más que hablar de actitud reduccionista y de vago hegelianismo panteísta⁴⁶, quizá es hermenéuticamente más congruente hablar de sugerencias tomadas de Kierkegaard, como ha subra-

⁴⁰ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VI, p. 418.

⁴¹ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg i. Br., ³1984, vol. I, p. 531.

⁴² M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VI, p. 419.

⁴³ R. Paoli, “Introduzione”, p. 81.

⁴⁴ Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1966, vol. I, pp. 92-93.

⁴⁵ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VI, p. 422.

⁴⁶ Cfr. L. de Fátima Luque, “¿Es ortodoxo el Cristo de Unamuno?”, *Ciencia Tomista*, 1943 (64), pp. 65-85, especialmente, p. 65. V. Marrero, *El Cristo de Unamuno*, pp. 99-107.

yado Cerezo Galán; o también, según advertimos, hablar de lenguaje antropocéntrico, para expresar que la luz de Dios sería cegadora si no hubiera mediación lunar, reflejo en el cuerpo de Cristo.

Pero el símbolo más original está representado indudablemente por Cristo como “Hostia / del cielo de la noche soberano”, que culmina en el sacramento de la Eucaristía que, por ser “pan de la inmortalidad”, constituye el punto cardinal de la piedad popular católica, en oposición al sacramento idealista de la palabra según el protestantismo⁴⁷. Sin embargo, en la actitud de Harnack –por lo que hace relación a la decisiva disputa entre Arrio y Atanasio–, Unamuno hace suya una clara defensa de éste último, en el cual ve, no sólo la encarnación de la fe popular, sino también y sobre todo la única posibilidad de la deificación en perspectiva escatológica –y no ética– gracias precisamente a la encarnación y a la redención del Hombre-Dios; a diferencia de Arrio quien, como sabemos, reducía a Jesús a un hombre perfecto y ejemplar.

“El Cristo atanasiano o niceno, que es el Cristo católico, no es el cosmológico, ni siquiera, en rigor, el ético; es el eternizador, el deificador, el religioso. Dice Harnack de este Cristo, del Cristo de la cristología nicena o católica, que es en el fondo docético, es decir, apariencial, porque el proceso de la divinización del hombre en Cristo se hizo en interés escatológico; pero ¿cuál es el Cristo real? ¿Acaso ese llamado Cristo histórico de la exégesis racionalista que se nos diluye o en un mito o en un átomo social?”⁴⁸. A diferencia de Harnack –y del protestantismo en general– el sacramento de la Eucaristía es el máximo signo de redención y deificación en perspectiva escatológica, por tanto constituye una respuesta concreta, real, al anhelo de la resurrección de la carne; y es para el creyente la prueba experimental, mística, de que el alma es inmortal y gozará eternamente en la gloria de Dios⁴⁹.

Entre los símbolos animales, tiene un particular significado el del águila, en oposición a la lechuza de Minerva⁵⁰, para subrayar el rechazo del racionalismo idealista, como ha sostenido García de la Concha.

A la potencia simbólica de la primera parte sigue el tema del *mysterium passionis*, centrado en la dignidad de la soledad de Cristo⁵¹, el cual implica una actitud mística, en la que Unamuno individúa, en contraste con el protestantismo, la esencia de la piedad popular católica, marcada –como ha señalado Orrin-

⁴⁷ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VIII, p. 148.

⁴⁸ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 149.

⁴⁹ Cfr. M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, pp. 148 ss.

⁵⁰ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VI, p. 436.

⁵¹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VI, p. 451.

ger⁵²— por la negación de la *fides implicita*, es decir, por la obediencia eclesiástica y por un “individualismo doloroso”. Ello se puede verificar, precisamente, en la contemplación de la soledad de Cristo, con especial referencia a: a) la grandeza del Salvador, que emerge sólo en la hora del sacrificio supremo; b) a la dureza, pero también a la majestad de la soledad de Cristo. Sin embargo, la mística, arriesgando perder la individualidad, desea “no la absorción, no la quietud, no la paz, sino un eterno acercarse al fin sin nunca llegar, inalcanzable ansia sin esperanza, que eternamente se renueva sin nunca cumplirse del todo”⁵³. Todo eso implica una intensidad del sentimiento, de su arder y consumirse independientemente de su final. Se trata, en definitiva, de vivir el sentimiento más que de aquietarse en la unión con su objeto. Por lo demás, en la célebre pintura de Velázquez, como Unamuno observa en *Del sentimiento trágico de la vida*, “Cristo está muriendo continuamente, sin dejar nunca de morir, para darnos la vida”. Un papel central lo desarrolla el *Ecce homo*, donde asoma —según Cerezo Galán— un tono anti-nietzscheano⁵⁴ más bien de índole humanista⁵⁵. Todo el célebre poema tiene que ser interpretado, por lo tanto, no en sentido “excesivamente humanista”, sino en sentido agónico, ya que constituye la única posibilidad de que inspire una tragedia cristiana que, sin concesiones seculares, pueda además contemplar la esperanza de trascendencia⁵⁶. No falta, además —como ha revelado Orringer— un sentimiento de iluminación mística, ya que la luz de Cristo se irradia dentro de cada uno, sin ocultar las implicaciones estéticas.

En la parte más específicamente teológica, Unamuno retoma el tema de la apocatástasis a la luz de la teología paulina. Con Harnack puede afirmar Unamuno:

“Tú, Cristo, con tu muerte has dado
finalidad humana al Universo
y fuiste muerte de la muerte al fin”⁵⁷.

Tal motivo está presente también en la obra de 1913: “«Si confiamos en Cristo solamente en esta vida, somos los más miserables de todos los hombres» escribía el apóstol Pablo⁵⁸; de hecho cada religión saca su propio origen histórico del culto de los muertos, es decir, del culto de la inmortalidad”⁵⁹.

⁵² N. R. Orringer, “Harnack y la fe del pueblo español en El Cristo de Velázquez”, pp. 230ss.

⁵³ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 245.

⁵⁴ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, pp. 555-556 y 564.

⁵⁵ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VI, p. 422.

⁵⁶ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, pp. 555-556 y 564.

⁵⁷ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VI, p. 485.

⁵⁸ *I Corintios*, 14, 19.

⁵⁹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 153.

La gran oración final representa una meditación lírica sobre las consecuencias de la muerte de Cristo y sobre la esperanza de la salvación eterna. Así, la gran esperanza de este poema se funda sobre el silogismo contrario, expresado en *Cómo se hace una novela*, según el cual Cristo es inmortal, Cristo es hombre, cada hombre, entonces, es inmortal. En efecto, en versos admirables que concluyen la oración final, Unamuno se expresa así:

“De pie y con los brazos bien abiertos
y extendida la diestra a no secarse,
haznos cruzar la vida pedregosa
—repecho de Calvario— sostenidos
del deber por los clavos, y muramos
de pie, cual Tú, y abiertos bien de brazos,
y como Tú, subamos a la gloria
de pie, para que Dios de pie nos hable
y con los brazos extendidos. ¡Dame,
Señor, que cuando al fin vaya rendido
a salir de esta noche tenebrosa
en que soñando el corazón se acorcha,
me entre en el claro día que no acaba,
fijos mis ojos de tu blanco cuerpo,
Hijo del Hombre, Humanidad completa,
en la increada luz que nunca muere;
¡mis ojos fijos en tus ojos, Cristo,
mi mirada anegada en Ti, Señor!”

3. Valoraciones críticas

¿Cómo valorar la imagen cristológica unamuniana que aparece especialmente en los dos poemas y en la obra filosófica fundamental, con el fin de evitar graves malentendidos? Es importante subrayar, teniendo en cuenta la compleja evolución espiritual e intelectual del pensador vasco, la profunda unidad de inspiración que hay en su reflexión en referencia también al tema cristológico, si bien Unamuno también favorece de vez en cuando, a causa de los diferentes temas inspiradores y de los numerosos instrumentos expresivos, además de la circunstancia espiritual personal, unos aspectos que, bien lejos de ser contradictorios, representan otras tantas perspectivas que se pueden armonizar en un diseño orgánico y coherente. Se trata, en definitiva, de la expresión de esa fe popular y de esa piedad mística del pueblo español en el Cristo crucificado, del

cual se resaltan los rasgos pesimistas y desesperados o esos agónico-trágicos, o los ideales heroicos, empezando siempre de una experiencia vitalmente vivida.

Si bien el poema sobre el Cristo de Velázquez es indudablemente una obra de sentimiento y de poesía, cuyo complejo trasfondo teológico escapa a una interpretación unívoca, sin embargo, es inseparable de la obra filosófica *Del sentimiento trágico de la vida*, ya que representa la continuación de ese diálogo crítico con el protestantismo liberal, especialmente con Harnack, sin esconder ciertas simpatías por el movimiento modernista. Surge una imagen cristológica marcada por ese “ritschlianismo católico”, en que es evidente no sólo la aceptación de esa inquietud típicamente católica por la incertidumbre de la salvación individual, en contraposición a la seguridad surgida de la fe-confianza en Dios, tematizada por el protestantismo, sino también una cierta intolerancia en materia dogmática (con excepción de la resurrección de la carne y de la inmortalidad del alma) y una connatural inclinación a la “heterodoxia”, sin ignorar la discutible concepción de las virtudes teologales, especialmente la de la fe, que con Hermann, es concebida por Unamuno con el significado de “voluntarismo creador”. Empero, son quizás, ciertos presupuestos metafísicos y epistemológicos –en especial el papel del intelecto y de la razón (sin que eso implique la habitual acusación de irracionalismo), al omitir en la doctrina del ser– los que perjudican y comprometen una visión equilibrada también sobre el tema cristológico. Y eso no implica, como desafortunadamente ha sido insinuado, una preconcebida y radical falta de sinceridad del rector de Salamanca, sino una profunda religiosidad existencialmente vivida, aun cuando algunas de sus visiones no puedan ser compartidas por el catolicismo. ¿Qué podemos decir, en definitiva, de esta imagen unamuniana de Cristo? No hay duda de que en el poema sobre el Cristo de Velázquez estamos no obstante, frente al sentimiento de una profunda religiosidad cristiana con sinceras intenciones aunque tal vez no del todo veraces.

4. Religión e ilusión: el nihilismo

La novela *San Manuel Bueno, mártir*, escrita en 1930, coincidiendo con el triunfal regreso del exilio tras la caída de la dictadura de Primo de Rivera, constituye la síntesis de la filosofía de la religión de Unamuno quien en este periodo ha vivido la tentación nihilista, ya experimentada durante el exilio en la sugerente obra *Cómo se hace una novela* (1927). Sin embargo hay que advertir que el mismo Unamuno aclara en la obra *La agonía del cristianismo* la índole de la actitud nihilista, la cual tiene características del todo especiales frente a la filosofía europea, hasta el punto de que se prefiere llamarla “nadismo” español.

Esto aparece ya en San Juan de la Cruz, en el quietista Molinos y en el pintor del noventa y ocho Zuloaga, el cual, enseñando a un amigo el retrato del zapatero de Segovia, “un monstruo al estilo de Velázquez, un enano deforme y sentimental: «Si viera qué filósofo!... No dice nada!». No es que dijera que no hay nada o que todo se reduce a la nada, es que no decía nada. Quizás era un místico inmerso en la noche oscura del espíritu de San Juan de la Cruz. Y quizás todos los monstruos de Velázquez son místicos del mismo estilo. ¿Nuestra pintura española, no será quizás la expresión más pura de nuestra filosofía viril? El zapatero de Segovia, no diciendo nada de nada, se ha liberado del deber de pensar, es un pensador verdaderamente libre”⁶⁰.

Como todas las otras novelas, también ésta sobre el cura incrédulo es autobiográfica, si bien no estamos frente a la conocida teoría del doble yo (Sánchez Barbudo), sino que –como escribió Unamuno a Clauard– se cuenta el aspecto “más íntimo y doloroso de mi alma”. Se trata, como ha indicado Cerezo Galán, de la máscara nihilista del héroe trágico que, en tensión agónica con la máscara quijotesca, conforma las dos caras de una misma moneda. Esta novela, indudablemente la más lírica, de estilo lacónico y coloquial, está centrada en la confesión de los protagonistas, mientras que Unamuno se pone a una triple distancia temporal respecto a sus fuentes, con un tono a la vez legendario y simbólico. De hecho, el lago –como todos los símbolos– es ambivalente: por un lado, con su quietud, alude a la intrahistoria en la cual la conciencia se hunde eternamente; por el otro, prefigura la disolución de la nada.

La novela cuenta la historia de un sacerdote que, aunque había perdido la fe, sin embargo sigue desarrollando incansablemente su misión pastoral confirmando a sus fieles en la esperanza de la inmortalidad. Don Manuel sufre porque, no creyendo ya en nada, siente dentro de sí un vacío por el que, sin embargo, al mismo tiempo está seducido. Más que con el Gran Inquisidor de Dostoyevski, señalado por Nozick, parece pertinente subrayar, al igual que lo hace Sánchez Barbudo, la afinidad con la profesión de fe del Vicario saboyardo de Rousseau, del cual, sin embargo, Unamuno se diferencia, ya que sufre del *mal du siècle* tardo-romántico y trágico. Además, mientras en Rousseau la religión representa objetivamente un cemento social donde vivir en concordia, para Unamuno ella es considerada una consolación subjetiva a la luz de una concepción pragmática de la verdad. En cuanto a los puntos en común, análogamente al vicario que enseña al discípulo a “vivir contento y consolarse por su suerte”, también San Manuel afirma: “La primera cosa es que el pueblo esté contento, que todos estén felices de vivir... Nadie tiene que desear morir hasta que Dios no lo quiera”⁶¹.

⁶⁰ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 320.

⁶¹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1134.

El dilema del sacerdote ni es político ni se refiere al mantenimiento del *status quo* recurriendo a la religión, sino que es más radical, en cuanto que es de orden metafísico, concerniente a la cuestión del sentido o sinsentido último de la vida. El Santo sacerdote no recurre al engaño, como a menudo sucedía en la España de comienzos del siglo XIX, en el sentido de la teoría de la doble verdad (Strauss), sino en cuanto ilusión consoladora basándose en la conciencia trágica, según la cual, el mal del hombre está en haber nacido.

¿Cuál es el secreto tan celosamente custodiado por San Manuel? Con sugerentes acentos líricos, Unamuno describe la recitación del “credo”, durante el cual, al unísono, se fundían el lago, la montaña y el pueblo en oración; pero en cuanto se pronunciaban las palabras relativas a la resurrección de la carne, el sacerdote callaba⁶², confirmando la pérdida de fe no sólo en la vida eterna, sino también en la confirmación de creer en la nada habiendo experimentado el *tedium vitae* hasta el punto de confesar haber acariciado, muchas veces, la trágica tentación del suicidio⁶³. “Que no lo vea el rostro de Dios este pueblo mío hasta que viva, porque después de la muerte desaparece toda preocupación, desde el momento que no verá nada”⁶⁴.

Pese a su íntimo afán existencial, el santo sacerdote resiste las provocaciones nihilistas comprometiéndose pastoralmente al servicio de un idealismo ético-religioso, semejante al quijotesco, para que los demás viviesen en la fe y la esperanza cristiana o, por lo menos, reconocieran que la vida tiene un sentido y que por eso, es digna de ser vivida.

Pero ¿cómo es posible que de un engaño pueda originarse una disposición heroica? ¿Y San Manuel engaña realmente o se autoengaña? Como se deduce del Prólogo, escrito dos años después, tales objeciones serían obligadas si quien duda fuera un impostor con todas las consecuencias desde el punto de vista ético⁶⁵. Pero no es así. Sin embargo, al igual que Unamuno, el santo sacerdote, aun teniendo la firme voluntad de creer, no obstante, no puede creer: en eso consiste su paradójico “martirio quijotesco”. Él no está sostenido por la fe, pero finalmente no puede ser considerado anti-cristiano o incluso irreligioso, porque sufre por el abandono de Dios de manera semejante a la noche oscura de la que hablan los grandes místicos; desde aquí el impulso para actuar con piedad y compasión hacia todos los que sufren, sobre todo, a causa de la condición mortal justamente para salvarlos de la muerte. Desde esta perspectiva, la religión no puede ser considerada un engaño, sino que representa una ilusión consoladora, que por otra parte está presente en toda la obra unamuniana tanto poética, como

⁶² M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1131.

⁶³ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1144.

⁶⁴ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1148.

⁶⁵ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1123.

religiosa; de hecho “no es la verdad, sino la ilusión del deseo lo que nos hace vivir”⁶⁶; por lo tanto, como se deduce de las célebres afirmaciones finales de la novela, “hay la necesidad de que vivan de ilusión”⁶⁷.

El sacerdote de la incredulidad racional es a los ojos de sus fieles, de hecho, un santo, ya que ha infundido en ellos la esperanza en la inmortalidad, aunque él guardara para sí ese terrible secreto que, a sus ojos, representa una verdad: la de la insensatez de la vida del hombre arrojado en el mundo y destinado inevitablemente a la muerte. “Yo estoy aquí –afirma San Manuel– para hacer vivir las almas de mis fieles, para hacerlos felices, para hacerlos soñar con ser inmortales... ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas si hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, si los consuelan de haber tenido que nacer para morir”⁶⁸.

Ni la religión puede ser considerada el opio del pueblo, porque Lázaro –el progresista que vuelve a su país desde América, como Unamuno que en la juventud ha compartido la utopía socialista– es muy crítico para con la conocidísima tesis marxista. Por su parte el pensador vasco efectúa incluso un giro sobre la base de la concepción pragmática de la verdad. Como escribió en 1923, esa tesis puede considerarse válida “para la religión dogmática, basada en la autoridad, no para la religión escéptica en la búsqueda inquieta de Dios como fuente de libertad”. En este contexto se afronta también la cuestión social, frente a la cual Don Manuel asume una rígida posición centrada en la afirmación evangélica según la cual “mi reino no es de este mundo”, una tesis que, por otra parte, ya había sido sostenida tanto en el periodo juvenil como en la obra *Sobre la agonía del cristianismo*. “La religión no está hecha para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo, que Dios confió a las disputas de los hombres. Piensen los hombres cómo pensar y obrar, y a eso se atengan, se consuelen de haber nacido, vivan lo más felices que puedan en la ilusión de que todo tiene una finalidad”⁶⁹. Además, el sacerdote hace hincapié en que ni la actitud progresista, ni la conservadora, pueden, refiriéndose al cristianismo, ser compartidas; incluso si de eso no hay que deducir que Unamuno se sitúa en un punto equidistante frente a ellas. “¿Cuestión social? Déjalo de lado, esto no nos concierne. Quieren una nueva sociedad en la cual no haya más ni ricos, ni pobres, en la cual sea ecuánimemente repartida la riqueza, en la cual todo sea de todos. ¿Y con eso? ¿No crees que del bienestar general pueda surgir, más fuerte, el tedio de la vida?”⁷⁰.

⁶⁶ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 389.

⁶⁷ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1150.

⁶⁸ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1151.

⁶⁹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1146.

⁷⁰ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1146.

La de Don Manuel es indudablemente una personalidad compleja, en la cual Unamuno ha condensado “más aun que en Don Quijote, todos los registros del alma trágica” en constante tensión. Tal duplicidad está expresada emblemáticamente en Blasillo –el tonto del pueblo, en fin, el idiota de la fe desnuda de los sencillos, sin ninguna mediación racional– que representa “*el alter ego* de Don Manuel o, en terminología jungiana, la personalidad escondida”. El culmen se consigue con la muerte simultánea de Blasillo y de Don Manuel⁷¹ en la Iglesia y, en medio, el pueblo que recita el “credo” en una fusión de corazones y de intenciones. Invadido por un íntimo tormento entre lo que creía ser y lo que su pueblo creía que era, con la muerte –que representa el momento de la verdad– el cura “sumergiéndose en su pueblo consigue la eternidad” que consiste no sólo en la fama inmortal, ni simbolizada en el lago, en el retorno a la gran madre, es decir, a la “viviente tradición en el inconsciente colectivo”, sino “en la inmersión en la comunidad de los santos, en la comunidad de las almas sencillas que comparten una misma fe”.

Al igual que Moisés, también Don Manuel entra, por tanto, en la tierra prometida a través de la acción de los demás⁷². Esto es confirmado por la conclusión de la novela; de hecho, en las dos versiones –una, la del progresista Lázaro, que queda convencido de que el santo cura vivió y murió sin creer en la otra vida; la otra, en evidente contraste, presentada por su hermana Ángela–, en el epílogo, Unamuno evidencia compartir ésta última subrayando con fuerza que San Manuel vive eternamente en sus obras, en sintonía con cuanto habían ya afirmado tanto Calderón de la Barca y, sobre todo, Don Quijote, para quien “existir es obrar”. “Porque –para el cura y su pueblo– las palabras no sirven para fundamentar las obras, desde el momento en que éstas son autosuficientes. Y para un pueblo como el de Valverde de Lucerna no hay otra confesión que la conducta”⁷³. De tal modo se afirma la preeminencia de las buenas obras sobre las cavilaciones intelectuales, la superioridad de la caridad que anula el pecado, también la de la falta de fe. “Como en el lecho de muerte de Don Quijote, es la bondad la que se impone luminosa, igual aquí, en la ambigüedad de creer-no creer está el testimonio de la acción que absorbe la fe... *San Manuel Bueno, mártir* no es otra cosa que la salvación de Unamuno, el último abandono a la esperanza en medio de la nada, la afirmación de que su dudar encontrará una última justificación”.

¿Pero Don Manuel y el hermano Lázaro eran realmente lo incrédulos que creían ser? Ángela formula la hipótesis que “Dios nuestro Señor, a causa de no se qué sagrados e inescrutables designios, los haya hecho creer incrédulos. Y

⁷¹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1149.

⁷² M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1148.

⁷³ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1154.

que quizás al final del camino se les haya caído la venda de los ojos”⁷⁴. Se trataría, en este caso, de la noche oscura de los grandes místicos, es decir, del abandono de Dios, en definitiva de la experiencia de la nada [*nadismo*], pero no en sentido nihilista. Desde esta perspectiva es posible concebir el martirio del santo cura que consiste en no poder creer aunque lo quería. “Creo que mi San Manuel y mi hermano Lázaro –prosigue Ángela– han muerto creyendo no creer lo que más nos interesa, pero sin creer creerlo, creyendo en una desolación activa y resignada”⁷⁵. Esta santa resignación que empuja a la acción los vuelve inmortales frente al juicio de los hombres de fe sencilla y del mismo Dios. No es casual que Unamuno busca defender a Don Manuel, como el arcángel San Miguel “luchó con el diablo –diablo significa «acusador, ministerio público»– por el cuerpo de Moisés y no toleró que se lo llevara para juzgarlo con maldiciones, sino que dijo: «Que el Señor te castigue»”⁷⁶.

⁷⁴ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1152.

⁷⁵ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1152.

⁷⁶ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. II, p. 1153.

II

EL CRISTIANISMO SOCIAL: MOUNIER, UNAMUNO Y BERGAMÍN*

1. Mounier y la guerra civil española

En el contexto de la relación entre Mounier y la cultura española privilegamos las relaciones contraídas con Bergamín y Unamuno en los valores ético-políticos y filosófico-religiosos.

Por lo que respecta a los trágicos eventos relativos a la guerra civil, en mayo, *Esprit* había publicado una carta abierta (del 12 de abril de 1938) del corresponsal español J. M. de Semprún y Gurrea, además de la respuesta que le envió Mounier¹ sobre el clima “revolucionario” que se consolidaba en España a continuación del éxito electoral de la coalición de izquierda.

Con ocasión de la Guerra Civil, la revista *Esprit* había rechazado la tesis –entonces avalada también por algunos documentos del episcopado, además de por el consenso de muchos católicos– de una “guerra santa” en la ofensiva franquista frente al gobierno republicano. La revista asumió, en esa circunstancia, una posición valiosa en realidad al denunciar la defensa de los privilegios de casta por parte de muchos sectores eclesiásticos favorables al franquismo, subrayando que se trataba del apoyo a una orden que se configuraba como *desorden establecido*, según la célebre expresión de Mounier.

Éste, después del comienzo del conflicto civil, en el editorial de *Esprit* de octubre de 1936, *Espagne, signe de contradiction*, recoge la dramaticidad de la situación en la que se encuentra el catolicismo español. Entre las fuentes que cita, presta una atención del todo peculiar al intelectual personalista José Berga-

* Traducción del italiano al español de Carola Maomed y Virginia Modafferi; con revisión, corrección y cotejo de fuentes de M^a Idoya Zorroza.

¹ Cfr. J. M. de Semprún y Gurrea, “Lettre ouverte a E. Mounier et aux amis d’Esprit”, *Esprit*, 1938 (68), pp. 235-243. Para la respuesta de Mounier, pp. 243-251. Ya en abril publica un breve informe; J. M. de Semprún y Gurrea, “Après les élections en Espagne”, *Esprit*, 1936 (43), pp. 135-136.

mín (1895-1983)², quien fue un ferviente republicano y un católico progresista que tampoco rechazó el diálogo con el marxismo, si bien mantuviera firme, como dice un celebre aforismo, la posible convergencia “con los comunistas hasta la muerte, pero no más allá”, donde es necesario dejar espacio a la fe y a la trascendencia. Aquí se sitúa la colaboración con Rafael Alberti –quien afirmaba complaciente: “Bergamín es más comunista que yo”, con quien funda la revista *El Mono azul* y que fue secretario, bajo la presidencia del mismo Bergamín, de la “Alianza Internacional de los Escritores Antifascistas” que promovió el segundo congreso, atrayendo la atención y la adhesión internacional a favor de la causa republicana. Con el mismo espíritu religioso y revolucionario, Bergamín contribuyó a la fundación en París, el 13 de marzo de 1939, de la “Junta de Cultura Española”, de la cual ha sido presidente y secretario J. Larrea, con el fin –como se lee en el estatuto– “de asegurar la específica fisonomía espiritual de la cultura española”, además de construir un puente con la americana. Junto a otros intelectuales, Bergamín se comprometió en México, donde estuvo exiliado, con la importante revista *España Peregrina*³ y con la editorial Séneca, de la cual fue secretario Gallegos Rocafull, hasta el punto de convertirse casi en un *alter ego*⁴.

Sin embargo, el nombre de Bergamín está asociado especialmente a la dirección de la revista *Cruz y Raya*, nacida en 1933, y a la que se le debió poner término, a su breve pero intensa vida, en 1936. A diferencia de *Acción Española*, que seguía al nacional-catolicismo, la revista *Cruz y Raya* –de la cual fue secretario E. Imaz– estaba empapada del espíritu cristiano críticamente vivido, que lleva a decir “sí y no”, aunque permaneciendo fiel a los ideales republica-

² Sobre ello, cfr. A. Savignano, *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, pp. 291-295.

³ Sobre la importancia de la revista; cfr. F. Caudet, *Cultura y exilio: la revista “España peregrina” (1940)*, Torres, Valencia, 1976; y además, *El exilio republicano en México. Las revistas literarias (1939-1971)*, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1992. Se refiere a esta revista la obra de J. Bergamín, *De una España Peregrina*, Al-Borak, Madrid, 1971.

⁴ Y como subraya G. Santonja, *Al otro lado del mar: Bergamín y la editorial Séneca (México, 1939-1949)*, Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1997, p. 31. José Manuel Gallegos Rocafull (1989-1963), ha sido un sacerdote que por su adhesión convencida a la causa republicana, marchó al exilio en México, donde impartió algunos cursos en la UNAM, desarrollando, además, una importante actividad como traductor. Debido a sus religiosas ideas progresistas colaboró activamente con varios artículos en la revista *España Peregrina*, donde (en n. 2) toma posición contra el silencio de Ortega después de la guerra civil, mientras que en el ensayo, “La mentira de la civilización cristiana”, *España Peregrina*, 1940 (1), pp. 11-12, se opone a la injusticia y a la pobreza, denunciando así a la llamada civilización cristiana occidental. Tal posición viene destacada en su libro, *Un aspecto del orden cristiano: aprecio y distribución de las riquezas*, Ediciones del Valle, México, 1943.

nos⁵, sobre la base de la distinción entre poder espiritual y temporal. No es casual, como se evidencia en el primer artículo (n. 1, 15 de abril de 1933), que se autodefina como “no confesional”, “abierta, libre e independiente”. Esta revista, en la cual colaboraron, entre otros, X. Zubiri, M. Zambrano, P. L. Landsberg y que ha sido comparada con la célebre *Revista de Occidente* —ésta de inspiración laica y más abierta a la influencia de la cultura alemana; aquélla reservada al personalismo cristiano propugnado por *Esprit*, que haciendo un paralelismo, a menudo forzado, ha sido caracterizada por “una excesiva claridad política”—, de hecho eligió como programa “un catolicismo progresista —de inspiración francesa— que era manifiestamente inoportuno para una España orientada hacia la laicización”⁶.

Según Mounier, la guerra fratricida enfrenta republicanos —que tienen la fundamental prerrogativa de la *legalidad*, *no obstante se hayan* hecho también culpables de violencias— frente a religiosos y franquistas —que, por el contrario, gozan del apoyo de buena parte de la Iglesia, pero que se han manchado con crímenes no menos feroces—. Frente a tal situación, Mounier intenta delinear una actitud que se revelará digna de reflexión. El franquismo lleva a cabo una “regresión” social, el aniquilamiento de las esperanzas del pueblo, la represión de la libertad, aunque “en el respeto exterior de lo espiritual”. Por el contrario el gobierno republicano, que también había practicado una campaña antirreligiosa, además de haber promovido el avance del comunismo, por otra parte —aunque es considerado por Mounier improbable en el breve periodo— representa un mal menor frente al franquismo.

En noviembre de 1936, la revista *Esprit* publica dos testimonios sobre la crisis española: el primero de J. M. de Semprún y Gurrea (*La question d'Espagne inconue*), que hace un análisis crítico de la ofensiva franquista, mientras el se-

⁵ Cfr. E. Bergamín, *Cruz y raya: antología*, Turner, Madrid, 1974, p. 18, donde se reproduce la presentación de 1933; y p. 8, donde se reafirma que esta revista “nació y murió en, para y con la República de 1931”. Sobre el papel de *Cruz y Raya*, cfr. J. Bécarud, *Cruz y raya, (1933-1936)*, Taurus, Madrid, 1969; J. Bécarud / E. López Campillo, *Los intelectuales españoles durante la II República*, Siglo Veintiuno, México [etc.], 1978.

⁶ J. C. Mainier, *La Edad de Plata, 1902-1939: ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Cátedra, Madrid, ²1983, pp. 315-316. Disiente de estas valoraciones L. de Llera. Cfr. además, A. Sánchez Vidal (ed.), *Historia y crítica de la literatura española*, t. VIII, Planeta, Barcelona, 1984, p. 621. Es necesario sin embargo, considerar varias fases en el itinerario de esta revista que en un primer momento tuvo otros objetivos (cfr. J. Sanz Barajas, *José Bergamín: la paradoja en revolución (1921-1943)*, Libertarias / Prodhufi, Madrid, 1998, pp. 99-100) y que a continuación se orientó hacia la posición de *Esprit*, no sin diferencias. También L. Felipe Vivanco, “La Generación poética del 27”, en *Historia general de las literaturas hispánicas*, G. Diaz-Plaja (dir.), Vergara, Barcelona, 1968, vol. IV, pp. 605-606, saca a la luz las tareas y los propósitos de esta revista, en especial por algunos aspectos anticipadores del Concilio Vaticano II.

gundo⁷, tiende al abstencionismo. Mounier no esconde su simpatía por los textos de Semprún y Gurrea. En cambio, Maritain aprecia mucho más al segundo y se pregunta si “en un caso similar no estamos asistiendo a una catástrofe de la dimensión política, que deja sólo la posibilidad de un testimonio exclusivamente evangélico a los que han tomado conciencia de eso”⁸.

En la réplica a Semprún, Mounier niega haber avalado la “no intervención” en la crisis española por parte de los países europeos; más bien sostiene haber criticado, por el contrario, “el principio del egoísmo internacional, la falsa inocencia de la cual Pilatos ha ofrecido, el primero, la fórmula”⁹.

Mounier no cree en una “conciliación” entre los contendientes, ni cree posible unir el personalismo con la Falange, y, obviamente, tampoco con el franquismo. Completamente diferente de la “no intervención” es la acción de la “policía internacional”, pronosticada por Mounier para pacificar a España y permitir a continuación el restablecimiento de la democracia, que sin embargo hay que considerarla improbable a la luz de la situación política europea de la época. Como conclusión, Mounier observa que la actitud adoptada sobre la crisis española quiere expresar “el pluralismo y la misión central de *Esprit*” y es, por lo tanto, la antítesis de la “neutralidad” y del “espíritu totalitario”¹⁰.

Zambrano¹¹ manifiesta su desacuerdo frente a Mounier, precisamente, por las razones que han llevado a tomar la decisión en defensa de la República. En contraposición a Mounier, el cual reconoce en tal decisión un “acto moral” que exige una elección del campo, Zambrano subraya que ella, por el contrario, tiene que ser considerada un *acto de fe*. Zambrano, que reconoce en la actitud de Semprún “una vehemencia apasionada” y en la de Mounier, una “delicada comprensión”, disiente sin embargo de este último, ya que la perspectiva por él adoptada insta una inadmisibles dicotomía entre “un acto puro” y la que sería la “infortunada” consecuencia.

⁷ Cfr. A. M[endizabal] V., “Double Refus”, *Esprit*, 1936 (1 de noviembre), pp. 219-319; 320-330.

⁸ Carta de Maritain a Mounier del 17 de noviembre de 1936 en *Jacques Maritain - Emmanuel Mounier. Corrispondenza 1929-1939*, Morcelliana, Brescia, 1976, pp. 183-184.

⁹ E. Mounier, “Réponse à Semprún”, *Esprit*, 1938 (68), p. 246.

¹⁰ E. Mounier, “Réponse à Semprún”, p. 251.

¹¹ Cfr. M. Zambrano, “Un testimonio para *Esprit*”, *Hora de España*, 1938 (18), pp. 35-42, reeditada en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 213-218.

2. Unamuno y la agonía del cristianismo

En febrero de 1924, Unamuno, que había sido destituido de su cátedra por su oposición a la dictadura de Primo de Rivera, es enviado al exilio, a la isla de Fuerteventura. Unamuno era demasiado orgulloso para pedir el indulto; además rechazó la amnistía, que aun así le había sido concedida, para autoexiliarse primero en París y después en Hendaya. Todas las sensaciones y experiencias de la breve estancia en aquella isla –“sobre tu mar veo el cielo todo abierto”¹²– han sido cantadas poéticamente en la obra *De Fuerteventura a París* (1925), cuyo subtítulo expresa el contenido y el estado del alma: “Diario íntimo de confinamiento y destierro, vertido en sonetos”. Como ha escrito en la dedicatoria a R. Castaneyra, en estos sonetos “se refleja toda la agonía –agonía significa lucha– de mi alma de español y de cristiano. Otros son hijos de la experiencia religiosa –algunos dirían mística–”¹³. El mar, Dios y España son, por lo tanto, los temas centrales de la obra.

En junio de 1924, Unamuno realiza esa huida tan romántica como rocambolesca a París, donde sin embargo vive melancólicamente, anhelando la vuelta a su patria. Aquí, por invitación de Couchoud compuso en francés *L’agonie du christianisme* (1924), cuya versión española es de 1931. Escrita en circunstancias particulares, esta obra está esencialmente marcada por una *vis polemica*, además contiene ideas y conceptos –por otra parte ya expresados– de modo más sereno y sosegado en sus escritos de madurez. El mismo Unamuno reconoce que la obra *La agonía del cristianismo* “carece de rigor. Tal vez, creo, de arquitectura, pero no de composición viva”¹⁴.

Es significativo lo que escribe a Ortega en 1919: “Por mi parte, repienso más que pienso. He comprendido que he dicho ya en sustancia cuanto tenía que decir y que no me queda sino repetirme a ver si llego a la expresión definitiva”¹⁵.

Esta obra, que puede ser considerada un apéndice a *Del sentimiento trágico de la vida*¹⁶, tiene sus orígenes en el ensayo unamuniano sobre la fe de Pascal

¹² M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VI, p. 711.

¹³ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VI, p. 674.

¹⁴ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 305.

¹⁵ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, El Arquero, Madrid, 1987, p. 142.

¹⁶ M. Nozick, *Miguel de Unamuno. The Agony of Belief*, Princeton University Press, Princeton, 1982, pp. 61 y 66. Esto se infiere también de una carta enviada a R. Rojas en 1922; cfr. M. García Blanco, “Introducción”, en M. de Unamuno, *Obras completas*, Aguado, Madrid, 1959-1964, vol. XVI, p. 57. Entre las fuentes de esta obra: A. Réville, *Jésus de Nazareth*, Fischbacher, Paris, 1897, vol. II; la célebre *Vita di Gesù* de E. Renan, aunque Unamuno parece más próximo a P. L. Couchoud, *Le mystère de Jésus*, como ha observado J. L. Tellechea Idígoras, “Sobre la agonía del

(1923), que siente la influencia de Vinet. Aunque discrepa de Pascal, ya sea por visiones antropológicas más que religiosas, sin embargo es posible comprobar un notable paralelismo, especialmente allí donde las diferencias religiosas parecen más radicales y donde surge principalmente el nexo psicológico entre los dos¹⁷. Al igual que Pascal, que vivió una “segunda conversión”, Unamuno también experimentó la crisis de 1897 que lo condujo nuevamente al cristianismo. Unamuno comprueba en Pascal, con una hermenéutica por lo tanto discutible, el agonismo entre fe y razón, el rechazo del intelectualismo en nombre de las razones del corazón, como se deduce de la voluntad de creer¹⁸.

La agonía del cristianismo se refiere a la lucha entre la voluntad de trascendencia y la historia en cuanto experiencia subjetiva del creyente que, por un lado vive en la ciudad terrenal y, por el otro, tiene una vocación para la ciudad de Dios. “Y aquí está la tragedia. Porque la verdad es algo colectivo, social, incluso civil; es verdad aquello en lo cual coincidimos y en lo que nos entendemos. Pero el cristianismo es algo individual e incommunicable. Y por eso agoniza en cada uno de nosotros”¹⁹. El cristianismo es una religión a-política que sin embargo vive en la historia: de ahí la agonía en cuanto que por un lado, Jesús ha proclamado “mi reino no es de este mundo”; y por el otro, implica un compromiso en la sociedad civil²⁰. Más que afrontar tales cuestiones socio-políticas, Unamuno muestra su personal agonía, –“cada alma es hija de las contradicciones”²¹–, su testimonio, que manifiesta la duda, es semejante al acontecimiento de Abishag –la virgen que intentó en vano consolar al rey David– “si un verdadero cristiano sea posible en la vida civil”²².

Abishag, la Sulamita, representa la fortaleza de la fe²³, la cual no es la verdadera fe, que es “pasiva, femenina, hija de la gracia, y no activa, varonil... No cree que tiene hambre de creer. La sola virilidad es estéril”²⁴. Pero la fe agónica

cristianismo”, *Salmanticensis*, 1990 (37), pp. 348-360, en particular, p. 352. Sobre la relación entre Renan-Unamuno; cfr. F. Pérez Gutiérrez, *Renan en España: (religión, ética y política)*, Taurus, Madrid, 1988.

¹⁷ Cfr. J. López-Morillas, “Unamuno y Pascal” (1950), en *Intelectuales y espirituales*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 44. Para la interpretación de Pascal que hace Unamuno nos referimos a A. R. Vinet, *Études sur Blaise Pascal*, Fischbacher, Paris, 1904.

¹⁸ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 346.

¹⁹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 308.

²⁰ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 349.

²¹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 325.

²² M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 308.

²³ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 325.

²⁴ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, pp. 333-334.

del “cristianismo ha sido el culto a un Dios-Hombre que nace, padece, agoniza, muere y resucita de los muertos para transmitir su agonía a los creyentes”²⁵.

Unamuno afronta también el delicado problema de la existencia del Jesús histórico, que no es un recurso²⁶, sino una cuestión agónica por excelencia²⁷, desde la cual, sin embargo, es imposible encontrar una solución. A la luz del idealismo ético quijotesco, según el cual “existe sólo quien obra en cuanto actúa”, habría que suponer que el Jesús histórico es el espiritual recreado en la fe voluntarista. Por tanto, a diferencia de Couchoud –que reencontraba en esta obra una escritura agresiva y vivaz, pero finalmente no edificante–, Maritain le encontraba un tono retórico y sobre todo no verídico²⁸.

En la incesante tensión entre inmanencia-trascendencia, entre historia-eternidad consiste “la condición esencial de la agonía”²⁹ del cristianismo. Examinando la historia de los orígenes del cristianismo, Unamuno afirma que el cristianismo primitivo era apocalíptico, ya que vivía vigilante, a la espera del reino inminente de Dios; y eso implicaba una actitud de radical ruptura con cada compromiso mundano, en definitiva, una actitud de renuncia a la dimensión histórica. De hecho, “no se puede realizar en la historia lo que es anti-histórico, lo que es la negación de la historia. O la resurrección de la carne o la inmortalidad del alma, o el Verbo o la letra, o el Evangelio o la Biblia”³⁰. Puesto que la espera apocalíptica tardaba en realizarse, el cristiano optó por el compromiso en la historia; de ahí la agonía entre inmanencia secular y trascendencia eterna y el contraste entre el espíritu y la letra. “Porque el espíritu, que es palabra, que es verbo, que es tradición oral, vivifica; pero la letra, que es el libro, mata”³¹. Desde el libro surge la institución, y por tanto, el magisterio eclesiástico como *depositum fidei* cristalizado en la dogmática. La ironía unamuniana surge del momento que “quien come un libro muere para siempre” frente “al alma (que) respira con palabras”³².

Tal agonismo trágico ha sido vivido vitalmente por San Pablo, quien actuó con ese mismo compromiso entre escatología e historia. “Y vino la letra, la epís-

²⁵ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 315.

²⁶ A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Guadarrama, Madrid, 1968, pp. 204-206.

²⁷ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 318.

²⁸ Carta de Maritain a Unamuno, citada por J. I. Tellechea Idígoras, “Sobre la agonía del cristianismo”, pp. 356-357.

²⁹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 349.

³⁰ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 336.

³¹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 318.

³² M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 318.

tola, el libro y el Evangelio se convirtió en bíblico. Y, fuente de contradicciones, el Evangelio fue la esperanza en el final de la historia. Y de tal esperanza, vencida por la muerte del Mesías, nació el judaísmo helenizado, en el fariseísmo platonizante la fe en la resurrección de la carne³³. La tensión entre la resurrección de la carne –esperanza escatológica– y la inmortalidad del alma –concepción filosófica platónica– constituye la agonía paulina³⁴, con todas las consecuencias frente a las relaciones entre dogma y gracia, entre institución y carisma, incluso si Unamuno examina especialmente los aspectos culturales de la agonía del cristianismo. “Pero la cristiandad, la cristiandad evangélica no tiene nada que ver con la civilización. Y tampoco con la cultura... Y dado que sin civilización y cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía del cristianismo³⁵. No siendo el reino de Dios de este mundo, Unamuno rechaza, paradójicamente, también el progreso –“para Cristo o para cuantos crean en Él, en el inminente fin del mundo, el progreso no tiene sentido”–; y cada consiguiente compromiso socio-político dirigido a la construcción de la ciudad terrenal. “Las religiones paganas, religiones de Estado, eran políticas; el cristianismo es a-político. Pero cuando se convirtió en católico y, además, romano se paganizó convirtiéndose en religión de Estado –y ha habido incluso un Estado Pontificio– y se convirtió en político. Y así creció su agonía³⁶. En recuerdo del anarquismo juvenil, Unamuno afirma con vigor y radicalismo la trascendencia del cristianismo frente a las ideologías, a las formas institucionales y a los compromisos políticos. “No, no; la democracia, la libertad civil o la dictadura, la tiranía tienen poco que ver con el cristianismo³⁷. Y tampoco podía faltar una alusión a la particular situación española frente al catolicismo. “La agonía de mi España es la agonía de mi cristianismo³⁸. La agonía del cristianismo representa, en último término, la libertad en la lucha para perseverar como espíritu en la historia. Aquí las distinciones entre cristianismo y cristiandad, en sintonía con el mismo Mounier, confirma que tales problemáticas estaban bien presentes en el horizonte europeo de la época.

³³ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 320.

³⁴ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 321.

³⁵ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, pp. 337-338.

³⁶ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 338.

³⁷ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 337.

³⁸ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 363.

3. Mounier y el cristianismo social

Entre los ensayos, en verdad muy heterogéneos, que componen *Feu la Chrétienté*, resulta de particular interés *Agonie du christianisme*, aparecido por primera vez en *Esprit* (1946), donde Mounier, dialogando con el célebre libro de Miguel de Unamuno *La agonía del cristianismo*, enfrenta la delicada cuestión del destino de la cristiandad sin, por lo tanto, renegar de la fidelidad a la Iglesia. “La vida de fe de un cristiano está injertada sobre la fidelidad a la Iglesia, si es una fe viva, no una relación exterior de sumisión ciega a una autoridad, sino en una unidad profunda de vida: *sentiat cum Ecclesia*”³⁹. También Unamuno critica la fe entendida como sumisión ciega llamándola “fe del carbonero”, que sin embargo no excluye un papel crítico y responsable por parte de los laicos respecto de aquellos aspectos más humanos, y en definitiva, históricos de la institución eclesiástica. Reducir el cristianismo al puro componente espiritual significaría separar, como propende el liberalismo, la esfera privada de la pública⁴⁰. Pese a las actitudes dirigidas –en cuanto surge de la historia– a reivindicar un poder temporal para la Iglesia, sin embargo la fe cristiana y católica ha mantenido la distinción entre poder espiritual y temporal: “la idea de la laicidad del Estado y de la sociedad es una idea cristiana, y no se ha afirmado sobre una rigurosa noción de trascendencia”⁴¹.

La agonía del cristianismo de Unamuno –reconoce Mounier– es un escrito tan paradójico como provocativo, en el cual, entre otras cosas, se efectúa un refinado juego lingüístico, justamente por lo que concierne a la agonía, la cual, propiamente hablando, significa etimológicamente lucha –es conocido el agnismo unamuniano–, incluso si de modo habitual es significado como ocaso o fin de una experiencia vital. Pocos conocen de modo suficiente la etimología griega para comprender que Unamuno “evoca una lucha y no un fin, o bastante el dogma para acordarse de que el Cristo y su Iglesia están en agonía hasta el final de los tiempos”⁴². Pero también se puede afirmar, en referencia a una terminología errada y, sobre todo, refiriéndose a la situación histórica de la primera mitad del siglo XX, que el estar en agonía es precisamente la cristiandad occidental. En fin, mientras el cristianismo es de por sí siempre “agónico”, la cristiandad aparece “agonizante”. “De hecho, bajo la perpetua agonía del cristianismo, se levanta hoy la amenaza de una agonía más precisa y más inquietante. Los cristianos, en general, apenas tienen conciencia de ello. Se apoyan en la ilusión de su fuerza, al igual que Francia se apoyaba en 1939 en la

³⁹ Cfr. E. Mounier, *Feu la Chrétienté*, en *Oeuvres*, t. III, Seuil, Paris, 1962, p. 531.

⁴⁰ E. Mounier, “Les chrétiens progressistes”, en *Oeuvres*, t. III, p. 635.

⁴¹ E. Mounier, *Feu la Chrétienté*, p. 707.

⁴² E. Mounier, “Agonie du christianisme”, en *Feu la Chrétienté*, *Oeuvres*, t. III, p. 531.

ilusión de su ejército y de sus grandezas pasadas. No ven que el mundo, de manera masiva, se hace fuera de ellos y en contra de ellos. Se distraen con obras, movimientos, partidos, espectáculos de buen y mal gusto. Hasta que algún sedante espiritual les abra finalmente los ojos. Hasta que una agonía, esta vez sin metáforas ni huidas, de la cristiandad sobre la cual vivimos desde hace diez siglos, los induzca a no enmascarar la amplitud de la crisis y a preparar entre gemidos una resurrección de la cual ellos no han sabido reconocer la urgencia en el momento de las falsas seguridades”⁴³.

El tono grave y casi apocalíptico de este ensayo, en sintonía con la actitud unamuniana, hay que enmarcarlo en el ámbito de la problemática de las relaciones entre cristianismo y estructuras socio-políticas, que a Mounier en esa época le parece muy conflictiva, a diferencia de los destellos de esperanza que aleteaban en los escritos sobre *La petite peur*. En particular, refiriéndose a Unamuno, que sin embargo asume posturas más radicales (véase el capítulo VII de *La agonía del cristianismo* titulado, no por casualidad, *El imaginario cristianismo social*), Mounier invita a no hacerse ilusiones acerca de los recientes éxitos electorales (de su tiempo) de los partidos demócrata-cristianos europeos, porque no se trataría de un “éxito popular” del cual habla Mauriac, sino de un “edema sobre este cuerpo enfermo de la cristiandad”⁴⁴. Mounier duda de que un partido político sería capaz de favorecer el renacimiento de la cristiandad occidental en el caso de que ésta fuese posible. Pese al pesimismo, él sin embargo juzga positivo el papel de estas fuerzas políticas en la situación de su tiempo –“si estos partidos no existieran, habría que inventarlos”⁴⁵– aunque se denuncie el carácter moderado y la disposición al compromiso para la omisión de las, nuevamente propuestas, viejas concepciones típicas del “Sacro Imperio” o de la “Monarquía Cristiana” en forma de “Santa democracia”.

Mounier se lanza en este ensayo ya sea contra los “revolucionarios por ser cristianos”, ya sea contra las vanguardias católicas refiriéndose a los artículos de Bernanos publicados en *Bataille*, como contra los que miran con perplejidad el proceso de laicización del cristianismo, no entendiendo plenamente sus profundos matices. El movimiento de laicización, observa sin embargo Mounier, “no nos arroja desde una Iglesia visible a una invisible”⁴⁶ en cuanto todo lo que ha sido sustraído o al cual la Iglesia ha tenido que renunciar en el plano socio-político, no es otra cosa que una “retirada de un cuerpo tomado en préstamo” para asumir “un cuerpo menos difuso, pero más esencial”. Y eso lejos de

⁴³ E. Mounier, “Agonie du christianisme”, p. 531.

⁴⁴ E. Mounier, “Agonie du christianisme”, p. 531.

⁴⁵ E. Mounier, “Agonie du christianisme”, p. 532.

⁴⁶ E. Mounier, “Agonie du christianisme”, p. 538.

ser una pérdida permite a la misma Iglesia ocupar lo que le compete esencialmente, es decir, “el espacio irreducible de la Caridad”.

Hay que mirar el mundo laico con la mirada atenta a los valores de los cuales es portador. “Unos valores nuevos manan desde la reflexión y desde la experiencia del mundo contemporáneo: libertad, justicia, tolerancia, democracia, sentido colectivo, evidencia experimental, progreso, etc. El cristiano, por lo menos el cristiano con ojos abiertos, no rechaza estos valores, sino que parece inquietarse más por sus posibles o reales desviaciones que prestarse a sus revelaciones auténticas. Ahora bien, estos ideales no son, como quieren unos polemistas, unas «ideologías» aplicadas a lo real, sino, justamente al contrario, ellos han nacido en plena tierra, de una reacción instintiva y duradera de la conciencia moderna a los males que la afectan, están cargados de su esperanza y de su fuerza viva. Cualquiera que no los sienta, ante todo, en la propia carne, como lo sienten sus contemporáneos, si tuviera después que corregirlos, no tiene lengua en común con el propio tiempo y nunca será entendido por él”⁴⁷.

En orden a la delicada cuestión de la relación entre cristianismo, cultura y valores laicos, la posición de Mounier asume mayor significado en comparación con otras posiciones sostenidas en su tiempo. Había quien hablaba de “asunción” (Montuclard) o de “asimilación creadora” (De Lubac), es decir, de “asimilación vital”⁴⁸. Una actitud quizás más adecuada asumió J. Guittou que prefería una “reasimilación” desde el momento que –observaba– si bien estos valores han sido considerados por la cultura laica y, sobre todo, por la laicista, marginada por el cristianismo, sin embargo en un análisis más profundo resulta que arraigan justamente en el cristianismo; por lo tanto, hay que volver a adueñarse de ellos después de haberlos purificado oportunamente.

Mounier, por el contrario, mostraba la exigencia de asumir una actitud crítica frente a estos valores para purificarlos y después “encarnarlos”⁴⁹, revelando, al mismo tiempo, la falta de compromiso por parte de los cristianos en la búsqueda de elementos comunes con los valores propugnados por la modernidad. He aquí la denuncia de una grave consecuencia: “El mundo actual no encuentra ya el cristianismo”⁵⁰. Irreprensibles en el plano doctrinal, los cristianos precisamente a través de sus actitudes de pequeños burgueses, realizan una traición al Evangelio permaneciendo prácticamente cerrados a los mismos ideales de la modernidad sobre los que se apoya el pensamiento laico. “Se puede rechazar, condenar, extirpar un error o una herejía. No se rechaza un drama, y la cristian-

⁴⁷ E. Mounier, “Agonie du christianisme”, pp. 538-539.

⁴⁸ M. D. Chenu, *La parole de Dieu*, vol. II, Editions du Cerf, Paris, 1964, p. 677.

⁴⁹ Sobre esta cuestión; cfr. G. Goisis / L. Biagi, *Mounier tra impegno e profezia*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1990, pp. 416-418.

⁵⁰ E. Mounier, “Agonie du christianisme”, p. 535.

dad, en su paz superficial, está hoy frente al más temible de los dramas en los cuales nunca antes haya estado comprometida. El cristianismo no está amenazado por herejía sino por una especie de apostasía silenciosa, constituida por la indiferencia en torno a ella y por su propia desatención. Estos signos no engañan: la muerte se avecina. No la muerte del cristianismo, sino la muerte de la cristiandad occidental, feudal y burguesa. Una cristiandad nueva nacerá mañana, o pasado mañana, de nuevos estratos sociales y de nuevos injertos extraeuropeos. Con tal de que nosotros no la ahogemos con el cadáver de la otra”⁵¹.

Es interesante revelar que en los fragmentos que componen este libro sobre *La agonía de Europa* (1945) –refiriéndose por un lado a la dialéctica hegeliana sin, por otra parte, compartir su filosofía de la historia, y por otro lado a la célebre obra polémica de Unamuno, *La agonía del cristianismo* (1924), de la cual toma como propio para la cultura europea el espíritu de lucha–, Zambrano va a la búsqueda de una solución en clave *espiritual* para superar la derrota producida por la muerte de Dios y por el nihilismo. Vemos aquí el interrogante: “lo realizado por Europa en su Religión ¿ha sido el Cristianismo? Y la verdad es que basta sentirse cristiano en un grado mínimo para presentir y vislumbrar que no, que lo realizado por Europa no ha sido el Cristianismo, sino, a lo más, su versión del Cristianismo, la versión europea del Cristianismo. ¿Es posible otra, que sea también europea y, sobre todo, que sea Cristianismo?”⁵². Apelando a San Agustín, Zambrano individúa una amenaza para Europa –la de entonces, igual que la actual– en la ideología que presume poder eliminar la distancia entre la ciudad de Dios y la de los hombres. Es ésta una “barbarie monista, falsificada mística que suplanta a la permanente esperanza de resurrección y a la consubstancial utopía creadora”; estas barbaries derivan del “cansancio” y del “abandono del saber más peculiar del hombre europeo: el saber vivir en el fracaso”⁵³. El enigma europeo radica en la violencia que ha originado el totalitarismo; de hecho “la tragedia de Europa es la tragedia de la violencia que finalmente ha estallado”. La resurrección de Europa se realizará sólo apelando al Dios misericordioso cristiano, en definitiva, volviendo a las raíces cristianas de Europa.

Cuando escribió *Agonie du christianisme*, Mounier estaba todavía convencido de que otras formas de cultura vivificaban y renovaban la experiencia histórica de la cristiandad europea. Tres años después no parece abrigar demasiadas esperanzas respecto a esta posibilidad, como se ve en *Feu la Chrétienté*, donde muestra que una cierta relación entre fe e historia, tal como ha venido

⁵¹ E. Mounier, “Agonie du christianisme”, p. 542.

⁵² M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Mondadori, Buenos Aires, [1945], Madrid, 1988, p. 44.

⁵³ M. Zambrano, *La agonía de Europa*, p. 65.

configurándose en el Occidente europeo, ya ha quedado definitivamente atrás y, por tanto, es inviable. “A los ojos del último Mounier –observa Campanini– el término mismo de cristiandad parecía... equivocado y merecedor de ser dejado de lado, porque estructuralmente configurado sobre la base de una relación institucional entre cristianismo y civilización, a la vez que esta relación –como Mounier habría explicitado, antes de nada, a sí mismo en la prolongada meditación sobre este tema realizado en los duros años de la guerra– habría debido, en cambio, desarrollarse esencialmente en el plano de la animación de las conciencias”. No es éste obviamente el lugar oportuno para continuar con las agudas y perspicaces reflexiones de Mounier en diálogo con otros puntos de vista de su tiempo⁵⁴.

⁵⁴ Cfr. las intervenciones en la “Semaine des Intellectuels catholiques”, (8-15 mayo de 1949), y la reconstrucción crítica de N. Bombaci, *Una vita, una testimonianza. Emmanuel Mounier*, Siciliano, Messina, 1999, pp. 327-332.

III

LA RELACIÓN DE ORTEGA CON HUSSERL Y HEIDEGGER LA TEORÍA DE LA VIDA EJECUTIVA*

En su fase de madurez, Ortega¹ intenta, pero en vano, delinear su proyecto filosófico. Desde 1928 hasta 1935 Ortega emprende esa “segunda navegación” que se caracteriza por el retorno de la antropología a la metafísica, reconociendo, en el prefacio a la edición de los primeros seis volúmenes de su obra (1932), que el momento exacto llega cuando se encuentra “a una altitud decisiva en la trayectoria de una vida. Tal vez se llega en ella a la divisoria entre el momento ascendente y el descendente de la vitalidad”². Este giro empieza con el curso *¿Qué es filosofía?* (1929), que constituye el manifiesto del raciovitalismo y que marca el tránsito de la antropología a la metafísica, gracias a la decisiva contribución de Heidegger y Dilthey, armonizados con el pensamiento de Hartmann, Scheler y Husserl. En particular, *Ser y tiempo* ha representado un reto para Ortega, cuya obra habría sido efímera y anecdótica si su pensamiento no hubiera profundizado en ella hasta llegar al nivel “metafísico”, salvándolo de las ambigüedades psicológicas y antropológicas de los años anteriores. Este curso representa, sin embargo, una obra de transición, cuyo carácter podría ser atenuado —o incluso suprimido— si fuese considerado en cuanto orgánicamente conectado a los escritos de la fase metafísica. En efecto, en los años treinta, Ortega había elaborado una vía autónoma que daría lugar a la “Escuela de Madrid”, sustentándose en un proyecto orgánico, desafortunadamente incumplido, esbozado en los cursos universitarios en torno al problema del conocimiento —donde retoma y profundiza en la teoría de la ejecutabilidad—; en *Unas lecciones de metafísica* —en las cuales afronta nada menos que la decisiva cuestión del ser—; y también en sus célebres análisis del hombre masa en *La rebelión de las masas*

* Traducción del italiano al español de Carola Maomed y Virginia Modafferi; con revisión, corrección y cotejo de fuentes de M^a Idoya Zorroza.

¹ Para las indicaciones de los lugares citados remítase a J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, vol. I y II, ²1963, vol. III y IV, ⁵1966, vol. V y VI, ⁶1964, vol. VII, ²1964, vol. VIII y IX, ²1965, vol. X y XI, 1968, vol. XII, 1983.

² J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, p. 342.

–respecto a los cuales la filosofía es la actividad lujosa y superflua del hombre noble–; finalmente en sus reflexiones sobre la pedagogía social, en cuyo ámbito se abordan los temas de la misión de la Universidad (en su libro: *La misión de la Universidad*), que implica una reforma de la inteligencia y una renovada relación entre cultura-vida. Así pues, gracias a la fundamental aportación de Dilthey, la vida humana, realidad radical, se configura como biografía e historia.

Son, como se sabe, Husserl, Heidegger y Dilthey los filósofos decisivos para el Ortega maduro. De ahí la importancia de un reexamen crítico de las opiniones recogidas de ellos con el fin de poder valorar la misma posición del pensador español, posición que resulta genial incluso cuando incurre en fatales confusiones, las cuales surgen, como mostraremos, de la influencia del diltheyano G. Misch³ y que están referidas, precisamente, a la *epojé* y a los aspectos cruciales del pensamiento heideggeriano⁴.

La hermenéutica de Dilthey propuesta por su yerno Georg Misch (1878-1975)⁵ influye, en efecto, sobre *¿Qué es filosofía?*⁶ donde Ortega formula las “categorías de la vida”, que son comparables, en cuanto a la forma, a las *Kategorien des Lebens* de W. Dilthey⁷ y, en cuanto al contenido, a las *Existenzialen* de Heidegger⁸. En los escritos posteriores, Ortega se refiere a las implicaciones de tales categorías de la vida tomadas de Dilthey, a partir de las cuales critica la fenomenología husserliana y la actitud heideggeriana.

³ Cfr. N. R. Orringer, “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger. La influencia de Georg Misch”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2001 (3), pp. 147-166.

⁴ Para los apuntes relativos al trabajo de Ortega sobre Heidegger, cfr. *Revista de Estudios Orteguianos*, 2001 (2), pp. 13-27; 2001 (3), pp. 7-31.

⁵ Para la referencia a Dilthey, cfr. G. Misch, “Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger”, *Philosophische Anzeiger*, 1929 (3), pp. 267-368; 1929 (4), pp. 405-465; reeditada ampliamente con el título, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Gottinga, 1930, B. G. Teubner, Leipzig [etc.], ²1931, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, ³1967, a la cual harán referencia nuestras citas. Ortega, que cita una sola vez a Misch (cfr. D. Hernández Sánchez, *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2000, p. 161), conoce ese libro ya en la versión de 1929 como en la primera edición de 1930.

⁶ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VII, p. 427.

⁷ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, ²1958, t. VII, p. 235.

⁸ Cfr. N. R. Orringer, *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?, de Ortega*, CSIC, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid, 1984, pp. 104-123.

Ortega elogia a Misch⁹, cuyos estudios representan “los únicos trabajos apreciables que sobre Dilthey se han hecho”¹⁰, reconociéndolo, además, como “el discípulo más cercano a Dilthey”¹¹. Pese a las observaciones críticas referidas a Dilthey¹² a partir de la historicidad del *Dasein*, también Heidegger considera imprescindible el aporte de Misch para la comprensión de la obra diltheyana¹³.

Como mostraremos en este ensayo, Ortega, basándose en la interpretación diltheyana de Misch, critica a Heidegger especialmente en lo que concierne a la cuestión del *Dasein*; al decisivo problema de la diferencia ontológica, que sin embargo malinterpreta; a la concepción de la filosofía entendida como progreso por “niveles” o distintos grados de profundidad, al carácter trágico del filosofar, y, además, formula observaciones al mismo Husserl, con especial atención a la teoría de la *epojé*. También a la luz de la relación –no desprovista de malas interpretaciones– con el diltheyano Misch, intérprete de Husserl y de Heidegger, Ortega elabora la original teoría de la ejecutividad.

1. La crítica a la *epojé* husserliana

Es oportuno recordar¹⁴ que hacia la primera década del siglo XX, insatisfecho con la experiencia neokantiana y claramente contrario al idealismo, Ortega –junto con sus discípulos marburgueses– está en búsqueda de una perspectiva filosófica. “La fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Aquel grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor, neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología. Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía. La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la «refinada estructura» de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de

⁹ Además del libro, tales elogios se refieren también al prólogo del mismo G. Misch, “Vorbericht des Herausgebers”, en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, ²1957, t. V, pp. 7-117, obra desde la que citamos.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, p. 175, n. 2.

¹¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, p. 173.

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, t. II, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, § 77.

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 77, p. 399, n. 3.

¹⁴ Sobre la relación entre Ortega, Husserl y Heidegger, remitimos a A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Bari, 1996, pp. 16-27 y 83-90; *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, el capítulo V sobre Ortega.

un sistema. Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte”¹⁵.

Como es sabido, Marías, tras la habitual y venerada hermenéutica, enfatiza el carácter adánico de su maestro Ortega, que ya en 1913 habría superado los éxitos idealistas de la fenomenología husserliana. Por el contrario, P. Silver subraya cómo, desde 1914, el filósofo español había delineado ya una “fenomenología mundana” situándose en una perspectiva intermedia entre los primeros fenomenólogos trascendentales y los existenciales, en cuanto que ponía el acento anticipadamente sobre lo que Husserl denominará el “mundo vital”. Muy pronto Ortega hizo observaciones sobre la fenomenología sin abandonar el método. Contrariamente, Orringer descubrió la decisiva influencia de la Psicología general de Natorp, cuyas críticas a Husserl han sido utilizadas por Ortega en un doble sentido: antes de nada contra Husserl y después contra el mismo Natorp. En cuanto a lo que a Ortega le queda tras esta operación crítica, es nada menos que una ingenua filosofía de la vida que suprime la teoría de la conciencia de la cual conserva sólo el residuo de la relación entre yo-cosas. Más que instalarse, Ortega “cae”, pues, en una ontología de la vida, sobrepasando el constructivismo de la “psicología” de Natorp, pero al mismo tiempo conservando algunos elementos para la descripción ingenua, es decir, “mundana”, o sea existencial –como ha puesto de relieve Silver– del husserliano “mundo de la vida”. Se trata, por lo tanto, de una concepción de la “superación” no en sentido de la *Überwindung* [superación] nietzscheana –como pretenden los discípulos, sino en el sentido de la *Aufhebung* [anihilación] hegeliana; y eso explica, entre otras cosas, la evolución –no la ruptura– desde el constructivismo neokantiano a la fenomenología husserliana, aceptada como método, pero rechazada y refutada en los resultados idealistas. Sin embargo la anticipación autónoma del mundo de la vida propuesta por Silver y la aproximación de Orringer –que parece condescender a un artificio constructivista quizá sintiendo demasiada admiración por los maestros marburgueses– descuidan, como oportunamente ha revelado Cerezo Galán, un dato histórico indiscutible: precisamente el mundo de la vida, lejos de ser negado por Husserl en las *Ideen*, era el único presupuesto inevitable del método fenomenológico. Aun así, no siendo expresamente denominado como *Lebenswelt* [mundo de la vida] y, pese a algunos resultados trascendentales, sin embargo, en las *Ideen* se reconoce la importancia determinante del mundo natural [*Natürliche Welt*] como el lugar de la experiencia originaria, desde la cual hay que comenzar y a la cual se refiere, en último término, la reflexión sobre la conciencia. En los años 1913-1915, a continuación de la “neutralización” recíproca del idealismo y del trascendentalismo neokantiano y husserliano, Ortega “se instala” en la fenomenología de la vida –no cae en ellas por ser

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 42.

“discípulo rebelde” (Orringer) frente a algunas tesis neo-kantianas, de las cuales conserva sin embargo la idea del hombre como medida de las cosas–, llevando a cabo nada menos que una restauración del pensamiento metafísico. La fenomenología –como se refleja también a partir del curso publicado en 1982, *Investigaciones psicológicas*–, que Ortega compartió hasta 1929, no representa sólo un método, sino que constituye una nueva sensibilidad con la que acercase al mundo (la circunstancia).

A pesar de estas diferentes perspectivas hermenéuticas, difícilmente concilia- bles, quedan ya históricamente adquiridas, a la luz del fecundo diálogo del jo- ven Ortega con el pensamiento alemán, las aportaciones de Natorp para el en- cuentro con la fenomenología, la cual ha sido aceptada con conciencia de su im- prescindible contribución a la superación del realismo y del idealismo en nom- bre de ese nivel previo que tiene en el yo ejecutivo una primera base metafísica para investigar sistemáticamente sobre la realidad de la vida circunstancial.

El papel de la fenomenología aparece en el ensayo *Sensación, construcción e intuición* (1913, publicado póstumamente), donde la filosofía estará caracteri- zada –en términos husserlianos– como ciencia sin presupuestos. La originalidad de la fenomenología se basa en la intuición eidética, que es precisamente una “función previa a aquélla en la cual construimos el ser o el no ser”¹⁶. El signifi- cado de esas afirmaciones no se encuentra sólo en el papel asignado a la intui- ción, sino justamente en la insistencia sobre ese nivel previo a la experiencia del mundo y, por lo tanto, a su correlato, al ser como invención. Encontramos aquí una conclusión que contrasta con “el idealismo constructivista, según el cual todo se nos da, no sólo la sensación; que el conocimiento es más bien un reco- nocimiento de las necesidades esenciales que se nos presentan en la intuición”¹⁷.

En *Sobre el concepto de sensación* (1913), Ortega subraya que el yo, conce- bido como corriente unitaria de “vivencias”, es originariamente ejecutivo, lo cual atañe a “la eficacia de los actos cuando la conciencia los vive en la actitud natural y espontánea”¹⁸. La noción de “ejecutividad”, teorizada aquí, es introdu- cida por primera vez, en el contexto de la actitud natural husserliana, también en cuanto asume consecuencias metafísicas en conexión con las preocupaciones de la época. La reducción trascendental no impugna la tesis natural. La *epojé* no altera los actos ejecutivos –que son suspendidos, no anulados– de la actitud natural.

También en el *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914), se afirma, frente a toda cosificación del yo –que nunca puede ser objetivado– la teoría de

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. XII, p. 498.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. XII, p. 498.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. I, p. 252.

la ejecutividad, que admite implicaciones metafísicas que llegan a tener carácter de actualidad, abarcando todo el ámbito de lo real, sin implicar, obviamente, ninguna recaída en el idealismo¹⁹. La ejecutividad es *toto coelo* distinta, por no decir contrapuesta, a la objetividad. De manera análoga a la actitud natural husserliana, la experiencia originaria es la ejecutividad, mientras que la reflexión trascendental es derivada –con todo lo que conlleva especialmente en orden al riesgo idealista– aunque Ortega en esta fase parece dirigir sus críticas contra el subjetivismo, por un lado natorpiano, y, no en menor grado el husserliano, aunque ambos lo hayan enfrentado vivamente.

Desde 1914 –reitera Ortega en los escritos de 1934 y de 1947²⁰– llega a la idea de vida como una relación entre el yo y la circunstancia, en continuidad con “la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo”²¹ y sobre todo gracias a las teorías del yo ejecutivo, para nada similar al yo viviente [*Cogito Lebenden*] de Husserl. Este reconocimiento no le impide formular severas críticas a la posición husserliana en los escritos antes mencionados. Sin embargo, la crítica orteguiana a Husserl resulta ambigua, porque, por un lado –y eso constituye el aspecto más débil de sus observaciones–, al confundir reflexión con recuerdo apoyándose en la naturalización de la conciencia, sostiene que cada objetivación es cosificadora. Por otro lado, conserva plena validez su afirmación de que la vida, siendo posición absoluta, no puede ser igualada, ni suplantada en cuanto al origen por ninguna reflexión²². También Morón Arroyo había juzgado inadecuada la lectura orteguiana de Husserl, porque “poner en *epojé* la conciencia natural no significa extirparle nada, sino volver la atención hacia ella para ver el funcionamiento ejecutivo”²³. J. San Martín reconduce la discutible interpretación orteguiana de la conciencia pura de Husserl al referirse a la errónea traducción de J. Gaos²⁴.

Sin embargo esa “lectura errada” orteguiana se puede remontar sobre todo –también si no exclusivamente– a las sugerencias tomadas del diltheyano

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, p. 252.

²⁰ J. Ortega y Gasset, “Prólogo” a *El tema de nuestro tiempo* [1934], en *Obras Completas*, vol. VIII, p. 48; *La idea de principio en Leibniz* [1947], en *Obras Completas*, vol. VIII, p. 274.

²¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, pp. 52 y 273, n. 2.

²² P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura: Aproximamiento al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 308.

²³ C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, D.L., Madrid, 1968, p. 213.

²⁴ J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, p. 206; *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 129 y 193, n. 3; se refiere al § 50 de *Ideen*, I de Husserl.

Misch²⁵, sin dejar de lado el papel de P. Natorp, precisamente sobre el problema de la objetivación²⁶.

Ortega se refiere a la *Ideen* (1913), para formular objeciones a la *epojé*, aplicando en general las observaciones de Misch al poner entre paréntesis la lógica formal en la obra de Husserl *Lógica formal y trascendental*²⁷. Misch, además, cree discutible no tanto el atenerse al principio cartesiano de la conciencia, sino más bien la reivindicación del primado de la abstracción teórica implicada en ese principio. Pero “precisamente aquí entra el principio de la filosofía de la vida ya afirmado por Dilthey antes que Husserl y, posteriormente, a través de la definición heideggeriana del *Dasein* como estar en el mundo. Empezando por la vida y por la totalidad tendríamos que abolir lo que Dilthey denominaba «el aislamiento artificioso» del sujeto, que extirpa las características de la «conciencia empírica», la «postulación de una orientación de la conciencia, donde la relación entre sujeto-objeto está puesta como psicológicamente originaria». Así Dilthey²⁸ aspiraría a sustituir «el principio de la conciencia» por el «principio de lo vivido» (considerado) más comprensivo²⁹: eso implica también la vivencia metafísica”³⁰.

Mientras el diltheyano Misch critica la abstracta actitud teórica y racionalista de Husserl, que se refiere a Descartes, Ortega se limita a poner en discusión la superioridad cartesiana de la conciencia, refiriéndose a la vez también a Natorp, quien pone en duda la primacía de la reflexión. Podemos, por lo tanto, advertir que Ortega le debe sobre todo a Misch la refutación de la *epojé* husserliana. No es casual que el filósofo español impugne el que originariamente haya una conciencia que reflexiona sobre sí misma [*Selbstbewusstsein*], porque el acto de conciencia reflexionante nunca es idéntico al reflexivo, sino siempre diferente. “La verdadera «reflexión en sí mismo» se da sólo en la vida”³¹, la cual no implica ante todo reflexión intelectual, sino actuación, es decir “ejecutividad”, que es aquella “nota que conviene a algo cuando es un acto y se le considera como

²⁵ Como ha revelado J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, p. 80, Ortega critica la fenomenología husserliana a comienzos de 1928, motivado también por el libro de M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, pp. 27-39, donde, como es notorio, viene enmendada radicalmente la fenomenología husserliana.

²⁶ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, I, Mohr / Siebeck, Tubinga, 1912, pp. 281s.

²⁷ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, M. Niemeyer, Halle (Saale), 1929.

²⁸ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. I, p. 418.

²⁹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, p. 250.

³⁰ G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, pp. 208-209.

³¹ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid, 1984, p. 14.

tal, es decir, como verificándose, cumpliéndose, actuando”³². La conciencia empírica, considerada por Dilthey como “la síntesis donde vive la humanidad como en su realidad”, asume en Misch carácter metafísico también si está subordinada a lo vivido.

La *ejecutividad*, que la fenomenología omite considerar en nombre de la *epojé*, se contrapone a la *objetividad*, en tanto que el objeto de un acto consciente es “precisamente lo que no es el acto, sino donde el acto termina”³³. La fenomenología, sin embargo, ha llegado a demostrar que entre el acto reflexionante y el reflexivo subsiste continuidad de actos pertenecientes al propio “flujo mental” [*Bewusstseinsstrom*], el cual es trascendente para cada acto, y éste, también el inmediato, es como mucho continuidad, jamás es idéntico. “De donde resulta que lo arbitrario del *ser para sí* del pensamiento no está en el *ser para*, sino en el *sí*. Sólo habría auténtica reflexión sobre sí y, por tanto, *mismidad*, si un acto se reflejase en sí mismo”³⁴. El ser ejecutivo, como actividad pre-teórica, pre-lógica, y que está en las antípodas de la objetivación –la cual es sin embargo un momento ulterior– permite ponerse en el punto de vista de lo real. Este ser ejecutivo está cargado de consecuencias, ya que se pone en discusión nada menos que la índole de la experiencia originaria –es decir de la metafísica– frente a la cual, obviamente, se puede exhibir una prueba que demuestre la inconsistencia de su negación. “Nuestro tema –subraya Ortega–, es, pues, estrictamente inverso del de la fenomenología y, por tanto, de su método. La fenomenología, al describir un acto elimina, *reduce* su carácter ejecutivo. Nosotros nos ocupamos *exclusivamente* de éste. No tomamos el acto según aparece como objeto en la reflexión sino que, al revés, dejamos en suspenso nuestra reflexión, ya que ésta es forzosa”³⁵. Por tanto, la conciencia de algo, lejos de ser “una ampliación [...] es un angostamiento o concentración [...] es un abandono de todo por algo determinado, es una retirada del resto de mi vida”³⁶.

El primer acto del conocimiento es, en cambio, reconocer la vida como realidad absoluta y como fundamento de cualquier otra realidad. Quedan *suspendidas, no eliminadas*, las categorías tradicionales con las que se ha intentado decir qué es lo real. Esto se deduce inmediatamente, ejecutivamente, es decir como actuación –no como actualidad, categoría típica del idealismo y del actualismo– y ni siquiera en sentido sustancial. Es inútil retomar aquí tesis en absoluto peculiares de la filosofía orteguiana, como las presentadas en los textos de la “fase metafísica”, según las cuales sólo en mi vida, realidad radical, el para sí es un

³² J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 17.

³³ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 18.

³⁴ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 19.

³⁵ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 51.

³⁶ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, pp. 60-61.

para mí, que no tiene que entenderse como relación de conciencia [*cogitatio*], sino como la presencia de mi vida frente a sí misma; se trata, en definitiva, de una presencia ejecutiva, no objetiva, ni subjetiva y tampoco perceptiva, imaginativa, etc. Todo esto no excluye una objetivación reflejada conscientemente. En mi vida, por tanto, “la reflexión no es, pues, en mí = conciencia, sino «reflexión en sí» de todo. La realidad «vida» es un ámbito de reflexión en sí, donde todo es absolutamente «siendo-para-sí»³⁷.

La vida, que es “absoluta”, y no sólo cuando y porque es mía, es el lugar de mi coexistencia con las cosas, es decir: del yo –que, al contrario que el idealismo, “en el raciovitalismo “el yo no tiene privilegio teórico alguno”³⁸– en mutua relación dinámica con las cosas (circunstancia). La coexistencia dinámica del yo y de la circunstancia, la una trascendente a la otra, se realiza en la inmanencia de mi vida. El pensamiento objetivo, por ello, no constituye el dato radical, indudable y originario, por cuanto “el pensamiento es mío, soy yo. Mi vida no es mía, sino que yo soy de ella. Ella es la amplia, inmensa realidad de la coexistencia mía con las cosas”³⁹.

En la obra, *La idea de principio en Leibniz*, Ortega reivindica el haber refutado desde 1914 la fenomenología aunque eso parezca que se le tenga que atribuir al influjo de los escritos de Misch sobre Dilthey, con quien formula las bien conocidas críticas a Husserl. 1) La reducción fenomenológica divide la conciencia en natural y reflexiva. Ésta contempla a aquélla para poder llegar a su esencia. En la contemplación de la conciencia natural, la conciencia reflexiva –según la interpretación orteguiana de Husserl, basada en Misch, que a su vez se refiere a Dilthey, para rechazar la artificiosidad del yo teórico que extirpa [*zerreist*] las referencias vitales de la conciencia empírica– suspende la ejecutividad de la primera, su capacidad de fijar el mundo (circunstancia). Sin embargo con esta suspensión se llega –según Ortega– a “extirparle lo más constitutivo de ella, y, por tanto, *de toda conciencia*”⁴⁰. 2) Con Misch que juzga falaz [*das Verfängliche*] la afirmación husserliana de la primacía del principio cartesiano de la conciencia, Ortega puede sostener que la conciencia reflexiva no tenga “título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada”. 3) La conciencia reflexiva pone en seguida la conciencia primaria absolutizándola y llamándola *Erlebnis* o *vivencia*. Cada conciencia, pues, es ejecutiva, y la una no puede invalidar a la otra⁴¹. En esto es evidente la referencia orteguiana a Lipps,

³⁷ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 20.

³⁸ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 14.

³⁹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. XII, p. 128.

⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 274, nota.

⁴¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 274.

citado también por Misch⁴², según el cual no existe ninguna vivencia de la conciencia, ya que lo *Erlebnis* significa siempre “existir en el mundo”, o, como prefiere expresarse Ortega, equivale a “ejecutividad”⁴³.

Desde las *Meditaciones del Quijote* (1914), en oposición al idealismo y al trascendentalismo, Ortega ratifica haber demostrado, por el contrario, que “en un fenómeno de conciencia como la percepción encontramos la coexistencia del yo y de la cosa, por tanto, la conciencia no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma. De modo tal que lo que hay en el hecho de la percepción es, por un lado, yo, que soy en relación a la cosa percibida, y por otro lado, ésta en relación a mí; o, lo que es igual, no hay tal fenómeno “conciencia de” como forma general de la mente. Lo que en cambio hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad de mi entorno; la presunta descripción del fenómeno “conciencia” es en definitiva la descripción del fenómeno “vida real humana”⁴⁴. Por tanto, la conciencia es “justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y *no* conciencia... El término «conciencia» debe ser enviado al lazareto”⁴⁵. Más allá del gusto por la paradoja con respecto a la función de la conciencia, que en realidad juega un papel esencial en la teoría de la razón vital, se entiende que lo que “verdadera y auténticamente *hay* no es «conciencia» y en ella las «ideas» de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también [...]. Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias”⁴⁶.

Con Misch⁴⁷, quien atribuía a la tradición cartesiana la concepción husserliana del yo trascendental, puede afirmar Ortega: “Resulta, pues, que «no hay» tal conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes”⁴⁸. He aquí por qué razón Ortega sitúa la edad moderna, desde Descartes hasta Husserl, edad a la que califica como idealista, en cuanto cree que “las cosas son primariamente [...] lo que son cuando las pensamos”. A esa actitud, refiriéndose a Dilthey y Misch, contrapone Ortega la tesis según la cual “lo que las cosas son primariamente es lo que son cuando no pensamos en ellas” sino cuando “contamos con ellas, esto es,

⁴² G. Misch, “Lebensphilosophie und Phänomenologie”, p. 209.

⁴³ Aquí surge el contraste señalado por Misch entre “Bewusstsein von” y “Erlebnis” [vivencia], “Lebensphilosophie und Phänomenologie”, p. 209.

⁴⁴ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 275, nota.

⁴⁵ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 51.

⁴⁶ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 51.

⁴⁷ G. Misch, “Lebensphilosophie und Phänomenologie”, pp. 208-209.

⁴⁸ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 275, nota.

simplemente las vivimos”⁴⁹. La coexistencia entre el yo-cosas en mi vida no puede ser concebida estáticamente, ni mucho menos en sentido sustancial, sino de manera dinámica y como puro evento. “El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe”⁵⁰. Por eso la *Erlebnis* –insistirá Ortega en 1941– es, en rigor, “lo contrario a la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo «razón vital»”⁵¹.

2. Ortega y Heidegger

Gracias a la contribución de Heidegger, Ortega ha podido superar la fenomenología. Ahora bien, en la *vexata quaestio* de las relaciones entre los dos personajes existen innegables convergencias temáticas, frente a las cuales algunos (especialmente los discípulos) se inclinan por la prioridad de ciertas intuiciones, basándose también en las reivindicaciones orteguianas expresadas en un ensayo de 1932, donde sostiene que hay “apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros”⁵². Pese a estas declaraciones, otros han cuestionado cada derecho de prioridad, mientras que no pocos se han dedicado, con mayor equilibrio y perspicacia, a puntualizar las convergencias y las divergencias. Sin embargo, más que la cuestión cronológica, ha llegado el momento de plantear ya el problema, no tanto en el plano de la originalidad, cuanto en el de la originariedad, es decir, en el nivel de radicalismo y sistematicidad, nivel al que llegó ciertamente Heidegger, pero no Ortega, a causa también de la “circunstancialidad” de su obra. Por tanto, es determinante distinguir ya explícitamente entre la afinidad que hay en ellos respecto algunos aspectos del método, y en última instancia, las diferencias profundas en el espíritu que animan las filosofías de Ortega y de Heidegger. En la autobiografía intelectual (1934), de hecho, el filósofo español advierte haber descubierto la realidad de la vida muchos antes que en Alemania se hablara de la filosofía de la existencia.

Ortega retoma el problema de la relación con el filósofo alemán en el libro sobre Leibniz (1947). Aquí la polémica respecto a Heidegger quizás asume mayor fuerza no en lo que afirma, sino en lo que niega, y tampoco carece de ma-

⁴⁹ J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, [1932-1933], en *Obras Completas*, vol. XII, p. 66.

⁵⁰ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 52.

⁵¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. V, p. 545.

⁵² J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. IV, p. 403, nota 1.

lentendidos y, hasta de errores, en lo que niega. Los aspectos que versan sobre un radicalismo insuficiente hacen sospechar que Ortega ha interpretado la filosofía heideggeriana en sentido antropológico, desconociendo el alcance de la misma diferencia ontológica. Por eso, la distinción entre “existir” y “ser” parece ser exactamente lo opuesto a la diferencia ontológica, desde el momento en que aquella distinción es modal, no admitiendo el filósofo español otra trascendencia que no sea la que hay entre yo y circunstancia en la inmanencia de mi vida. Igualmente, la misma superación de la metafísica se configura en Ortega como búsqueda de la realidad radical de la vida, mientras que la posición heideggeriana no es una metafísica más, sino un ir más allá de la misma metafísica para abrirla a su fundamento. Por eso, la razón vital pertenece, por así decir, al destino de la metafísica teorizado por Heidegger.

En la obra sobre Leibniz, que tiene como punto de partida el escrito de Heidegger, *De la esencia del fundamento*⁵³, a través de un análisis histórico de los principios que están ausentes en Heidegger pero no en Dilthey, Ortega critica la lógica aristotélica y escolástica, juzgada incluso como sensualista. Estos aspectos se extienden a la ontología aristotélico-tomista, contra los cuales el filósofo español lanza sus dardos, en forma de una réplica indirecta a las ásperas disputas sobre el así llamado “orteguismo católico”. Por ende, ataca con vehemencia, mezclada con rencor, la misma perspectiva heideggeriana, a la que juzga como dependiente de la escolástica, sobre todo en lo que atañe a la decisiva cuestión del ser.

Misch –y eso resulta decisivo para Ortega– opera una conexión entre la filosofía de la vida diltheyana y la analítica existencial heideggeriana, con especial atención a la concepción del *Dasein*. Continuando a Misch, que considera el “preguntar originario” como una “abstracción artificiosa”⁵⁴, Ortega rechaza la concepción heideggeriana de la filosofía como pregunta por el ser.

Heidegger sostiene en *Was ist Metaphysik?* que la metafísica nace de la inquietud, de la preocupación frente a la totalidad óptica; mientras que Ortega, siguiendo a Dilthey, duda de que el hombre, siéndole ajeno el mundo, haya practicado constantemente la filosofía entendida como metafísica, que además no parece destinada a durar para siempre. “Este error inicial prolifera en Heidegger y le fuerza a sostener que el hombre *es* filosofía, y ello –otro error más– porque el hombre, ante el fallo del mundo como conjunto de *enseres* y *trebejos*, de cosas-que-sirven, descubre que éstas le son ajenas y que, por lo mismo, tienen un *Ser* propio; en preguntarse por el cuál consiste el ser hombre”⁵⁵. Sin embargo

⁵³ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Frankfurt, 1929.

⁵⁴ G. Misch, “Lebensphilosophie und Phänomenologie”, p. 228.

⁵⁵ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, p. 271.

–replica Ortega– no es cierto que “el hombre siempre se haya interrogado por el ser”, razón por la cual es urgente proceder con rigor en su descodificación.

Misch piensa que más allá de los muchos artificios lingüísticos, con Heidegger, en *Sein und Zeit* se ha verificado un verdadero progreso en el nivel de profundización de la filosofía que atañe justo a aquella pregunta por el ser⁵⁶. Ortega, por su parte, subraya, de modo distinto a como lo hace Heidegger, que la interrogación filosófica no es idéntica en todos los tiempos. “Nuestra situación es [...] inversa a la de los griegos. Ellos descubrieron el pensar como rigor, y les fue un deleite, un juego, una diversión”. Por el contrario “nosotros –en eso concordamos con Misch– no diré que estamos cansados de pensar [...], pero sí diré que ya no nos divierte, no nos es *subjetivamente* juego. Queremos pensar justo lo necesario”⁵⁷.

Misch –y tras él Ortega– rechaza aquello que denomina la ontología heideggeriana porque es del todo distinta y lejana a la *Lebensphilosophie* [Filosofía de la vida], además de que resulta oscura y fundamentalmente ambigua. En eso, no obstante, Misch reconoce una cierta conexión entre el *Dasein* y el “saber de la vida diltheyano, por lo cual se pregunta sobre las motivaciones que han inducido a Heidegger a no utilizar la terminología de Dilthey”⁵⁸. Ortega sigue a Misch en la denuncia de artificiosidad y oscuridad del lenguaje heideggeriano que no sabe cómo considerar “la comprensión del ser” [*Seinverstanden*], porque el ser difiere, estrictamente hablando según la filosofía griega, de cualquier otro sentido⁵⁹. En cuanto a la oscuridad de Heidegger, leída en Misch, Ortega afirma que falta “el mínimo de claridad sobre lo que significa «ser»”.

Como Misch⁶⁰, hace ver la falta de rigor en Heidegger por lo que atañe a la hermenéutica del *Dasein*: si hay que entenderlo como *Seinsart*, como *Wie des Seins*, o como *Seinssinn* [sentido del ser], de este modo Ortega a continuación afirma que Heidegger “no se ha planteado originariamente el problema del Ser, sino que, una vez más, ha procurado clasificar los distintos tipos de Ente” añadiendo “uno nuevo que llama *Dasein*, aprovechando el manejo en alemán del doblete latino de *Dasein* que es *Existenz*; en fin, cargar la atención –y esto es lo más fértil de su obra– sobre el «modo de existir» este ente, si bien olvidando enunciar el modo de existir de los otros tipos de Ente”⁶¹. El aspecto más fecundo de la obra heideggeriana –según Ortega que en esto concuerda, una vez más,

⁵⁶ G. Misch, “Lebensphilosophie und Phänomenologie”, pp. 228-229.

⁵⁷ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, pp. 280-281.

⁵⁸ G. Misch, “Lebensphilosophie und Phänomenologie”, p. 216.

⁵⁹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 276.

⁶⁰ G. Misch, “Lebensphilosophie und Phänomenologie”, p. 30.

⁶¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 276.

con Misch— consiste “cargar la atención [...] sobre el «modo de existir» este ente, si bien olvidando enuclear el modo de existir de los otros tipos de Ente”⁶².

Heidegger, según Misch, no hace más que remplazar las categorías de la vida diltheyanas por las categorías de la existencia, reformulando así la distinción escolástica entre esencia y existencia empleada en la demostración de Dios, si bien el filósofo alemán realiza una inversión, en cuanto que para el *Dasein* la existencia implica la esencia, no para el ente su existencia⁶³. En Heidegger, además, Misch advierte una nueva propuesta de fusión entre *physis* y *archè*. Heidegger busca una *physis* —el *Dasein*— que sea más originaria que el hombre, en suma, algo que no sea un ente, una naturaleza estática, sino un principio [*archè*]. De ahí la presencia de un presupuesto teórico —metafísico— en Heidegger, que subyace a la diferencia ontológica⁶⁴.

Ortega, siguiendo a Misch, observa que Heidegger “parte de cosa tan inerte como es la ontología escolástica; más aún: de la distinción que desde Santo Tomás se hace entre esencia y existencia —en la cual nadie ha conseguido ver claro—”⁶⁵. Misch había sostenido que la diferencia ontológica representa sólo una interpretación, cuyo carácter universal resulta algo problemático⁶⁶. Y Ortega por su parte cree —no sin fatales malentendidos— que es “arbitrario” que en el hombre se den esencia y existencia, según Heidegger, “en una relación peculiar”, porque tal relación se encuentra en cada ente. Por eso, según Ortega, la diferencia ontológica heideggeriana carece de universalidad⁶⁷, no es tan fundamental como Heidegger cree, sino que es “trivial y vetustísima”⁶⁸.

A juicio de Misch, frente al *Dasein* el saber de la vida (Dilthey) resulta “más denso, complejo y rico”⁶⁹ hasta el punto que parece excluir la “ontología fundamental” de Heidegger, que por lo demás ha descuidado la diferencia entre ente y vida, ya tematizada por los griegos, pese a la familiaridad con ese mundo⁷⁰. Heidegger, dice el diltheyano Misch, crea “el término neutral *Dasein* [...] en lugar del discurso habitual de «vida» humana para denominar el «ser del hombre»”⁷¹. Al igual que Misch, Ortega afirma: “el ser *como* «estar en el ahí» (*Da-*

⁶² J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 276.

⁶³ G. Misch, “*Lebensphilosophie und Phänomenologie*”, p. 54.

⁶⁴ G. Misch, “*Lebensphilosophie und Phänomenologie*”, p. 257.

⁶⁵ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 279.

⁶⁶ G. Misch, “*Lebensphilosophie und Phänomenologie*”, pp. 258-259.

⁶⁷ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 279.

⁶⁸ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 279, n. 1.

⁶⁹ G. Misch, “*Lebensphilosophie und Phänomenologie*”, p. 228.

⁷⁰ G. Misch, “*Lebensphilosophie und Phänomenologie*”, p. 216.

⁷¹ G. Misch, “*Lebensphilosophie und Phänomenologie*”, pp. 30-31.

sein), que es el Ser del hombre” en Heidegger “sustituye al sencillo y natural término «vida» con la arbitrariedad terminológica [...] frecuente en los pensadores alemanes”⁷². Por eso “el libro de Heidegger [...] lleva en su frontis la palabra Ser y anuncia un «replanteamiento del problema del Ser». [...] En el tomo –único publicado– de Heidegger no se replantea el problema del Ser. [...] ya entonces [en 1927-1928] anuncié la no publicación del segundo tomo de *Sein und Zeit*, porque Heidegger había entrado en una vía muerta”⁷³. Más diltheyano que el mismo Misch⁷⁴, quien había subrayado el modo en que la vida fue caracterizada por la “multilateralidad” [*Meherseitigkeit*], Ortega escribe: “antes de nosotros, [...] Dilthey había ya descubierto que la Vida es *eben mehrseitig*, que la vida es «precisamente multilateral», que es siempre «lo uno y lo otro», es decir, lo más radical del fenómeno Vida es [...] su sustancial problematicidad. [...] Heidegger ha retrocedido más atrás de Dilthey y ha vuelto a «simplificar» las cosas en su contenido y en el estilo de tratarlas. Porque también como estilo es el llamado «existencialismo» un deplorable retroceso. [...] Y se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, [...] angustia, desazón (*Unheimlichkeit*), decisión, abismo (*Abgrund*), Nada”⁷⁵.

Por el contrario, es necesario “sintetizar las dos grandes verdades de la vida humana: la cristiana, según la cual «vivir» es encontrarse en un valle de lágrimas; y la pagana, que convierte el valle de lágrimas en un estadio para el ejercicio deportivo. ¿La vida como angustia, señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero... también: la vida como empresa”⁷⁶. Hay aquí un nuevo acercamiento a la filosofía que aun manteniendo un “carácter intensamente dramático y patético”, en cuanto es teoría, no desprecia empero la índole “jovial como corresponde a un juego”⁷⁷.

En sintonía con Misch⁷⁸, Ortega considera unilateral y hasta falso concebir la vida sólo como Nada, hasta el punto de ironizar: “Porque la Nada que es la Vida tiene la peculiar condición que de ella misma surge la peculiar energía de gozarse en el elaborar el suntuoso juego de una teoría”. Sobre la base de la contraposición hecha por Misch entre Scheler, que por ser teórico-contemplativo piensa en el hombre como el único ser capaz de “decir no a la vida”, y al angustiado Heidegger⁷⁹, Ortega puede afirmar: “Si, en efecto, la Vida fuese sólo

⁷² J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 277.

⁷³ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 272.

⁷⁴ G. Misch, “*Lebensphilosophie und Phänomenologie*”, p. 168.

⁷⁵ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, pp. 297-298.

⁷⁶ J. Ortega y Gasset, *La razón histórica*, en *Obras Completas*, vol. XII, p. 219.

⁷⁷ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 305.

⁷⁸ G. Misch, “*Lebensphilosophie und Phänomenologie*”, p. 255.

⁷⁹ G. Misch, “*Lebensphilosophie und Phänomenologie*”, pp. 249-250.

Nada la única acción congruente [...] sería suicidarse. Pero resulta que no: en vez de suicidarse, la Vida se ocupa en filosofar, que es inevitablemente sentir fruición en el tejemaneje de las ideas, en jugar a la exactitud de los conceptos⁸⁰. Respecto al “ponerse en juego” del filósofo existencialista⁸¹, Ortega señala que “en el estrato más básico [...] del fenómeno de la Vida [...] hay junto a la Nada y la «angustia», una infinita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría, y especialmente su superlativo: la filosofía”⁸².

La única concesión que Ortega, al igual que Misch⁸³, hace a Heidegger, concierne a la teoría de la *Befindlichkeit* [encontrarse, estado de ánimo]. “Éste es el lado dramático que la filosofía tiene, en el cual se refleja [...] el ingrediente inexorablemente patético que hay en la raíz misma del ser humano y su vivir –aquella conciencia de can que ha perdido su dueño–”⁸⁴. Y eso pese a que –subraya Ortega– la vida es más compleja frente a la actitud “unilateral” heideggeriana. De hecho “Aun admitiendo –con reservas [...]– que la Vida es el fenómeno del ente mortal y, por tanto, peligro viviente y Nada existiendo, resulta que sólo puede ser esto *si es además* aceptación del peligro, consagración jovial y fecunda de la Muerte”⁸⁵. Y eso porque la vida es “sustancial problematidad”⁸⁶, como Ortega había aprendido, además en Dilthey, también en los maestros marburgueses.

En el enfrentamiento producido entre Ortega y Heidegger en Darmstadt, en 1951, aflora un irreductible contraste entre lo moderno y lo mundano en Ortega y la ruptura heideggeriana con la modernidad, tan firme que llega a parecer místico-medieval. En ese encuentro, efectivamente, las diferencias con Heidegger resultan realmente irreconciliables, aunque finalmente no tan radicales como pretendía el mismo Ortega. Reconstruyendo la intervención heideggeriana sobre su *Bauen, Wohnen, Denken* [construir, habitar, pensar], Ortega observaba que “se construye *para* habitar como un medio para un fin, pero este fin habitar preexiste al construir. Porque ya el hombre habita –es decir, está en el universo, en la tierra, ante el cielo, entre los mortales y hacia los dioses– construye, a fin de que su habitar llegue a ser un contemplar –*schönen*–, un cuidar de ese universo, un abrirse a él y hacer que sea lo que es [...]. Ahora bien, toda esta faena dedicada al Universo es, en última instancia, «pensar», meditar”⁸⁷. Para Ortega

⁸⁰ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 296.

⁸¹ G. Misch, “Lebensphilosophie und Phänomenologie”, p. 255.

⁸² J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 296.

⁸³ G. Misch, “Lebensphilosophie und Phänomenologie”, p. 273.

⁸⁴ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 296.

⁸⁵ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 297.

⁸⁶ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 297.

⁸⁷ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. IX, p. 639.

la verdad es la verdad del hombre que, con su vida, se esfuerza en construirla en el choque de confrontación con el mundo; para el filósofo alemán, en cambio, el hombre es el pastor del ser, y es su custodio y su intérprete. Sin embargo, Ortega rechaza polémicamente esta doctrina, a la cual responde que “originariamente el hombre se encuentra, sí, en la tierra, pero no habita –*wohnt*– en ella. Es precisamente lo que le diferencia de los demás seres”⁸⁸. En efecto, la tierra es en origen inhabitable para el hombre. Éste, para poder vivir, produce creaciones técnicas, construcciones que deforman, conforman o reforman la tierra, de modo que pueda hacerla más o menos habitable. El habitar, entonces, en el hombre no precede al construir⁸⁹. El hombre es un intruso en la naturaleza a la que intenta humanizar por medio de la técnica. Precisamente de este encuentro-choque en Darmstadt emergen notables diferencias entre Ortega y Heidegger, desde el momento en que, mientras Heidegger ha definido el carácter inactual de la filosofía, Ortega queda anclado en el mundo de la vida, que con todo derecho puede adscribirse a la destrucción de la metafísica. No es casual que, con ocasión de la muerte de Ortega, el filósofo alemán haya comprobado en él un resto de “positivismo”.

En conclusión, ¿qué podemos decir de la relación entre Ortega-Husserl-Heidegger, también a la luz del influjo de los escritos del diltheyano Misch? Según Orringer⁹⁰ hubo casi una imposibilidad histórica en esa actitud de Ortega frente a Husserl –cuya crítica al cartesianismo en los años treinta ha sido recogida por Misch– y sobre todo respecto a Heidegger en conexión también con la lectura de los escritos de Misch, sin ocultar la experiencia neo-kantiana marburguesa. Gran parte de los malentendidos de Ortega respecto a Husserl y Heidegger puede ser atribuida a las sugerencias tomadas también de Misch, que, pese a una cierta originalidad, no alcanza a penetrar a fondo en el núcleo de la filosofía expuesta en *Sein und Zeit*, especialmente en la cuestión central de la diferencia ontológica, considerada como una mera vuelta a la escolástica, además, del carácter hipotético y, sobre todo, por el valor no universal. Aquí vemos la preferencia –en él y por ende en Ortega– por el término “vida”, según el Dilthey interpretado por el mismo Misch, respecto a aquellas implicaciones más profundas del *Dasein*. He aquí por qué Ortega, siguiendo a Misch, considera la pregunta misma por el ser como no originaria, sino –paradójicamente– como artificiosa e inverosímil, especialmente si se la considera como una concepción no ubicada históricamente. Como es sabido, para Ortega, la filosofía como problema del ser nació un buen día en Grecia, no obstante no representa un modo ubicuo y acrónico de resolver el problema de la vida (por ejemplo, en *Origen y*

⁸⁸ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. IX, pp. 639-640.

⁸⁹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. IX, p. 640.

⁹⁰ N. R. Orringer, “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger”, pp. 165-166.

epílogo de la filosofía). Sin embargo Ortega es genial también en los malentendidos ya que incluso en ellos se puede, en parte, remontar a la original teoría de la ejecutividad, que representa el núcleo de su filosofía de la vida, en diálogo con la *Lebensphilosophie* y el *existencialismo* que ha dado lugar a la “Escuela de Madrid”.

IV

ZAMBRANO Y EL ENIGMA DE DON QUIJOTE EL DIÁLOGO CON UNAMUNO Y ORTEGA

La fantasía de Cervantes¹ concibe en imágenes la vana ilusión y el desencanto del hombre histórico, es decir, de Alonso Quijano, el mítico protagonista que representa el mismo drama existencial sufrido por el lector. Esta primera novela moderna es una respuesta no sólo a la decadencia española vivida por el mismo Cervantes, sino también a la necesidad de sustraerse a la censura de la Inquisición, que persiguió al genial escritor. No es casual que el libro, impregnado de ironía, a menudo tienda a mostrar lo contrario de lo que quiere que entendamos. Cervantes no recurre al discurso racional y a la reflexión abstracta, puesto que filosofa metafóricamente y recurre a la ironía. De este modo, ridiculiza a quien, olvidando el sentido de la existencia, reduce lo múltiple a lo idéntico y piensa apriorísticamente. En la unidad entre palabra y cosa los humanistas cultivaron el elemento común al lenguaje imaginario y al conocimiento ingenioso, que no es sinónimo de locura sino que representa la facultad que indaga sobre la verdad de las cosas. Resulta superfluo advertir que para Vico el ingenio es “el único poder de todas las invenciones” y que para Baltasar Gracián representa una creación fantástica que expresa “la correspondencia que se encuentra entre los objetos”.

Europa leyó el Quijote sin descubrir su verdadero significado filosófico. El malentendido del humanismo de Cervantes se deriva de haber olvidado la función reveladora y especulativa del lenguaje retórico. Cervantes no parte de la identificación racional de la realidad, sino de una inversión de la identidad lógica, inventando un nuevo género: la novela, a través de la cual se expresó con un lenguaje ingenioso, metafórico, creativo e histórico.

Tras cuatrocientos años de la publicación en Madrid, en 1605, de la primera parte de la obra maestra de Cervantes, resulta cuanto menos significativo

¹ Sobre Unamuno, Ortega y Zambrano, cfr. los capítulos II, V y X en A. Savignano, *Panorama de la filosofía española del siglo XX*.

examinar la relectura que se produjo en España en el siglo XX² y que no por casualidad ha sido denominada la “tercera entrada en escena de Don Quijote”. Con este propósito resulta particularmente significativo el examen, desde el punto de vista filosófico, de las perspectivas hermenéuticas, con especial atención a: Miguel de Unamuno, que sitúa a Don Quijote entre el idealismo ético y la tragedia, convirtiéndole en caballero de la fe y considerando a la novela nada menos que la “Biblia española”; José Ortega y Gasset, que lo convierte en el arquetipo de la voluntad de aventura y encarnación del sentido deportivo de la vida; Ramiro de Maeztu, que ve en él la figura del desencanto español tras la pérdida del imperio colonial en 1898; Américo Castro, que reconstruye el pensamiento y la visión del mundo de Cervantes situándolo en el Renacimiento y en sintonía con ciertas perspectivas de Erasmo de Rotterdam; Salvador de Madariaga, que propone una lectura psicológica y política, viendo en él el símbolo de un “gran europeo”; María Zambrano, que evidencia la ambigüedad de Cervantes y el enigma quijotesco.

En el último capítulo de la obra maestra de Cervantes, Don Quijote se despierta del sueño de la razón abstracta y, reconociendo su propio engaño, vuelve a ser un hombre histórico. Pero, a pesar de que el protagonista muera arrepentido de sus locas acciones, su escudero Sancho, el resto de personajes y nosotros, lectores europeos, seguimos sin comprender que la idea representada por la fantasía de Cervantes y la realidad significada en la genial metáfora del Quijote-libro y del Don Quijote-personaje constituyen también la ilusión y la caída dramática de nuestra historia cotidiana. Pero el significado inmortal de la obra maestra cervantina consiste, sin duda, en el papel atribuido a la libertad, como subraya el mismo Don Quijote: “La libertad, Sancho, es uno de los dones más preciosos que los cielos hayan concedido a los hombres”.

Zambrano sigue las huellas de los maestros Unamuno y Ortega al acercarse al Quijote. Ortega, en su primer libro, desarrolló la teoría metafísica de la vida humana. Unamuno en su comentario, “recreando” poéticamente la obra de Cervantes, da expresión a una filosofía trágica sobre la vida en relación con la muerte, sobre el ansia de inmortalidad y sobre el heroísmo trágico. De la compleja relación entre Unamuno, Ortega y Zambrano, examinamos principalmente la cuestión quijotesca, que representa sin duda uno de los aspectos centrales de su pensamiento, además de ser un tema imprescindible para la identidad hispánica.

² Sobre Don Quijote en el siglo XX en España, cfr. A. Savignano, *Don Chisciotte. Illusione e realtà*, Rubbettino, Cosenza, 2006.

1. Unamuno: la fe creadora y el ideal quijotesco

El comentario a la vida de Don Quijote (1905), que constituye indudablemente un momento fundamental del itinerario de Unamuno, representa una *Weltanschauung* basada en un original y paradójico enfoque hermenéutico. La forma del comentario, que permite llevar a cabo un diálogo interior, es obra de un espiritual más que de un intelectual, cuya actitud está marcada por el pesimismo trascendente y por la existencia trágica. Unamuno vislumbra en el caso quijotesco las líneas maestras del auténtico espíritu español y, además, la única posibilidad de elevarse a las alturas filosóficas, junto a una potente incitación a abrazar una vida basada en el ideal ético, en el heroísmo trágico, desde donde conquistar la gloria y la fama individuales y colectivas; en definitiva, la inmortalidad, que sólo una fe creadora basada en el querer fuerte puede en cierto modo garantizar. Don Quijote está invadido por una resignación activa, por una lucha titánica y utópica contra el mundo en busca del sentido último de la existencia y del propio destino. La crisis unamuniana encontró su punto de llegada en el caballero de la fe, que es el héroe y la máscara, en fin, la figura simbólica, que ayudará a Unamuno a crear el propio mito y a reflejarse en él.

De la interpretación original, pero a la vez paradójica de la hazaña quijotesca –que tantas disputas ha suscitado entre los cervantistas–, el mismo Unamuno³ se ocupó de sugerir sus líneas maestras, involucrando hasta el mismo concepto de autor, ya que Cervantes es considerado sólo un mero instrumento. Por tanto, más que su autor, Don Quijote es inmortal y universal, puesto que existe realmente para siempre no sólo en el alma española, sino en definitiva en toda la humanidad. Don Quijote, que es el caballero de la fe, la encarnación del idealismo ético, es decir, del pesimismo trascendente, representa el emblema de la religión nacional. Es, de hecho, “el Cristo español”⁴. El Quijote histórico, el cervantino, no era más que “la hipóstasis y como el punto de partida”⁵ que cada uno podía hacer suyo a través del libre examen, de forma semejante a la hermenéutica bíblica. La religión quijotesca representa una síntesis entre el cristianismo evangélico propugnado por Harnack y la mística de la libertad desde donde poder realizar una reforma interior de España.

El caballero de la fe es el emblema del héroe que es “poeta en acción”⁶, puesto que encarna la voluntad del pueblo (Hegel). Todo heroísmo tiene carac-

³ Cfr. M. de Unamuno, *Sobre la lectura e interpretación de Don Quijote*, 1905. Sobre el pensamiento de Unamuno, cfr. A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, Laterza, Bari, 2001.

⁴ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. VII, p. 283.

⁵ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. I, p. 1231.

⁶ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 194.

terísticas agónicas⁷. A menudo el héroe vive en la soledad y es despreciado y burlado por el mundo. Pero su heroísmo y su suprema generosidad consisten en afrontar el ridículo, según el juicio del mundo⁸. La misión de Don Quijote –más allá de las discutidas semejanzas con Ignacio de Loyola y Cristo– consiste en una religión no de la gloria sino de la inmortalidad, basada en la fe creadora que vive agónicamente. Don Quijote lucha por un “reino espiritual”⁹, en confirmación de un equilibrio descubierto tras la crisis por parte de Unamuno.

Don Quijote no se esfuerza por convencer a Sancho para que sea su escudero, el cual es convencido por el caballero a cambiar la codicia en ambición, la sed de oro en sed de gloria. Sancho es el carnal, el Simón Pedro del caballero, por el apego a la tierra, pero, poco a poco, gracias a la fe que le infundía el caballero, descubrió la atracción de la vida inmortal. Pero Sancho, que en resumidas cuentas representa a la humanidad, lejos de revestir los rasgos del ingenuo, puesto que cree sin pretender signos en la fe de su amo, simboliza aquella heroica locura en la sabiduría de la vida. Sancho y Don Quijote no representan la oposición entre el sentido común y el ideal, sino que constituyen un único ser visto, por así decirlo, desde dos lados. Los comportamientos de Don Quijote y de su escudero están inspirados por Dulcinea, símbolo del amor, pero sobre todo de la gloria inmortal. La fe en la inmortalidad, es decir, en el triunfo final del bien, constituye el mundo moral que en Unamuno asume valencias religiosas, ya que, en sintonía con la afirmación paulina, la fe quijotesca es necedad a los ojos del intelectualismo¹⁰ y, de manera semejante a la interpretación kierkegaardiana de Abraham, es creer en el absurdo¹¹ racional. Don Quijote es, por tanto, el caballero de las virtudes, puesto que encarna el idealismo ético realizando acciones heroicas y dejándose guiar no por el racionalismo, sino por la lógica del corazón. Lejos de ser un iluso, está convencido de que la bondad nos hará libres¹².

El quijotismo implica no sólo una ética basada en la fe creadora, sino también una lógica y una epistemología¹³; es, por tanto, mero juego lingüístico, una lógica no fundada en la fe creadora y cordial. Consecuentemente, el tipo quijotesco es bueno *simpliciter*. Si existe, por tanto, una filosofía española, es la quijotesca¹⁴. Unamuno sustituye el adagio escolástico *operari sequitur esse* por el

⁷ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 213.

⁸ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 245.

⁹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 79.

¹⁰ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 119.

¹¹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 120.

¹² M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 245.

¹³ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 252.

¹⁴ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 258.

siguiente: actuar es ser, poder y querer. La verdad existencialmente vivida es voluntad de verdad moral, que es posible distinguir de la ilusión¹⁵. La moral qui-jotesca es antilegalista al estar fundada en la ley evangélica del amor¹⁶.

En la muerte de Don Quijote se revela el misterio de la vida qui-jotesca, cuya verdad última no consiste en la fama de gloria, sino en la bondad del corazón¹⁷. No casualmente Calderón de la Barca había sentenciado que el bien cumplido no se pierde ni siquiera en el sueño¹⁸. Esta fe heroica es la herencia que Sancho se encarga de transmitir y perpetuar, ya que, como él, es bueno¹⁹. La fe de Don Quijote se transmite a su heredero, Sancho, que se encarga de hacerla triunfar en la tierra. Por desgracia, no reinó en la España de Unamuno aquel heredero, sino la sobrina de Don Quijote, es decir, el espíritu temerario, renunciante, derrotado y sin ideales, invadido de la “peste del buen sentido”. Por esto Unamuno ha proclamado el ideal qui-jotesco con el fin de incitar al pueblo al despertar espiritual, invocando la vía de la locura salvadora.

Tras la voluntad de vida de Schopenhauer, la voluntad de poder de Nietzsche, la voluntad de creer de James, la voluntad de inmortalidad constituye la actitud original de Unamuno que, con razón, puede afirmar haber nacido para comentar la vida de Don Quijote.

La obra de Unamuno de 1905, interpretada por Zambrano como una confesión y una “guía”, entendida como “forma del pensamiento paternal en que alguien, acuciado por la pasión, quiere conducir a un pueblo a través del laberinto de su destino”²⁰, no pertenece al género novelesco, sino al trágico. Mientras “piedad e ironía son las dos notas del alma de todo novelista [...] porque la novela pertenece al mundo de la misericordia”²¹, en la interpretación trágica unamuniana “Don Quijote es el protagonista y Sancho el otro protagonista, el coro”²². En suma, este comentario a la *Vida de Don Quijote* representa un pensamiento trágico en el que no se agota por completo la tragedia poética, tratándose más bien de una “Guía histórica y moral, atravesada por poéticos relámpagos, por vislumbres de profecía”²³. La verdadera guía no se encuentra sólo en este li-

¹⁵ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 212.

¹⁶ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 98.

¹⁷ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 245.

¹⁸ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 245.

¹⁹ M. de Unamuno, *Obras completas*, vol. III, p. 249.

²⁰ Cfr. M. Zambrano, “La Guía de Unamuno: Vida de Don Quijote y Sancho”, en *Unamuno*, M. Gómez Blesa (ed.), Debate, Barcelona, 2003, pp. 107-127, especialmente, p. 109.

²¹ Cfr. M. Zambrano, “La Guía de Unamuno”, p. 108.

²² Cfr. M. Zambrano, “La Guía de Unamuno”, p. 109.

²³ Cfr. M. Zambrano, “La Guía de Unamuno”, p. 110.

bro, sino y sobre todo en la poesía, que implica la salida de la tragedia. “La revelación de Don Quijote es la de la tragedia del existir de un hombre entero [...]: la tragedia de la voluntad y de la fe pura”²⁴, en suma “la tragedia de la persona frente a la historia, al Estado y a su propio yo que quiere salvar [...]. Mas el camino de la lenta realización personal se nos va a dar al descubierto en su larga vía poética” de Unamuno²⁵.

2. Ortega: Don Quijote y la voluntad de aventura

De las múltiples aproximaciones hermenéuticas con que se ha analizado la primera obra de 1914 –considerada de forma unánime como obra fundamental en la evolución del pensamiento orteguiano– preferimos el significado filosófico, con especial atención al tema de la vida en relación con la circunstancia, que debe salvarse mediante una renovada relación con la cultura, sin eludir la cuestión central de la verdad [*alétheia*], entendida como verdad vital y en perspectiva.

Con las meditaciones quijotescas, Ortega adquirió una viva conciencia de la peculiaridad única e irreductible de la vida humana, incluso si su modo de ser se muestra bajo forma de heroísmo y tragedia, cuya expresión se confía a la novela.

La aproximación orteguiana al Quijote es eminentemente estética, puesto que propone una teoría de los géneros literarios que hoy conserva una cierta actualidad en el ámbito de la teoría textual. Para Ortega, que no comparte la concepción de la poética clásica, ni la teoría de Benedetto Croce, los géneros son formas abstractas, reglas sobre las cuales transcribir un contenido, situar la realidad artística, pero también locuciones, “amplias opiniones que se asumen sobre temas cardinales de lo humano”, hoy diríamos: posiciones discursivas. Siguiendo a Flaubert, afirma Ortega que fondo y forma son una misma cosa ya que la “fuerza sale desde el fondo como el calor del fuego”, por lo que los géneros literarios son funciones poéticas donde gravita la generación estética. Los géneros son, por tanto, “formas de la conciencia”, como en cambio sostendrá Zambrano, pero también “verdaderas categorías estéticas”²⁶, “temas radicales e irreductibles”, “interpretaciones de lo humano hechas por el hombre”. La distin-

²⁴ Cfr. M. Zambrano, “La Guía de Unamuno”, p. 112.

²⁵ Cfr. M. Zambrano, “La Guía de Unamuno”, p. 127.

²⁶ Cfr. L. López Molina, “La experiencia literaria de Zambrano”, *Philosophica Malacitana*, 1991 (4), pp. 183-196. Sobre Ortega, cfr. A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Bari, 1996.

ción entre los géneros no es, por tanto, formal, sino temático-generativa. Los géneros son las manifestaciones de las dimensiones históricas fundamentales de la vida humana y de la cultura. Ortega, que al definir el género procede etimológicamente, lo entiende, en resumidas cuentas, como “estilo”. De ahí el papel fundamental del Quijote, que no es sólo la primera obra “del género”, sino que constituye la cumbre desde la que se desarrolla el imaginario de la modernidad.

El Quijote, en cuanto género novelesco, rompe con la épica, que se distingue de la tragedia, conectada con la vida humana, cuya estructura se manifiesta según la especie del heroísmo. La épica es la narración del pasado mientras que la novela, que no hay que confundir con la de aventuras, es arte del presente. El héroe, que deriva de un acto real de voluntad, se contrapone a la épica. La voluntad, que consiste en “querer lo que no se es”, constituye el tema trágico por excelencia. Pero lo que le interesaba a Ortega no era la tragedia en cuanto forma o género, sino lo trágico entendido como categoría. Zambrano, en cambio, prefería el género trágico, puesto que entreveía en él la lucha del hombre para existir en plena autonomía respecto a lo divino. Al distanciarse de la concepción de la tragedia, que no consistiría en la fatalidad del destino, Ortega puede dar cabida al heroísmo basado en la voluntad de aventura. “Lejos de originarse en la fatalidad de lo trágico, es esencial al héroe querer su trágico destino”. De ahí la distinción entre la tragedia griega y “lo trágico” o “cualidad trágica”, que se encuentra en toda vida auténtica, que es heroica. Por ello Don Quijote es un héroe trágico, porque queriendo ser sí mismo vive en perpetua confrontación y enfrentamiento con la circunstancia.

El conflicto entre ficción y realidad, a la luz del descubrimiento del yo por parte de la modernidad, es personificado precisamente por el héroe quijotesco, que vive entre la voluntad de aventura, que es real, y la aventura, que es irreal. El héroe se caracteriza no por la práctica del deber, sino por la voluntad de originalidad, por el espíritu de creación, por la reacción ante la moral utilitarista y convencional burguesa. Don Quijote, en cuanto héroe trágico, es paradigma de la ambigüedad, ya que es pura voluntad; lo que implica elementos que pertenecen a mundos contrarios, puesto que “la voluntad es real, pero lo que es querido es irreal”. Por lo demás, el héroe, que se contrapone a los “instintos plebeyos”, vive la ambigüedad, que consiste en querer ser lo que todavía no es, puesto que tiene “la mitad del cuerpo fuera de la realidad”. A esta actitud dual corresponde aquella actitud interpretativa: si se mira al héroe directamente (desde la perspectiva ideal) se presenta como figura estético-trágica; si se le observa de modo oblicuo, se le convierte en objeto estético-cómico. De ahí la originalidad de Cervantes que, lejos de transformar el carácter del personaje, lo ha modificado desde el punto de vista del lector. “La *vis comica* se limita a acentuar el lado del héroe que tiende a la pura materialidad”. Pero la voluntad del héroe aparece frágil incluso para realizar los más simples gestos vitales. De ahí la sonrisa, ya que

la comedia vive sobre la tragedia como la novela sobre la épica. En este sentido, el personaje heroico de Don Quijote, que vive de modo trágico-cómico, se erige como ejemplo imprescindible para toda novela, como había señalado Flaubert.

A Ortega, interesado por el libro, por la novela, por el secreto de Cervantes, no le importa “rescatar el personaje”, sino acercarse al autor para disipar la ambigüedad poética mediante el conocimiento racional. No por casualidad se había lanzado contra Unamuno considerando “realmente grotescos los errores en los que incurría al considerar aisladamente a Don Quijote” sin tener en cuenta al autor. Ortega estaba convencido de que sólo rompiendo el dualismo tradicional entre el Quijote como libro y como personaje se podía investigar sobre el “quijotismo del libro”, es decir, analizar el libro de Cervantes en cuanto objeto estético conectado con toda obra de arte y, por tanto, concentrarse en el “estilo” del autor, siendo el estilo la naturaleza de las “cosas artísticas”. En este primer libro, Ortega delinea una teoría sobre la especificidad del objeto estético en contraposición a la cosa real, además de una teoría de la imaginación en general y de la novela en particular. En definitiva, a Ortega le interesaba investigar la relación entre realidad e ideal en la primera novela moderna, la dedicada por Cervantes al Quijote, que opera, respecto a la épica, la inserción entre dos mundos: el pasado y el presente, lo imaginario y la realidad, lo poético y lo extra-poético. Esta teoría estética se opone a la teoría de la realidad del “ente de ficción” de Unamuno, que en cambio es compartida por Zambrano, siendo para ambos la realidad materia de sueños, “sueño creador”.

Ortega no disuelve la ambigüedad y el enigma en “juegos de claridad”, como considera Zambrano, en la medida en que sostiene que “el Quijote es un equívoco”, un “signo de interrogación”, un “guardián del secreto español”, puesto que Cervantes prescinde explícitamente de la ideología, en sintonía con el género novelesco. “No existe libro alguno cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande y, sin embargo, no existe libro alguno en el que hallemos menos anticipaciones, menos indicios para su interpretación”²⁷. Ortega, a diferencia de la actitud de Zambrano, busca el “secreto de uno de los libros más profundos” en el estilo cervantino, es decir, en la forma novelesca, puesto que un “estilo poético implica una filosofía y una moral, una ciencia y una política”. Para Ortega analizar el estilo –la manera cervantina de acercarse a las cosas– y en su ámbito la elección de un género, constituyen un modo de aprehender la realidad, es decir, una perspectiva de expresión de la verdad. Como se deduce del “Prólogo”, Ortega tiene la intención de investigar el secreto y el enigma quijotesco de modo estratégico a través de la sorpresa, como sucedió en la toma de Jericó.

²⁷ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, vol. I, p. 360.

La realidad, en cuanto objeto poético, presupone una interpretación por parte del hombre enfrentado con el dilema conflictivo entre la materialidad de las cosas y su significado. Si la “idea” triunfa, la “materialidad” es suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone, vivimos desilusionados. Éste es el aspecto dramático de la literatura vivido por primera vez en el gesto de Don Quijote que “interpreta” los molinos de viento como gigantes. En cuanto acontecimiento cultural, la literatura puede asumir la realidad como objeto poético sólo en cuanto “ilusión”, interpretación de la materialidad de las cosas. La fascinación del novelista consiste precisamente en la representación de la realidad transformando su inercia en elemento dinámico entre materia y sentido. La dimensión poética de la realidad, que estaba de alguna manera presente ya en el juego mimético de la comedia griega llega hasta Cervantes, cuya novela vive de la intención cómica y del elemento crítico, que son fundamentales para el género y para todo realismo.

3. Teoría de la novela en el Quijote de Zambrano

En el primer ensayo de Zambrano sobre el héroe de Cervantes, con la superación de los límites entre realidad y ficción, entre historia y novela, Don Quijote encarna simbólicamente el pueblo español en la trágica guerra civil. “Difícilmente pueblo alguno de nuestro rango humano ha vivido con tan pocas ideas, ha sido más ateórico que el nuestro”²⁸. La “reforma del entendimiento” no ha permitido al pueblo español, a pesar de sus “dotes morales”, participar activamente en su propia historia. En efecto, “ni la filosofía ni el Estado están basados en el fracaso humano como lo está la novela. Por eso, tenía que ser la novela para los españoles lo que la filosofía para Europa”²⁹. Y entre las novelas, un papel central desempeña la quijotesca, que en realidad es un pretexto para arrojar algo de luz sobre las circunstancias dramáticas de la guerra civil y un arquetipo cuya pura voluntad choca con la realidad histórica respecto a la cual éste (Don Quijote) se refugia en la locura para señalar a la justicia y el bien. “Si todos los seres excepcionales llegasen al nivel de lo histórico, no se produciría la novela; lo que no llega a ser historia por carecer de realidad, de conexión con el resto de los acontecimientos, por no estar engranado con ellos, y sin embargo *es* —no lle-

²⁸ M. Zambrano, “La reforma del entendimiento español”, *Hora de España*, 1937, en *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1986, p. 88.

²⁹ M. Zambrano, “La reforma del entendimiento español”, p. 95.

ga a ser elemento de la historia, pero tiene un ser—, es protagonista de su propia vida, es un ente de novela”³⁰.

Zambrano, en los años de militancia republicana, considera la historia como realidad verdadera, respecto a la realidad de los entes de ficción que en cambio reevalúa durante los años del exilio. Don Quijote, que es símbolo de la voluntad pura, encarna una ética de la convivencia especialmente en la época del trágico fracaso de los ideales republicanos. Una acusación terrible contra el estado que precipitadamente se formó en España y que no supo recoger ni nutrirse de esa rica sustancia, de esa convivencia pura que vive Don Quijote, y que si él puede vivirla es porque en mayor o menor grado la comparte el pueblo donde se hunden las raíces de su existencia.

Para Zambrano, al igual que para Unamuno, el ente de ficción no es menos real que los personajes de “carne y hueso”, con tal de que actúe con voluntad fuerte. Sería absurdo negar, según Unamuno, la realidad de Cervantes³¹. Zambrano subraya en el Quijote los valores de la convivencia, solidaridad y confianza en una época dramática para su pueblo, basándose en la “mística popular” de Antonio Machado, según el cual el pueblo constituye la verdadera salvación.

Muy distinta será la postura de Zambrano ante el quijotismo desde 1939 cuando destaca, por el contrario, el papel del conocimiento poético en la cultura española, aunque quede aún, como elemento común, la figura de Don Quijote —igual que con otros símbolos y mitos, considerado como pretexto para exponer su metafísica *in fieri*—. “Una metafísica experimental, que sin pretensiones de totalidad haga posible la experiencia humana, ha de estar al nacer”³². En los tres ensayos dedicados a Don Quijote integrados en el libro de 1965, al referirse a las obras de Unamuno (1905) y de Ortega (1914), Zambrano planteó una hermenéutica que apuntaba a un ámbito primordial y originario, a-racional, anterior al concepto, el espacio para el “sueño creador” que preside a las creaciones artísticas y de la propia realidad. Partiendo de la “ambigüedad” de Cervantes y del “enigma” de Don Quijote, Zambrano —que esboza en cierto sentido una especie de genealogía de la conciencia en diálogo crítico con el primer libro de Ortega— elabora, en relación a la tragedia, una teoría de los géneros literarios, asignando un papel central a la novela, la única que se considera en disposición de expresar la ambigüedad del hombre moderno, preconizando al mismo tiempo la perentoriedad de un género nuevo para poder reintegrar, por fin, a la filosofía y a la poesía a la luz del método de la razón poética. Mientras, a partir de Descartes “los filósofos desde siempre lo llaman [al hombre] a la vigilia, él se

³⁰ M. Zambrano, “La reforma del entendimiento español”, p. 96.

³¹ Cfr. J. Marías, *Cervantes, clave española*, Alianza, Madrid, 1990, p. 41.

³² M. Zambrano, “La reforma del entendimiento español”, p. 26.

obstina en su vida sonambúlica, tan parecida a la que llevó en la caverna maternal”³³.

Zambrano supera la “moral del héroe” trágico personificada por Don Quijote que, según Ortega, equivalía a querer ser el mismo viviendo contra los hábitos y las costumbres sociales. La superación del heroísmo lúdico-deportivo basada en la voluntad de aventura –como ha subrayado Cerezo Galán– en contraposición al libro unamuniano sobre Don Quijote, acontece en Zambrano a nivel ético-antropológico, en cuanto el heroísmo implica renuncia, amor y autosuperación para poder determinar en la libertad su intransferible destino mediante el sueño creador³⁴. La ética del héroe es voluntad del personaje de trascender, con sacrificio, tanto al ente de ficción como al de naturaleza real. Al individualismo ético orteguiano Zambrano opuso el sueño heroico del sacrificio entendido como acción moral.

A la luz de la afirmación orteguiana –que Zambrano hace suya aunque interpretándola en sentido evolutivo– según la cual cada época implica una interpretación del hombre y un progreso de las formas de conciencia a la que le corresponde un tipo de expresión, la filosofía moderna se caracteriza por la seguridad y la certidumbre de las ideas claras respecto a las cuales, a pesar de todo, el hombre no deja de evocar el mundo originario de lo sagrado. Aquí estriba el misterioso enigma y la “ambigüedad” del primer libro quijotesco y del alma española en constante tensión entre el sueño de ser y la sed de conocimiento. “¿Qué quiso decirnos Cervantes? ¿Qué significa que nuestra tragedia sea una novela? ¿Cómo sería posible entender del todo esta revelación tan ambigua? [...] Pues si Don Quijote resulta ambiguo es más que nada a causa de haberse nos revelado en forma novelesca”³⁵.

El enigma del pensamiento español se presenta en la postura realista y materialista, que constituye un equilibrio entre la violencia de la filosofía clásica y la maravilla de la poesía. Se trata del conocimiento poético que está abierto al universal humano sin dividir la realidad. Las raíces de la cultura española se basan en un realismo y materialismo *sui generis* en oposición a la *Weltanschauung* mediterránea expresada en las *Meditaciones del Quijote* (1914). El realismo, que es –según Zambrano– una forma de conocimiento desligado de la voluntad, implica ante la vida y el mundo una actitud que se manifiesta especialmente en el arte, la literatura, la poesía, la música y hasta en la mística, y además supone una relación directa con las cosas, de las que se ha enamorado

³³ M. Zambrano, “La ambigüedad de Cervantes”, en *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona, 2002, p. 28.

³⁴ Sobre tales características del héroe, cfr. M. Zambrano, *Persona y democracia*, Departamento de Instrucción Pública, San Juan de Puerto Rico, 1958, pp. 79-80.

³⁵ M. Zambrano, “La ambigüedad de Cervantes”, p. 21.

hasta el punto de poner en duda la misma libertad. Este realismo brota del pueblo, es una “sabiduría popular”, mientras que el materialismo no es definido en términos ontológicos y tampoco gnoseológicos, sino como exaltación del elemento visual, táctil de la materia; en suma, como adhesión maternal al concreto, al hombre real, sin abstracción, para corresponder a las entrañas.

Al realismo y al materialismo se apela en el libro de Ortega sobre Don Quijote y, respectivamente, también al sensualismo y al impresionismo; no obstante, Zambrano los integra en su pensamiento después de una oportuna enmienda a la luz de la teoría de la razón poética. Ortega hace una distinción entre la actitud trascendental del Norte y el *pathos* materialista del Sur subrayando la urgencia de llegar a un equilibrio entre el impresionismo meridional y el esencialismo alemán; a diferencia de Zambrano que realza la irreducible antítesis entre idealismo europeo y realismo español. Las reflexiones orteguianas se desarrollan a nivel estético con especial referencia a la cultura mediterránea, de la que elige como prototipo a Cervantes por su “potencia de visualización”. En una perspectiva fenomenológica, Ortega subraya que para el hombre mediterráneo es fundamental la presencia, la actualidad de una cosa respecto a su esencia: en lugar de la cosa en sí se prefiere la sensación viva de las cosas. Los pueblos del Sur son impresionistas no realistas; de ahí la ruptura de aquel equilibrio en el mundo griego entre ver-pensamiento-ideal. Incluso la misma Zambrano, que ve en Don Quijote el prototipo del materialismo español, parece corregir, respecto a Ortega, el impresionismo en clave de realismo. El carácter distintivo del arte mediterráneo consiste en la impresión, que todavía no puede llamarse realismo por cuanto no consiste en la primacía de las cosas [*res*], sino en las apariencias de las cosas. La postura de Zambrano no parece, por tanto, distinguir entre cosas (esencias) y presencia (actual) de una cosa a partir de la que dimanan las observaciones estéticas orteguianas que, sobre la teoría perspectivista, no opone sensualidad e ideal tratándose de dos puntos de vista complementarios. Sin embargo, impresión y pensamiento están unidos en Ortega por la finalidad del conocimiento, a diferencia de la razón poética, que desempeña un papel hermenéutico.

Si en toda época hay una interpretación del hombre y una de las formas de conciencia a la que corresponde un género de expresión, la filosofía moderna se caracteriza por la seguridad de las ideas claras respecto de las cuales el hombre no quiere renunciar al mundo originario de lo sagrado. Quizá en Don Quijote hay ambigüedad en razón de su revelación en la forma de novela.

El límite de las interpretaciones de Don Quijote tanto de Ortega –que había tratado el enigma del autor respecto al héroe– como de Unamuno –que había resuelto la ambigüedad rechazando la ironía y el talante crítico de Cervantes– están en la preocupación de descifrar este misterioso enigma que, precisamente, la novela puede expresar en manera contundente.

Sobre Unamuno, que había narrado la aventura del Quijote para expresar una filosofía trágica fundada en el ansia de inmortalidad e idealismo ético del héroe trágico, Zambrano dice que así logró deshacer la ambigüedad del Quijote. “Unamuno rescata a Don Quijote de la ambigüedad de la novela, del juego de espejos y miradas que se entrecruzan y lo bautiza cristiano. Y así su historia es una forma de la pasión trágica de ser, el padecer activamente la libertad en la tierra, que acaba llevando al hombre a la vida eterna, ganándola, según ése su cristianismo trágico”³⁶. No obstante, Zambrano comparte la concepción unamuniana –criticada en cambio en el primer libro orteguiano– según la cual la realidad está hecha con la materia de los sueños, es “sueño creador”.

Ortega aclaró el enigma del Quijote mediante “es el pensar lo que resuelve la ambigüedad congénita de toda revelación mitológica y figurativa; el pensamiento desencanta el mundo que rodea al héroe, extrayendo de su presencia y de su imagen la razón encubierta”³⁷. De ahí la crítica a la fenomenología orteguiana. “El Quijote representa una revelación poética, y Ortega nos propone más bien lo contrario: disolver esta figura casi mitológica de la conciencia, aclarar el ensueño de que es portadora; descifrar su enigma para extraer un proyecto de vida, vale decir: una ética”³⁸.

Según Zambrano, la ambigüedad de Don Quijote que se manifiesta en diversos planos, consiste en ser un ente de ficción oscilante entre razón-sueño, seguridad-duda, ser-no ser, delirio-cordura. Zambrano, en cambio, mantiene viva la ambigüedad Cervantes-Don Quijote en la novela, a la que considera un género moderno con capacidad de dar vida al conflicto vital, aunque sin llegar a eliminarlo en quien había llegado a la conciencia segura de las ideas claras sin por eso renunciar al sueño. “Alumbrado el hombre moderno por la conciencia que le proporciona el saber de sus límites, la medida inexorable de su poder y de su no poder, y que le traza el círculo que lo encierra, prosigue con su ancestral ensueño”³⁹.

La figura mítica de Don Quijote aparece en la primera novela moderna en contraposición a Descartes. “La novela es el género de la ambigüedad porque recoge la ambigüedad del hombre cuando se da a sí mismo su ser, sabiéndolo en la claridad de la conciencia. Su apetito de ser y su ansia de conocimiento se aúnan: «Yo sé quién soy»”⁴⁰.

³⁶ M. Zambrano, “La ambigüedad de Cervantes”, p. 45.

³⁷ M. Zambrano, “La ambigüedad de Cervantes”, p. 46.

³⁸ M. Zambrano, “La ambigüedad de Cervantes”, p. 46.

³⁹ M. Zambrano, “La ambigüedad de Cervantes”, p. 31.

⁴⁰ M. Zambrano, “La ambigüedad de Cervantes”, p. 31.

La suprema ambigüedad de Cervantes consistió en haber convertido a Don Quijote, de héroe mítico en personaje novelesco que apela a la locura para poder crear en el sueño su ser exponiéndose a la burla, suma penitencia para un héroe. De ahí, al igual que Unamuno, el reproche a Cervantes por su Don Quijote que “por «este mundo», es íntegramente juzgado Don Quijote, y su condena es convertirse, ver convertida su integridad de héroe mítico, en ambiguo personaje de novela, con todas las consecuencias. El novelista realiza la ambigua acción de recoger la novelería de su personaje, es decir, de expresarla, de hacerla existir y, al mismo tiempo, de desvalorizar su acción de inventarse a sí mismo. Inventarse a sí mismo, que es identificarse con su ensueño”⁴¹.

Pero en tanto que denuncia que en la época moderna, donde predomina la conciencia, “ningún ensueño místico puede vivir sin tornarse equívoco y sin servir de burla [...]. Es el acto de la historia en que la conciencia es más impermeable a la piedad, a la inspiración”⁴², Zambrano preanuncia un tiempo en el que “la filosofía, personalismo, razón vital, existencialismo, intenta ensanchar el horizonte de la conciencia y del pensamiento para dar cabida a la integridad del hombre, es decir al hombre que se sueña e inventa a sí mismo. Si se logra el intento, la novela no comportará una condenación, será el punto en el que coinciden filosofía y poesía. El tiempo creador donde nace el ensueño personal se abrirá paso en la claridad de la conciencia. Y si a tal situación de la mente corresponde una cierta situación de la sociedad, entonces dejaría nuestro señor Don Quijote de hacer penitencia sirviendo de burla, y nosotros, los españoles, comenzaríamos a entendernos a nosotros mismos. Pero, ¿son suficientes filosofía y poesía?”⁴³.

⁴¹ M. Zambrano, “La ambigüedad de Cervantes”, pp. 34-35.

⁴² M. Zambrano, “La ambigüedad de Cervantes”, p. 38.

⁴³ M. Zambrano, “La ambigüedad de Cervantes”, p. 38. Sobre Zambrano, cfr. A. Savignano, *María Zambrano. La razón poética*, Comares, Granada, 2005.

CRÍTICA DE LA DIFERENCIA EN ROSA CHACEL

La valoración de Rosa Chacel (1898-1994)¹ del tema de la mujer es vertida tanto en sus novelas como en sus ensayos². Por tanto, no tiene justificación el silencio de la crítica sobre los escritos filosóficos. En esto, sin embargo, tiene responsabilidad la misma Chacel, quien considera que la novela es “su” medio de expresión fundamental. “Siempre me ha causado extrañeza el injusto silencio de la crítica en torno a *Saturnal*, [...] desde su gestación la misma Chacel ha contribuido, como nadie, a crear un ambiente de rechazo incomprensible”³. Su obra ha causado, por lo general, una desconfianza desmedida en los críticos: si bien, por un lado, la autora insiste en la urgencia de insertar a la mujer en el mundo cultural y político en el que vive, por otro, sus personajes novelescos critican la pasividad y el escaso interés intelectual que se esconde tras el concepto de lo “femenino”. Ambas ideas, sin embargo, no son contradictorias, menos aún excluyentes, ya que mientras la segunda hace alusión al análisis de Chacel sobre la situación cultural en que se halla la mujer a principios del siglo XX, la primera es su propuesta para superar dicho estado. Desde el ambiente cultural y político que frecuentó –especialmente la *Revista de Occidente*– Chacel empieza a desarrollar su idea de la mujer, vertiendo muchas veces opiniones

¹ Cfr. R. Chacel, *Obra Completa*, Centro de Creación y Estudios Jorge Guillén, Diputación Provincial de Valladolid, Valladolid, 1989-1993, t. IV.

² Refiriéndose a Elliot, afirma: “Nunca se puede trazar el límite entre la crítica estética y la crítica moral y social: no se puede trazar un límite entre la crítica y la metafísica, se empieza con la crítica literaria y, por más severo esteta que uno sea, tarde o temprano habrá cruzado la frontera, entrando en otra cosa”, R. Chacel, “Sendas perdidas de la generación del '27”, en *Obra Completa*, t. III, p. 254.

³ A. Piedra, “«Saturnal» el laberinto lúcido”, *Anthropos*, Barcelona, 1988 (85), p. 54. “Es desolador el vacío exegético en torno a la obra chaceliana [...]. Durante todos los años que pasó en meditación –como sólo un griego puede hacerlo– Chacel ha sido privada del espejo en el que pudiera reflejar su talla filosófica, impidiéndole que hiciera uso del mismo para ejercitar el derecho de creer en sí misma y hacer valer su pensamiento. De ahí la dureza y severidad de sus propios juicios sobre sus ensayos filosóficos”; F. Pardo, “Los ensayos de R. Chacel, una empresa filosófica”, en *Obra Completa*, t. II, pp. 7-8.

que, debido a su característica intransigencia, provocaron el rechazo inmediato en algunos círculos intelectuales, como fue el caso de su célebre descalificación del Movimiento Feminista. Lo cierto es que Chacel luchó siempre por hacer participar a la mujer del pensamiento y de la cultura de su época y que algunas de sus opiniones son difícilmente entendibles fuera de su contexto histórico.

1. La revolución erótica del siglo XX

Para entender sus ideas es imprescindible echar un vistazo no sólo a sus novelas sino también a sus escritos teóricos, pues la obra chaceliana, esencialmente autobiográfica⁴, posee una unidad asombrosa, lograda, en gran medida, por la continuidad entre los textos, ficcionales o no, que publicó de manera alterna durante su vida.

Ortega ha influido indudablemente sobre Chacel, especialmente en los años treinta del siglo XX. Esto se puede comprobar desde los primeros escritos chacelianos. *Estación. Ida y vuelta* (1930) –y la primera novela escrita en Roma, *Chinina Migone*⁵– muestra con claridad el influjo del maestro Ortega. “Yo –afirma Chacel– no escribí una línea sobre Ortega, escribí un libro, una breve

⁴ De manera análoga a Zambrano, Chacel afirma: “La literatura necesita nutrirse de ese *humus* que es la memoria. Si no conservas tus recuerdos, no tienes nada que confesar, y sólo cuenta la literatura que es confesión. Lo que no lo sea, es observación, confección, elaboración, cualquier cosa menos realidad vital”; R. Chacel, “Carta de Chacel a A. M. Moix del 15. 11 1967”, en *De mar a mar: epistolario Rosa Chacel-Ana María Moix*, Península, Barcelona, 1998, p. 339. En la confesión se revela aún un conflicto esencialmente ético; R. Chacel, “«Saturnal» el laberinto lúcido”, en *Obra Completa*, t. II, p. 145. Las confesiones de San Agustín, Unamuno, Rousseau “demuestran que el hombre se confiesa cuando el gran peso del que quiere descargarse no es un acto cometido, ni siquiera un número considerable de actos, sino un conflicto persistente que los determinó todos; un misterio que ni él mismo comprende [...]. El misterio que se hace conflicto en estas tres mentes excepcionales es el eros”; R. Chacel, “La confesión”, en *Obra Completa*, t. II, p. 311.

⁵ Cfr. A. Rodríguez Fischer, “Introducción a R. Chacel”, *Sobre el piélago*, Torremozas, Madrid, 1992, pp. 9-28. Subraya la aportación orteguiana en esta obra R. Johnson, *Fuego cruzado: filosofía y novela en España (1900-1934)*, Ediciones Libertarias / Prodhufi, Madrid, 1997, pp. 265-269. Realza el influjo de Unamuno y J. R. Jiménez, S. Mangini: “Introducción a R. Chacel”, en *Estación. Ida y vuelta*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 13-14. Hay además aportaciones de Dostoyevski, Joyce, Proust. Estas perspectivas no son irreconciliables sino complementarias. La misma Chacel confiesa que ha empezado a leer a Ortega en Roma partiendo de las *Meditaciones del Quijote* y después con *El Espectador* y la *Idea sobre la novela*; cfr. *Obra Completa*, t. III, p. 408. No se debe olvidar que los ensayos de Chacel, “Esquema”, “Estación” y “Chinina Migone” salieron en la *Revista de Occidente*.

novela en la que el drama, el asunto, el argumento era la filosofía de Ortega. Tuve, desde un principio, la seguridad y el orgullo de no haber hecho cosa tan consabida como es la vida o historia de uno o más personajes que propugnan ciertas ideas, sino una *persona*, cuya personalidad es demostración palpable y poética de una filosofía –concepción del mundo, de lo que la realidad es, vital y racionalmente– la de Ortega”⁶. “Yo creo –señala Chacel– que en las *Meditaciones del Quijote* está todo lo necesario para una radical modificación de la novela –de la literatura española⁷–”. El hermetismo constituye el núcleo central de esta novela chaceliana que se refiere al maestro Ortega, quien por su parte afirmaba: “El hermetismo no es sino la forma especial que adopta en la novela el imperativo genérico del arte: la intrascendencia [...]. Una necesidad puramente estética impone a la novela el hermetismo, la fuerza a ser un orbe obturado a toda realidad eficiente. Y esta condición engendra, entre otras muchas, la consecuencia de que no puede aspirar directamente a ser filosofía, panfleto político, estudio sociológico o prédica moral”⁸.

A través de los diálogos y las reflexiones, *Estación* también nos desvela, además de su poética, la filosofía de Chacel. “Nunca pensé escribir una novela filosófica. Pensé, o más bien intuí –en mi exploración interior– una novela en la que la filosofía –patentemente, la filosofía de Ortega– fuese personaje novelable. [...] lo que imaginé fue un personaje, un hombre, que viviese una filosofía. Más exactamente aún, un hombre en el que la filosofía viviese su vida –la de la filosofía– por tener una idea clara de que la filosofía era algo viviente”⁹. Ortega afirmaba que “lograr construir algo que no sea copia de lo «natural» y que, sin embargo, posea alguna sustantividad, implica el don más sublime”¹⁰. Chacel reconocerá que *Estación* representa una “novela de absoluta interioridad”, refiriéndose a la “psicología imaginaria” orteguiana. “Las almas de las novelas no tienen para qué ser como las reales, basta con que sean posibles. Y esta psicología de espíritus posibles que he llamado imaginaria es la única que importa a este género literario”¹¹.

⁶ R. Chacel, *Obra Completa*, t. III, p. 422.

⁷ R. Chacel, *Obra Completa*, t. III, p. 430.

⁸ J. Ortega y Gasset, *Idea sobre el teatro y la novela*, Alianza, Madrid, 1982, p. 47. Como subraya Mangini: “*Estación. Ida y vuelta* es el mejor testimonio del «arte por el arte», la doctrina propuesta por Ortega en su célebre libro de 1925. [...] es el extraordinario ejemplo de un libro que se atiene con fidelidad casi absoluta a las descripciones y prescripciones de un filósofo”; S. Mangini, “Introducción a R. Chacel”, p. 25.

⁹ R. Chacel, *La lectura es secreto*, Júcar, Madrid, 1989, p. 163.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, en *Obras Completas*, III, p. 360.

¹¹ R. Chacel, *Obra Completa*, t. III, p. 379.

En las novelas de Chacel pueden encontrarse fácilmente dos visiones contradictorias sobre la mujer. La primera de ellas es la que se representa por medio de lo que los personajes entienden por feminidad, cuyos rasgos principales son, en estricto orden de aparición, la “pasividad”, la “entrega exclusiva a las labores domésticas”, el “escaso ejercicio intelectual”, el “chismorreo” y la “envidia”. Estas mujeres poseen todo lo que las protagonistas chacelianas rechazan: las “pequeñeces mujeriles” como la confidencia (“el componente más genuino de la vida femenina”), la falta de inteligencia y de actividad intelectual. La segunda idea de mujer se encarna principalmente en los personajes protagónicos dotados de una inteligencia superior, de habilidad y fortaleza de carácter. Se trata de personajes en eterno conflicto consigo mismos, de mujeres y niñas en busca de su identidad, de mujeres libres, independientes y creativas, y con, al menos, las mismas oportunidades de desarrollarse como sujetos que los hombres.

Lo mismo ocurre con el *eros*, en tanto potencia creadora, cuya presencia se extiende a todos los ámbitos de lo humano: cultural, artístico, sexual, etc. En las novelas de Chacel el erotismo, en el sentido más próximo a lo sexual, se halla indudablemente marginado en cada una de las historias, al menos en lo que concierne a las relaciones heterosexuales, pues los momentos de mayor tensión erótica se desarrollan normalmente entre mujeres como, por ejemplo, cuando Teresa (*Teresa*) y Elfriede (*La sinrazón*) son observadas desnudas por otras mujeres o cuando Teresa sueña con desnudar y acariciar el cuerpo de su protectora. Tal vez la única excepción a estas conductas homoeróticas sea la relación, física y mental, que mantiene Leticia con su profesor, Daniel, aunque la niña nunca llega a confesar en su relato que existió el contacto físico entre ambos. Esta relación, sin embargo, no involucra sólo a Leticia y a Daniel sino también a su esposa Luisa, tercera integrante de este triángulo amoroso de asombrosa intensidad erótica, y son precisamente los celos de Daniel por la ambigua relación de “sus dos mujeres” lo que desencadena el drama.

En el año 1931 Rosa Chacel escribe su primer artículo sobre la mujer, tema que no habría de abandonar hasta su muerte, modelándolo de acuerdo a su experiencia vital. En sus escritos buscó las causas de la situación de la mujer en el siglo XX y formuló su aporte a la misión que la mujer debía realizar, polemizando muchas veces con las ideas en boga, no sin contradicción.

Como ha subrayado M. Mora, de los escritos que salieron en la *Revista de Occidente* entre 1923 y 1936 sobre el tema de la mujer brota una actitud de claro signo conservador, del que intentaron distanciarse María Zambrano y Rosa Chacel¹². Aunque la postura de Ortega se había abierto al mundo femenino a través de su *Revista*, sin embargo se revela una mezcla de celebración y denigra-

¹² M. Mora, “La mujer y las mujeres en la Revista de Occidente: 1923-1936”, *Revista de Occidente*, 1987, p. 192.

ción¹³. Según Lázaro, “La premisa básica del debate de la *Revista de Occidente*, de que la cultura es, por esencia masculina (premisa que los colaboradores de la revista hacían pasar por conclusión de investigaciones científicas objetivas) era falocéntrica. Esto explica que los términos centrales del debate, «masculinidad» y «feminidad» no fueron nunca definidos mínimamente en la revista, por tratarse de conceptos vacíos. Claramente, la inferioridad cultural de la mujer no se infería, sino que se postulaba”¹⁴.

Chacel, que subraya un método distinto con respecto a Aranguren en orden a los jóvenes y a las mujeres en la primera parte del siglo XX¹⁵, denuncia una subestimación del feminismo que adscribe a “una minoría social e intelectualmente distinguida, cultivadora de una «moda» que no corría peligro de extenderse”. Chacel (en *Volviendo al punto de partida*, 1964), en contra, afirma que se trata del aspecto más vital de la España de aquel tiempo. “Lo que propongo aclarar es que, si bien mi generación «luchaba *minoritaria, programática y teórica o ideológicamente*», tal lucha no era una «moda» ni un «irrealismo»: era el comienzo de *una forma de vida* que pretendía ir hacia lo programado teóricamente, por ir prácticamente, por sus pasos contados”¹⁶. Observa con orgullo y pasión Chacel: “En 1918 Aranguren tenía nueve años y yo tenía veinte, por lo tanto yo, entonces, estaba más al tanto de lo que pasaba en España. Y lo que pasaba era igual, completamente igual, a lo que pasa ahora, sólo que en un número más reducido; de aquí su apariencia minoritaria”¹⁷.

El ensayo de R. Chacel, *Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor* (1931) es una respuesta indirecta a las tesis europeas acerca de la mujer en la primera parte del siglo XX tal como se conocían en España, sobre todo a través de la *Revista de Occidente*¹⁸. “Intentaremos la crítica de algunas de las

¹³ Sobre la actitud de Ortega, cfr. A. Savignano, “Immagine della donna secondo Ortega”, en *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, La Città del Sole, Napoli, 1995, pp. 79-91.

¹⁴ R. Lázaro, *Indecisiones y seducciones familiares: Rosa Chacel, Ortega y la Generación del noventayocho*, Tesis doctoral, University of Massachusetts, 1995, p. 27.

¹⁵ J. L. L. Aranguren, “La mujer, desde 1923 a 1963”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1963 (8-9), pp. 231-243; *La juventud europea y otros ensayos*, Seix Barral, Barcelona, 1961. Sobre Aranguren, cfr. A. Savignano, *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, pp. 327-336.

¹⁶ R. Chacel, *Obra Completa*, t. III, p. 287.

¹⁷ R. Chacel, *Obra Completa*, t. III, p. 288.

¹⁸ En particular R. Chacel critica directamente o indirectamente la postura de G. Simmel, *Lo masculino y lo femenino*, 1923; *Cultura femenina*, 1925; de C. G. Jung, *La mujer en Europa*, 1929; G. Marañón, *Sexo y trabajo*, 1924; *Nuevas ideas sobre el problema de la intersexualidad y sobre la cronología de los sexos*, 1928; y, sobre todo, de J. Ortega y Gasset, *La poesía de Ana Nailles*, 1923; *Oknos el soguero*, 1923; *Conocimiento del hombre: para una psicología del hombre interesante*, 1925; *Para una caracterología*, 1926.

teorías que gozan de más prestigio en Europa, y especialmente en España, y son aquellas que intentan influir en el sentido erótico de nuestro tiempo, anteponiendo a toda razón sustancial metafísica, razonamientos psicológicosociales tales como –por señalar el más [...] equívoco– la feminización de la mujer”¹⁹. En particular, Chacel critica la teoría de G. Simmel en *Lo masculino y lo femenino: para una psicología de los sexos* (1923), porque en ella “no es un plan cultural concebido racionalmente lo que se ventila, es el fundamento íntimo de una mitad del género humano que se encuentra en el trance singularísimo de empezar a cobrar realidad en su ser consciente, que debe ingresar fatalmente en la ola de superactividad espiritual que anima a nuestro siglo y a la que se ofrece por solución «mantener con gran consecuencia un dualismo radical; reconocer que la existencia femenina tiene otras bases, fluye por cauces radicalmente distintos de la masculina, construir dos tipos vitales, cada uno con su fórmula autónoma» [...]. Esta teoría que ofrece a una determinada porción de humanidad un mundo espiritual libre y distante de aquél en que el propio pensador se incluye, sólo sirve a crear un régimen de impunidad recíproca”. “Hay, como antes dije, en esta teoría una intención de distanciar a la mujer del mundo espiritual, de crueldad realmente desusada. Nunca, ni en la épocas de más depreciación del ser femenino, se ha intentado relegarle a un mundo libre, pero diferente”²⁰.

Para Chacel, desde la perspectiva antropológica, la diferenciación entre hombres y mujeres no se basa en la existencia de un espíritu distinto para ambos sexos, lo que equivaldría a aceptar que la mujer tiene bases distintas a las del hombre; por el contrario, mujeres y hombres comparten la misma constitución espiritual que hace de cada ser humano un ser único e irrepetible, independientemente del sexo con el que se identifica. Aceptar la diferenciación espiritual significaría, en cambio, admitir que la mujer posee una espiritualidad inferior, pues sugeriría que las mujeres no han experimentado históricamente los mismos procesos espirituales que los hombres. “Hasta ahora toda aportación cultural ha sido realizada por algún individuo con aquélla su individualidad, enteramente irrealizable para el resto de los hombres, de modo que puede decirse que la razón de ser de cada uno es realizarse, logrando simplemente con esto algo que hasta tanto nadie había realizado; en materia de espíritu no podemos admitir, en verdad, más que la individualidad irreductible de cada ser”²¹.

Este razonamiento sobre la diferenciación del espíritu oculta un deseo implícito de expulsar a la mujer de la cultura, en la medida en que se pretende hacerla poseedora de una espiritualidad femenina incapaz de integrarse en un contexto

¹⁹ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, pp. 448-449.

²⁰ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, pp. 452-453, 457.

²¹ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 453.

cultural. Por el contrario, según Chacel, la mujer no sólo participa de este universo espiritual común de la cultura, sino que ha ratificado su adhesión a él justamente porque ha sido capaz de rebelarse contra él en el momento histórico en que la rebeldía era una de las tendencias culturales de mayor actualidad. Así “la única diferencia posible entre el hombre y la mujer, será una diferencia de grado en la evolución de esa espiritualidad que poseen, idéntica en índole y esencia, porque no es verosímil que las dos mitades de la especie humana se encuentren en diferentes estadios de su evolución vital”²².

El convencimiento de Chacel de que la mujer debe apropiarse del patrimonio cultural de la humanidad, no significa que ésta deba renunciar a producir cultura desde sus propias “intensidades y cualidades”, a lo más deja traslucir la fe ciega que tuvo en los cambios que experimentaba la sociedad a la que perteneció y, sobre todo, la fe en que ellos traerían por fin la liberación y la integración de la mujer en la sociedad del pensamiento; algo parecido a lo que ocurrió con Simone de Beauvoir en relación al existencialismo y, sobre todo, al socialismo, con la diferencia de que Beauvoir finalmente se adhirió al Movimiento para la Liberación de la Mujer, mientras que Chacel nunca aceptó el feminismo por confiar en que las revoluciones de los hombres incluirían finalmente también a la mujer.

“Mi modo –escribe en su *Comentario tardío a S. de Beauvoir* (1956)– de considerar el principio de la historia del hombre es más complicado que el del materialismo histórico, que Simone de Beauvoir respeta en exceso [...]. Yo creo que el hombre y la mujer fueron siempre unánimes respecto a las cosas fundamentales”²³. A diferencia de S. de Beauvoir que denuncia la opresión masculina en la historia, Chacel afirma que “Toda *mujer*, en toda *época* y en todo *país* pudo siempre proponerse por medio en proyectos como una trascendencia”²⁴. En contra de la postura existencialista de S. de Beauvoir, por la que “Cada vez que la trascendencia recae en la inmanencia hay degradación de la existencia en sí”²⁵, Chacel subraya –con Ortega– la común responsabilidad de hombres y mujeres en la historia. “Algunas de esas trabas las creó ella misma; son entre otras cosas, su aportación a la cultura. Y cuando las creó no eran opresoras ni destructoras sino definidoras e higiénicas”²⁶.

Refiriéndose a la relación con S. de Beauvoir, Chacel afirma “Aunque mi posición no coincide del todo con la de S. de Beauvoir, coincide en mucho:

²² R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 451.

²³ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, pp. 508 ss.

²⁴ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 506.

²⁵ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1949, p. 27.

²⁶ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 507.

principal y fundamentalmente en el rechazo tajante de las suasorias y atolondradoras teorías que propugnaban la feminización de la mujer²⁷. Con S. de Beauvoir, propone Chacel un “análisis y censura implacable de toda moral o teoría que impide a la mujer ponerse ante el hombre como prójimo”²⁸. Chacel parte de una afirmación de *L’invitée*: “Para mí una idea no es teoría. Es algo que se siente, si queda en teoría no cuenta”²⁹, criticando –no sin malentendidos– lo que S. de Beauvoir habría distinguido: entre el sentir, propio de la mujer, y el intelecto, peculiar del hombre. A esto Chacel opondría la tesis de la unidad entre ambos, fundada en el eros: “Me refiero a la esencia erótica en sí, que no es nunca sexual, sino suprasexual, esto, que para actuar en su verdadero ser no requiere adecuación orgánica a determinada ley, sino que puede cumplirse, sin ella, en toda su virtud, aunque ésta sea sexual esencialmente”³⁰.

El problema de fondo no radica, en consecuencia, en el hecho de que la mujer no forme parte de la cultura en la que se halla inserta, sino en que su participación en ella ha sido históricamente pasiva. Las razones de esta inactividad son de origen «biológico» ya que la mujer ha sido, por necesidades de la sociedad, secularmente relegada a las actividades domésticas; mientras, por un lado, ha sido la responsable de la reproducción, por otro, su constitución física la ha obligado a desempeñar el trabajo doméstico. En esta asignación de actividades, según Chacel, la mujer ha participado en conformidad con el hombre pues de ello dependió en algún momento el progreso de la sociedad. Pero su conformidad con la organización socio-cultural, que a la larga le ocasionó una serie de trabas –no se debe, como piensa S. de Beauvoir– a la docilidad o a la cobardía, sino que dicha conformidad representa –para Chacel– su aportación a la cultura. No se desprende de todo esto, sin embargo, la negación del sometimiento histórico de la mujer, a quien Chacel llegó a calificar de “la esclava”, sino que se trata de una explicación, como cualquier otra, del origen de la asignación de roles que a la larga ocasionó la desvalorización de la mujer. Así entendido, mujeres y hombres deben compartir la culpabilidad de haber transformado lo que en principio fue una simple organización en beneficio de la especie, en una cultura donde la mujer ha sido relegada, pospuesta en favor del hombre. “La mujer nunca hizo otra cosa que desempeñar el papel que en razón de verdad le correspondía. Y con esto no quiero decir que resignadamente supiese juzgar su

²⁷ “Mi pretencioso ensayo sobre el amor se publicó en febrero de 1931, esto es, dieciocho años antes de que saliese a la luz *Le deuxième sexe* [...]. Mi ensayo era extemporáneo –condición inherente al pensamiento español–”; R. Chacel, “Volviendo al punto de partida”, en *Obra Completa*, t. III, 1993, pp. 280-281.

²⁸ R. Chacel, *Obra Completa*, t. III, p. 282.

²⁹ R. Chacel, *Comentario tardío a S. De Beauvoir* (1956), en *Obra Completa*, t. IV, p. 502.

³⁰ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 469.

escaso merecimiento. No, sino que teniendo la intuición exacta de todos los porqués ideales de su época, y quedando cifrada en estos tal o cual norma de actuación para ella, la admitía sin rebelarse, porque el progreso cultural había llegado en dicho momento a tal punto de desenvolvimiento. Con esto parece que acepto como bueno el plan de cultivo que ha venido siguiendo la mujer. Nada de eso, creo con todos sus defensores que el espíritu de la mujer ha sido cohibido por el peso de prejuicios religiososociales que la han abismado en sus innatas trabas fisiológicas; pero difiero de todos ellos, en creer que la causa de esto estribe en el egoísmo del varón ni en que haya pugna de interés ni predominio de fuerzas. En este asunto, como en otros muchos, no hay más causa ni más enemiga que la pequeñez y obtusidad humanas, patrimonio equitativamente repartido entre los dos sexos”³¹.

Ahora bien, las mismas razones que impiden a la mujer participar en la sociedad como productora de cultura, son las que permiten al hombre hacerlo. La división de tareas que ha asignado al hombre el ámbito de lo público y a la mujer el de lo privado es la que ha impedido el desarrollo intelectual de ésta última al negarle la oportunidad de meditar en libertad, ya que cuando una mujer ha querido entrar en el espacio del pensamiento siempre ha tenido que hacerlo refugiándose en “su cuarto propio” (V. Woolf), entendido aquí negativamente, como un lugar que no por ser productivo es menos privado que el doméstico. En este sentido pareciera que Chacel se interesa principalmente por el aspecto moral que entraña el sometimiento de la mujer, pues, por lo general, salvo quizá en algunos artículos más tardíos, se mostró impasible, o distante, ante las propuestas más reivindicativas de los movimientos femeninos. “El detrimento que la mujer pueda haber sufrido a causa de la opresión que *forzosamente* tuvo que soportar durante siglos es sólo de orden moral, por lo tanto difícilmente comprobable. Ni siquiera los casos patentes de carga material desmedida, partos numerosos, esclavitud al trabajo casero y demás horrores, ni siquiera esos casos dan como resultado la depauperación de la mujer. [...] Hoy día las leyes se modifican porque lo *forzoso* ahora es modificarlas: el engranaje no funcionaría si una rueda quedase atascada, y la autonomía económica más la general y obligatoria higiene darán a la mujer todas las posibilidades de emancipación concebibles”³².

El daño, según Chacel, tiene su origen en una reglamentación moral de la sociedad —que afecta a ambos sexos y cuyos objetivos son conservar la especie, la familia—, y que con el tiempo derivó en la posterior falta de libertad de la mujer y en su abdicación ante el hombre. Por esta razón, antes de sufrir su falta de libertad para, por ejemplo, elegir una profesión o una situación social determi-

³¹ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 456.

³² R. Chacel, *Comentario tardío sobre S. de Beauvoir*, en *Obra Completa*, t. IV, pp. 511-512.

nada, la mujer sintió a lo largo de la historia de la humanidad la falta de libertad para elegir marido, a la vez que el matrimonio significaba el único resguardo de su vulnerabilidad ante el hecho de engendrar un hijo contra su voluntad o, peor aún, la única garantía para no ser violada. La mujer aceptó el trato, pero guardó para sí su más dramática libertad: la *posibilidad* de mentir en lo que atañe al sexo, es decir, ocultar o fingir su deseo ante el otro y conocer sólo ella la procedencia del hijo. “El hombre quiso saber que sus hijos eran suyos y ¿qué medio emplear para saberlo?... Para *saberlo* ninguno, pero para prevenirlo, para tener cierta probabilidad de estar seguro... solamente amedrentar a la mujer con todo género de cadenas. Empezando por el palo y llegando a la moral y la religión –sin que esto excluyese el palo, en todos los casos–”³³.

Es precisamente esta única libertad, permitida por no poder prohibirse fácilmente, la que establece el honor en la mujer, en estrecha relación con su conducta sexual. “Si, como es sabido, las leyes que esclavizaron a la mujer durante siglos fueron escritas, y cumplidas, no es dudoso que los hombres que las escribieron –pues esto sí es cierto, las escribieron los hombres– contaban a todas horas con la existencia de unos seres humanos que no eran hombres y que tenían con ellos ¡tales, tan enormes, tan fundamentales e inesquivables, deseables y temibles relaciones!... que tenían que aguzar cláusulas en las leyes para no dejar que ellas anduviesen sueltas, para que no fuesen jamás ignoradas en sus posibles desmanes... Los desmanes es lo que se suele legislar”³⁴.

Aquí se halla la razón de que Chacel negara frecuentemente, al menos en sus primeros artículos, la marginación de la mujer, pues esto significaría su exclusión de las leyes morales, es decir, su exclusión del clan en lo social, en lo religioso o en lo racial, lo cual, según su razonamiento, no ocurrió nunca, pues de lo contrario sería un contrasentido. En vez de ello, la mujer fue esclavizada, privada en gran medida de la cultura, porque sólo el acceso a ella podría haber hecho de la mujer un ser libre. Por eso, según Chacel, la mayor libertad que ha podido alcanzar la mujer en el siglo XX es el reconocimiento del derecho a su realización sexual.

De la misma manera en que no se puede fundar la esencialidad de la mujer en la diferencia de los sexos, tampoco puede hacerse basándose en categorías igualmente esenciales como la contraposición mujer-hombre que se desprende de las conocidas oposiciones binarias (Hélène Cixoux): belleza-inteligencia o eros-logos.

Chacel, pese a su predilección a lo bello, creyó que tras ese argumento se escondía una de las más peligrosas ofensas que se han podido hacer a la mujer,

³³ R. Chacel, “Comentario a un libro histórico”, en *Obra Completa*, t. IV, p. 539.

³⁴ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, pp. 536-537.

pues no sólo contrapone la belleza a la inteligencia, sino que recluye a la mujer en la belleza psíquica, lo cual significa reducirla al mundo de la infancia e implica, además que la mujer no es un ser consciente, puesto que vive sumergida en las fantasías de su *psique*. “No creo posible excluir a la mujer de esa esfera abismática del espíritu en que residen el suicidio o la depravación de cualquier género. Atendiendo, por descontado, a estos no como vicisitudes psíquicas, sino a su causa y esencia, a su posibilidad de ser y acontecer, que radica en su origen en la «primera reversión de la vida sobre sí misma» en tanto que causa de las represiones vitales”³⁵.

Este tipo de percepciones ideales parece olvidar que la “preponderancia de vida psíquica no implica en absoluto belleza psíquica, pues es notorio y proverbial que en el mundo psíquico, rico pero caótico de la mujer, habitan todos los morbos con sus huestes de monstruos y aberraciones”³⁶. Ahora bien, es necesario considerar que, para Chacel los sustantivos “mujer” y “femenino” no siempre hacen referencia a una misma realidad, puesto que la feminidad no es un atributo connatural a todas las mujeres sino sólo a algunas de ellas. Lo femenino encarna, así, características más o menos negativas, según el caso, como la pasividad y la falta de cultivo del intelecto; a pesar de ello Chacel insiste en que es igualmente una equivocación calificar lo femenino de esencialmente bello.

El segundo aspecto es la relación de lo femenino con el eros y de lo masculino con el logos, entendidos ambos como potencias esenciales. Chacel rechaza, al igual que S. de Beauvoir, cualquier diferenciación sexual que se base en algún tipo de esencialismo radical, pues todas estas creencias no cuentan con un argumento, al menos, comprobable, como sí es el caso de la diferenciación basada en lo netamente fisiológico, con el agravante de que en esta teoría resulta absurdo siquiera pensar que a la mujer le es tan inalcanzable el mundo del intelecto (logos), como al hombre le es el del erotismo (eros). “Sin duda, está demostrado hasta la evidencia que ningún principio cuyo fundamento sea la esencialidad de lo masculino o lo femenino puede realizarse con pureza en el hombre ni en la mujer”³⁷.

En esta idea de las oposiciones binarias Chacel sigue C. G. Jung, quien, luego de asignar dichas potencias esenciales a cada sexo, da por sentado que éstas no se realizan únicamente en el sexo que le corresponde –mujer-femenino-eros, hombre-masculino-logos– sino que se encuentran en estado recesivo en su contrario, a lo que denomina “último término”. Quien “vive lo sexualmente opuesto, vive en su propio último término y pierde lo sustancial y peculiar”³⁸.

³⁵ R. Chacel, *Esquema*, en *Obra Completa*, t. IV, p. 453.

³⁶ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 454.

³⁷ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 458.

³⁸ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 459.

En el caso de la mujer el último término sería lo masculino y el logos, y en el caso del hombre, lo femenino y el eros; siempre y cuando estos últimos términos se mantengan en estado recesivo.

Chacel no se opone a la asignación que hace Jung del logos a lo masculino, ni tampoco descarta que éste pueda ser un atributo de la mujer, nunca de lo femenino. No ocurre lo mismo, sin embargo, con la potencia sexual del eros, pues, a diferencia de Jung, para Chacel ésta pertenece a lo masculino en cuanto del impulso creador de lo erótico brotan la literatura, la filosofía, en suma, la cultura. Aquí radica ciertamente el aspecto más polémico de la visión chaceliana de los sexos, pues al intentar integrar a la mujer al mundo de la producción de cultura, legitima los mismos argumentos que la postergan, transformándola en una simple imitación del hombre. Y es que, pese a que este artículo fue escrito en 1931, Chacel fue incapaz de rescatar para la mujer las ideas de feminidad y erotismo tal como sí lo hizo más adelante, por ejemplo, Luce Irigaray. “Cuando en la mujer la feminidad es disminuida por derivación de la energía hacia el intelecto, la verdadera causa es que aquella feminidad se era a sí misma insuficiente y necesitaba el refuerzo de energías intelectuales –recursos inteligentes–, esto es, el adiestramiento de las facultades conscientes para lograr una apariencia de vitalidad en su parte miserable, mediante la simulación o copia de un módulo femenino ya establecido, objetivado. Es inocente suponer que ese encanto del ser femenino es extensivo a todo el sexo, en ese caso dejaría de ser *gracia* para ser mera *aptitud*. La lucha verdaderamente vital se libra en la mujer que posee esa gracia, en la que conoce su índole inalienable y no teme perderla, sino que la considera ya, como principio, jerárquicamente perdida”³⁹.

Chacel fundamenta en lo erótico la relación entre los sexos, entendido aquí como consustancial al problema del ser. Puesto que la formalización práctica del amor se basa en la idea de la reproducción, el ser humano acata el pacto del comercio amoroso y su limitación, para salvar su individualidad contra la que el eros atenta. Esta represión del eros crea una imagen del amor y de la sexualidad apetecible por el hombre, que no siente amenazada su individualidad. “Por lo que el hombre no quiere pasar es por el trance de amar a otra individualidad categóricamente idéntica a la suya, por saber a su yo prisionero de otro cuya conciencia idéntica, acaso reconocidamente superior, pueda enjuiciar su sentimiento. Y, en fin, por sentirse vitalmente ligado a otro ser con el que es preciso compartir el universo; [...] precisamente aquella misma parte a que tienden los propios impulsos y apetitos, aquello por lo que el hombre lucha desde su primer momento”⁴⁰.

³⁹ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 461.

⁴⁰ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 475.

Ya que la posibilidad de que exista esta rivalidad entre los sexos es real, hombres y mujeres han acatado históricamente, y de común acuerdo, la repartición y la fijación de actitudes sociales que la conducta heterosexual establece, lo cual posibilita la creación de una heteroespiritualidad que “subsana ese trance difícil, y esencialmente dramático, que es el amor del alma individual”. Puesto que el sujeto sólo puede aspirar al conocimiento del otro si logra percibirlo como un alma individual distinta de la propia, Chacel explica el secular rechazo social del amor homosexual, porque implica el incumplimiento de la formalización ideal y restrictiva que salva la individualidad del hombre; de ahí también que el hombre tema el desarrollo espiritual de la mujer, pues acabaría con las formalizaciones ideales que le confieren su individualidad inalienable. “Trato, en suma, de probar que toda diferenciación genérica de los sexos, todo lo que delimite los reductos psíquicos de uno y otro, siguiendo el módulo de la diferenciación sexual orgánica que determina la función de cada uno, lejos de vitalizar la lucha erótica le proporciona solamente un falso derivativo. El «amor por el alma individual» sólo puede realizarse cuando la individualidad de ese alma se nos revela como secreto absoluto, sin vía de acceso manifiesta. Todo atributo o determinación que haga a ese alma relativa a algo, la desposee de su esencial virtud de ser ella misma. Pues bien, este prurito de hallar el alma individual exenta de toda posible clasificación o jerarquización que no estribe en su singular esencia, es el verdadero móvil íntimo de nuestra época, como jamás lo fue en aquéllas que se diputaron de individualistas”⁴¹.

2. La tarea de la mujer en nuestro tiempo

El ensayo chaceliano de 1931 puede considerarse “juvenil”, como ella misma confiesa: se trata de un ensayo “inconcluido –frustrado, inhibido, atragantado–”⁴². Por tanto, muy oportunamente ha observado Lázaro: “Si bien por medio de su colaboración en la *Revista de Occidente* Chacel cuestiona el concepto de feminidad de sus compañeros de generación, la idealización chaceliana de la masculinidad también muestra claramente la falta de modelos de humanización disponibles a la escritora en general, en una época profundamente masculina [...]. Ciertamente la obra de Chacel revela la misma preocupación central del feminismo por elevar a la mujer al nivel de humanidad [...]. Pero, debido en parte a la fuerte dependencia intelectual de esta escritora autodidacta respecto a Ortega, el único modelo de humanidad que Chacel halla frente a sí es el muy

⁴¹ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 468.

⁴² R. Chacel, *Volviendo al punto de partida*, en *Obra Completa*, t. III, p. 287.

concreto, sexuado y nada genérico hombre europeo que Ortega erige en canon de la cultura. En consecuencia, Chacel no llega a resolver la tensión contradictoria entre la tendencia a la androginia y el énfasis constante en las diferencias culturales entre hombres y mujeres”⁴³.

Finalmente, en los escritos de madurez, Chacel supera las contradicciones de su etapa juvenil y asigna a la mujer no sólo la tarea de crear cultura y de contribuir al conocimiento sino, principalmente, de elaborar una *Weltanschauung*. En este sentido, no sólo no diferencia esencialmente a la mujer del hombre, sino que rechaza esta idea porque, de existir tal división, la mujer no podría intervenir en el mundo del hombre, como de hecho ha sucedido históricamente, de la misma manera que no podría ocurrir a la inversa. No puede haber, por tanto, producción cultural femenina o masculina, sino sólo buena o mala literatura, filosofía, etc., puesto que lo que, en definitiva, marca el contraste entre ambos sexos es una diferencia vivencial. “Porque ¿a qué llamamos tendencia creativa? No, por mi parte, a productos literarios –prosa o verso– que naturalmente traen noticia de lo biográfico, tan importante y tan fatalmente personal, sino a la visión del mundo, a la que no se puede acercar el hombre –ni la mujer– sin adhesión: a la ciencia, a la filosofía, a la religión que está en la base de las dos, y cuyos avatares son unánimes... Toda diversificación entre los productos –¿mentales, intelectuales, creacionales?– de los dos sexos relega a la mujer a una zona paupérrima... ¿Por qué? dirán... Porque el hombre sólo puede enriquecerse paulatinamente si lleva consigo su milenarismo capital. Así, pues, la mujer, si no endosa la misma carga, tiene que empezar *ahora*... tiene que estructurarse sobre una experiencia de... ¿despego, desamor, rebeldía?... En una palabra, de sentimiento”⁴⁴.

A Marías⁴⁵, que mostraba inquietud y desorientación por las consecuencias antropológicas de la revolución erótica basada en la separación entre sexualidad y procreación, Chacel observaba: “En la crisis que en aquel momento se iniciaba no entraba en juego solamente la moral y el sexo: había un enredo de nociones que dimanaba perplejidad. Lo sexual y lo sensual, lo erótico y lo amoroso, más exactamente, como médula o semilla de poderes, el amor. [...] A mí no se me ocurría más que ahondar en el sentido último del amor y del sexo, llevada por esa esperanza legendaria que nos impulsa hacia la *terra incognita*”⁴⁶. En particular, lejos de producir conflictos, “la disociación entre la sexualidad y la

⁴³ R. Lázaro, *Indecisiones y seducciones familiares*, pp. 49-50.

⁴⁴ R. Chacel, “Comentario a un libro histórico”, t. IV, p. 546.

⁴⁵ J. Marías, *Antropología metafísica: la estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

⁴⁶ R. Chacel, *Volviendo al punto de partida*, en *Obra Completa*, t. III, pp. 284 y 286.

generación, por el contrario, puede ser base de concordia entre los sexos”⁴⁷. Chacel está convencida de que la fuente de conflictos se encuentra en la afirmación de la diferencia intelectual por parte de una sociedad masculina. “La disociación entre la sexualidad y la generación, que tanto alarma a Marías, es mucho menos temible que la disociación entre la mente, la pretensión o tendencia creativa del hombre y la mujer”⁴⁸. La verdadera amenaza estriba en la marginación del trabajo intelectual de la mujer. “Y aquí se presenta una de las cosas más nefastas respecto a los vaticinios galantes y estimulantes que se han ofrecido a la mujer –desde hace ya un buen rato– y que consisten en anhelar que proceda en su avance cultural –en su producción, en su obra, digamos– cargando la mano en su *exquisita feminidad*... En mi opinión, esto es lo más ofensivo que se dijo jamás a la mujer. [...] Esto es marginarla”⁴⁹.

Saturna (1972, pero elaborado en New York entre 1950-52) se pone en continuidad con *Esquema* y se presenta como un libro “consagrado a nuestro tiempo, en realidad al Tiempo, y es, ante el tiempo, casi ditirámbico, porque en mí quedan imborrables restos de aquel futurismo de mi adolescencia y jamás podré contarme entre los apocalípticos. Pero mi ditirambo no es de carácter optimista, sino simplemente realista. [...] Trato, pues, de suscitar en las mentes de hoy la idea del *tiempo* como *patria*, con todo el esplendor y la fuerza adhesiva que tiene esta palabra”⁵⁰. Hay que analizar este libro, que puede considerarse “un testimonio existencial, una máscara de nuestro tiempo”, en relación al proyecto global chaceliano, del que hacen parte: *La mujer en galeras* (1981, pero escrito en 1975), que también es “profundamente afecta al tiempo presente, con todos sus conflictos”⁵¹; y *Memorias de Leticia Valle* (1954)⁵².

⁴⁷ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 546.

⁴⁸ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 546.

⁴⁹ R. Chacel, *Obra Completa*, t. p. 544.

⁵⁰ R. Chacel, *Sendas perdidas de la generación del '27*, en *Obra Completa*, t. III, p. 249.

⁵¹ R. Chacel, *La mujer en galeras*, en *Obra Completa*, t. IV, p. 477.

⁵² Para la ideación de esta novela, cfr. L. de Villena, “Introducción”, en R. Chacel, *Memorias de Leticia Valle*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1988. En oposición a L. Ortiz, “Ambigüedad y sugerencias en las «Memorias de Leticia Valle»”, *Anthropos*, 1988 (85), pp. 6-8, quien subraya el carácter precoz de Leticia respecto al mundo infantil, De Villena realza el tema central de la mujer. “Lo que nos llevará a otro de los caracteres básicos de *Memorias de Leticia Valle*, su feminismo (palabra que no le gusta nada a R. Chacel) o su femineidad”; L. A. de Villena, “Introducción”, p. 12. Leticia Valle aspira a “encontrar la mejor femineidad en la inteligente hombría”; R. Chacel, *Memorias de Leticia Valle*, Emecé, Buenos Aires, 1945; Barcelona, 1996, p. 119. Por tanto para Leticia “La mujer perfecta [...] tendría que ser un hombre”; L. A. de Villena, “Introducción”, p. 15. En suma, “Leticia anhela el mundo de los hombres [...] porque en él se cumple (no sabe si imposiblemente) una femineidad diferente y madura”; “Introducción”, p. 15.

En la etapa de madurez Chacel muestra, de un lado, el proceso de liberación de la mujer; del otro, no olvida sus momentos de esclavitud y de opresión. *Saturnal*, que se resiente de la “revolución erótica” de aquel tiempo, comprueba y desea la definitiva superación de toda “diferencia intelectual”, –según la expresión de M. Le Daeuf– entre los sexos. Esta “revolución erótica” contemporánea no concierne sólo la “masculinización de la mujer”⁵³ es decir, el hecho de que la mujer haya llegado finalmente a la igualdad con el hombre en la creación intelectual, en las profesiones, etc., –sino y sobre todo la “feminización de la sociedad”, que consiste en la realización de los ideales de amistad, solidaridad, piedad y caridad cristiana (influjo de Unamuno). “Nuestra era –afirma Chacel– se fue feminizando (no afeminando, no: son dos cosas completamente distintas). Eso es lo que no comprendió Nietzsche en el sentido de la pacificación, de la piedad, del respecto a la vida [...]. Estamos viviendo la idea de la paz, como nunca antes de ahora [...]. La idea de la guerra ya no tiene crédito moral”⁵⁴. Por tanto “Los valores del varón por excelencia: heroísmo, sentimiento de poder, riesgo de la conquista [...] todas esas cosas han cedido al mundo femenino. Más bien a todas ellas se les ha impuesto lo femenino del mundo”⁵⁵.

La hermandad universal, además de en Unamuno y Schopenhauer, ha sido el tema de muchas tragedias clásicas. “Mi Orestes redimido no va en busca de su hermana, sino de la Hermana, la hembra fraterna, la igual [...] es la única forma posible de la esperanza: la perfección apolínea”⁵⁶. Todo esto culmina en la piedad personificada en Antígona, con claras analogías con M. Zambrano⁵⁷. “El amor humano que ignora el propio interés, el propio goce, el propio bien –cari-

⁵³ “Lo más profundamente subversivo de la postura adoptada por Chacel –que tiene mucho de travestimiento en la imitación y adopción de un modelo tradicional de masculinidad que propone– es la posibilidad que asume la autora de que la mujer se convierta en hombre, lo cual revela lo inestable de los conceptos de hombre y mujer y cuestiona el biologismo del debate de la *Revista de Occidente*”; R. Lázaro, *Indecisiones y seducciones familiares*, p. 48.

⁵⁴ R. Chacel, *La sinrazón*, en *Obra Completa*, t. I, p. 561.

⁵⁵ R. Chacel, *Obra Completa*, t. I, p. 557. Influida por Unamuno, *La sinrazón* es “representante de un tipo de religiosidad jansenista cuya severidad se opone a la imaginación y a la sensualidad de la de Santiago”; P. Gómez-Bedate, “El secreto de la sinrazón”, *Anthropos*, 1988 (85), p. 39. No es el lugar para tratar el problema religioso en Chacel que, como Unamuno, comparte una visión heterodoxa del cristianismo en dependencia de una ontología monista. “El corazón de Dios es voluntad pura”; *La sinrazón*, t. I, p. 588. Lo divino, a veces, se identifica con el eros al que denomina “poder eficiente, impulso genésico, creación”; R. Chacel, *La confesión*, en *Obra Completa*, t. II, p. 311.

⁵⁶ R. Chacel, *Obra Completa*, t. I, pp. 563-564.

⁵⁷ Cfr. A. Savignano, *María Zambrano. La razón poética*, Comares, Granada, 2005. Sobre las relaciones Zambrano-Chacel, cfr. *Cartas a Rosa Chacel*, A. Rodríguez-Fischer (ed.), Cátedra, Madrid, 1992.

dad— [...] Porque el misterio es *uno*: tal vez no sea más que la vida. Y la vida es lo que *quiere* —es su *querer*, por lo tanto su amor— cada *uno*”⁵⁸. “Téngase en cuenta que cuando hablo de amar, no hablo sólo de amoríos, cuando aludo al eros, hablo tanto de lo genésico como de lo piadoso”⁵⁹.

Chacel no olvida todavía que “La mujer hoy desempeña un lugar importante en el mundo de la cultura y de la ciencia, claro que aún perdura el recuerdo de tantos siglos en los que la mujer se mantuvo al margen de lo divino”⁶⁰. De ahí la metáfora de la “galera”. “La mujer fue pariendo y trabajando como una verdadera esclava sin casi poder mirar por la ventana durante siglos, dejando que —como ya se ha dicho— la cultura la hicieran los hombres”⁶¹. Pero en nuestro tiempo, se asiste finalmente a la actuación de los principios de igualdad y hermandad, en virtud de la “revolución erótica”. Por tanto, Chacel puede afirmar: “Parece que esas páginas no tratan más que de hombres y mujeres, pero no, en absoluto: tratan de cosas del Hombre (sea perdonada esa mayúscula, que no indica abstracción, sino generalización)”⁶².

En conclusión, la actitud de Chacel es intransigente y radical hacia el sexismo más o menos enmascarado de la sociedad española antes y después de la República. Chacel, que ha sido siempre defensora de la emancipación de la mujer especialmente desde la perspectiva intelectual en contra de toda postura esencialista de la diferencia sexual, ha formulado un «diagnóstico» de la crisis erótica y un proyecto para su superación, con el fin de llegar a una real igualdad entre los seres humanos, independientemente del sexo. La revolución erótica persigue a la derrota de la moral burguesa y diferenciante entre los sexos que ha producido durante siglos la organización cultural y social responsable de la opresión y marginación de los “diferentes” y, en modo particular, de la mujer. A esto se puede llegar no a través del resentimiento (Nietzsche), sino con la fundación de una genealogía moral y cultural femenina en la historia, en suma en base a una “nueva moral”.

El pensamiento de Chacel acerca del género puede ser leído a la luz de la crítica a la diferencia intelectual. Para el debate en torno al feminismo contemporáneo, algunos interpretan la postura de Chacel desde la perspectiva de sus semejanzas con la crítica contemporánea al pensamiento de la diferencia, especialmente con el de M. Le Daeuf; otros subrayan su proximidad a las tendencias lésbicas y el rechazo de la institución heterosexual (Chodorov).

⁵⁸ R. Chacel, *La confesión*, en *Obra Completa*, t. II, p. 311.

⁵⁹ R. Chacel, *Obra Completa*, t. II, p. 394.

⁶⁰ R. Chacel, *La esclava*, en *Obra Completa*, t. IV, p. 570.

⁶¹ R. Chacel, *Obra Completa*, t. IV, p. 569.

⁶² R. Chacel, *Saturnal*, en *Obra Completa*, t. II, p. 168.

VI

BIOÉTICA Y ANTROPOLOGÍA: EL DEBATE ENTRE LAÍN ENTRALGO Y ZUBIRI

Nacer y morir constituyen los momentos decisivos de la existencia, que por desgracia no presenciamos; aunque podemos revivir, por así decirlo, el nacimiento a través de la narración de los padres o mediante el sueño, como observa por ejemplo Unamuno. En lo que respecta a la muerte, podemos referirnos a la célebre sentencia de Epicuro, quien, para evitar el miedo, observaba: cuando la muerte se presenta ante nosotros ya no somos y cuando vivimos no existe la muerte.

La *quérelle* sobre el estado del embrión puede expresarse en las siguientes preguntas: a) ¿cuándo el embrión es humano? b) ¿cuándo se convierte en persona? En general se considera que responder a la primera cuestión corresponde a la ciencia, mientras que la solución a la segunda cuestión compete a la filosofía y a la ética.

Sobre las cruciales disputas referidas al estatuto del embrión no carece de sentido la observación del *Informe Warnock*, según el cual “aunque los problemas concernientes al momento en que comienza la vida o la persona parecen ser cuestiones fácticas susceptibles de recibir respuestas claras y precisas, sostenemos que la respuesta a estos problemas implica efectivamente una compleja amalgama de juicios fácticos y morales”¹. A esta “compleja amalgama de juicios” fácticos, es decir, tomados de la genética y de las tecno-ciencias, y morales, es decir, pertinentes a la antropología y a la ética, tenemos la intención de referirnos aquí, privilegiando el punto de vista bioético. Sin embargo, no se puede dejar de advertir que la cuestión relativa al estatuto del embrión suscita dilemas, porque, en el estado actual de las investigaciones, no parece que subsistan argumentos dirimientes de modo indiscutible, a menos que se introduzcan subrepticamente precomprensiones ideológicas. Ahora bien, precisamente a la luz de esta situación problemática se invoca –no sin prejuicios– a nuestro juicio

¹ Cfr. M. Warnock, *A question of life: the warnock report on human fertilisation and embryology*, Blackwell, Oxford, 1985, § 11, 9.

ilegítimamente, la presunción de competencia de la investigación experimental, la única, se dice, capaz de poder dirimir el actual estado de incertidumbre. Pero esto equivale a sobrepasar el ámbito de competencia de las tecno-ciencias, basándose en una aproximación reduccionista.

La noción de pre-embrión fue enfatizada por el *Informe Warnock* basándose más en un acuerdo, que a la luz de un convencimiento cierto y auténtico. De hecho, este informe, aun confirmando una continuidad entre fertilización y desarrollo y que “no hay ningún detalle del proceso de desarrollo que sea más importante que otro, todos son parte de un proceso continuo, y si cada estadio no sucede normalmente, en el tiempo justo y en la secuencia adecuada, el ulterior desarrollo cesa”, no excluye la posibilidad de operar experimentaciones y manipulaciones durante la fase considerada, por tanto, informe, indistinta y, por así decir, biológicamente neutra. Por ello, “con el propósito de calmar las preocupaciones del público”, se decidió establecer, por mayoría, que “la investigación pudiese desarrollarse sobre cualquier embrión obtenido mediante fertilización *in vitro*, fuese cual fuese su proveniencia, hasta el límite del día 14 tras la fertilización”². Queda por aclarar si la noción de pre-embrión, por otra parte casi unánimemente compartida por la comunidad científica, sea un dato “neutral” también en el plano ético y filosófico.

No hay duda de que para tratar de esclarecer el decisivo problema del estatuto del embrión es necesario recurrir a la biología y, sobre todo, a la antropología filosófica –que ha de distinguirse de la cultural–, que no puede eludir la consideración de la noción de “persona”, a la cual todos unánimemente reconocen dignidad y tutela, aunque las divergencias atañen, obviamente, a la determinación de su origen, naturaleza, constitución y estructura.

No podemos recorrer aquí la historia de la antropología filosófica y de las perspectivas centradas en la pregunta crucial: ¿quién es el hombre? Nos limitamos por tanto a examinar críticamente algunas recientes concepciones de la persona, especialmente por sus consecuencias bioéticas, y además a ilustrar sobre este asunto las posiciones de Pedro Laín Entralgo y Xavier Zubiri, con especial atención a los problemas relativos al inicio y al cumplimiento de la vida humana.

² Cfr. M. Warnock, *Report of the Committee on Inquiry into Human Fertilization and Embryology*, H.M.S.O, Londres, 1984, pp. 65 y 69.

1. Persona y ser humano

Respecto a la definición clásica de persona como “sustancia individual de naturaleza racional” (Boecio), muchos plantean la delicada y decisiva cuestión de la distinción y hasta de la separación entre el ser humano y la persona. Esta escisión (de hecho y en principio) que, por otra parte, se ha dado ya muchas veces en la historia –recuérdese la esclavitud, el colonialismo, el racismo, el sexismo, etc. – hoy algunos la consideran absolutamente ineluctable, gracias también a los descubrimientos de las tecno-ciencias aplicadas a la vida; esto hace emerger casos marginales o estados límite para cuya resolución se prefiere reservar el paradigma intuitivo de la identificación entre persona y ser humano. En el ámbito del debate bioético, esta actitud –basada en la tesis mínima de la reducción de la valencia semántica del concepto de persona respecto al de ser humano– puede por lo general considerarse reduccionista o excluyente. Esta aproximación se combina, en algunos casos, con perspectivas expansionistas o incluyentes, en la medida en que extienden el significado del concepto de persona hasta incluir realidades vivientes o no vivientes no humanas. Basándose en la negación de la identidad entre persona y ser humano se pospone, por tanto, el inicio de la vida del ser humano y se anticipa el final de la persona respecto al fin de la vida del ser humano, basándose en la separación entre vida biológica del ser humano y vida de la persona humana y no humana.

Según la aproximación reduccionista, el ser genético y biológicamente humano no es persona desde el momento de la fecundación, sino que se convierte en ella en algún momento sucesivo. De modo similar, la vida de la persona termina antes de la muerte natural del organismo humano viviente. Se dan, pues, seres humanos que no son personas, no lo son todavía o ya no lo son; o nunca lo han sido o llegarán a serlo. Según la perspectiva expansionista, la categoría de persona puede comprender no sólo a los seres humanos todavía no existentes (las generaciones futuras), también a los seres no humanos vivientes (como los animales y, según algunos, hasta los vegetales) y entidades no humanas no vivientes (los robots y las inteligencias artificiales).

Las teorías que posponen, de hecho, el inicio de la persona respecto del origen de la vida humana, aun admitiendo, en principio, la identidad entre persona y ser humano, se inclinan por la individuación de algunas fases relevantes en el proceso de desarrollo embrionario a partir del acabamiento del proceso de fecundación hasta el decimocuarto día, precisamente en el momento de la singamia, de la implantación del embrión en el útero y de la formación de la estría primitiva.

Las teorías que, por el contrario, separan, de hecho y en principio, la persona del ser humano, fijan el inicio de la persona en momentos sucesivos de la vida personal –cuando se forma el sistema nervioso central y la corteza cerebral– y

de la vida post-natal, desde después de algunos meses o años de vida hasta el estadio adulto, es decir, cuando se adquiere la autoconciencia, el ejercicio actual de la racionalidad y la capacidad de autodeterminación.

Baste con señalar que todas estas teorías persiguen directa o indirectamente la finalidad de discriminar al hombre y proporcionar al médico o al científico sugerencias sobre los criterios para intervenir al amparo de dilemas morales. Así pues, estamos ante formas discriminantes más refinadas e incluso a veces ocultas, ya que se trata de casos límite o llamados marginales; nos encontramos en presencia de discriminaciones que atañen al grado de desarrollo físico, psíquico y social del ser humano, como en el caso de los embriones, los fetos, los niños con lesiones cerebrales, los minusválidos, los comatosos, etc.

Para ejemplificar estas posiciones, nos limitamos a examinar la teoría de Singer, quien, como animalista convencido, tacha de especismo a quienes, basándose en un antropocentrismo llamado “fuerte”, identifican a la persona exclusivamente con el ser humano, que es considerado nuevamente como un dato biológico-evolutivo meramente clasificatorio. “Puesto que —escribe P. Singer— la pertenencia a la especie *homo sapiens* no es éticamente relevante, cualquier característica o combinación de características que, a nuestro juicio, confiere a los seres humanos un derecho a la vida o que en general hace moralmente equivocado poner fin a una vida humana, pueden poseerlo también los animales no humanos. Cuando esto no sucede, debemos atribuir a aquellos animales no humanos el mismo derecho a la vida que atribuimos a los humanos, y reconocer que quitar la vida a aquellos animales no humanos es moralmente equivocado, ni más ni menos que quitársela a los seres humanos dotados de las mismas características o combinaciones de características. Igualmente, no podemos justificadamente garantizar a la vida de un ser humano una protección mayor que la que garantizamos a un animal no humano, si en cualquier posible escala de características relevantes el primero ocupa una posición más baja respecto al segundo. No todos los miembros de la especie *homo sapiens* son personas, y no todas las personas son miembros de la especie *homo sapiens*”³. Se deduce, pues, con claridad la separación (no sólo la distinción) entre persona y *homo sapiens*, precisamente —a pesar de la postura especista, cuya superación se produce al considerar la noción de persona, entendida como “ser consciente de la propia existencia en el tiempo, capaz de tener deseos y proyectos para el futuro” y, sobre todo, capaz de sufrir y de experimentar sufrimientos— como una categoría extra-específica o trans-específica atribuible, en definitiva, tanto a los seres humanos como, al menos, a los animales superiores (mamíferos) que son ciertamente pacientes morales (T. Regan) aunque más arduo resulta establecer si son también agentes morales. Singer elabora una definición de persona que, a fin de

³ P. Singer, *Rethinking the Life and Death*, Text Publishing Company, Melbourne, 1994.

cuentas, representa una transcripción en términos ontológicos de las principales adquisiciones de las investigaciones biológico-científicas. Sólo a la luz de esta concepción de la persona, que emerge de las descripciones de la vida biológica, es válido el mandamiento según el cual “toda persona tiene derecho a la vida”.

Esta noción, más bien *abstracta*, de persona se limita a algunas características –capacidad de sufrir, conciencia, autoconciencia, autonomía, competencia moral, capacidad de proyección de cara al futuro– presentes en último término en los individuos adultos sanos humanos y no humanos, características que no son inherentes de un sujeto de modo *esencial* y permanente, sino que son transitorias, desde el momento en que pueden aparecer o desaparecer en el curso del tiempo y en relación con las circunstancias.

Una posición análoga, pero bastante singular y controvertida, es la de Engelhardt H. T. Jr, quien, desde una óptica procedimental-contractualista, distingue entre *persona en sentido estricto* –autoconsciente, racional, moral, libre–, sinónimo de agente moral, la única titular de consenso desde donde poder establecer acuerdos, y *persona en sentido social* –los así llamados casos marginales–, cuyos derechos son una creación de comunidades particulares, basadas en acuerdos compartidos por parte de las personas en sentido estricto. Todo esto se dirige a elaborar una bioética laica para “extranjeros morales”, cuyos valores de referencia son múltiples, según emerge de la sociedad pluralista contemporánea. Escéptico sobre la posibilidad de llegar a una correcta argumentación racional, que presupone compartir algunas premisas morales fundamentales, no queda –según Engelhardt– más que la vía del acuerdo a través de los procesos de toma de decisiones típicos de una sociedad democrática. Queda por preguntarse si el escepticismo respecto a la posibilidad de alcanzar tales acuerdos, mediante la argumentación racional, no da entrada a las razones de los más fuertes.

Pero el origen de estas teorías puede, en cierta medida, remontarse a la posición expresada ya por Locke, para quien la noción de persona no es ni sustancialista ni biológica, sino que es un lenguaje ético y jurídico, mediante el cual se atribuye tutela a determinados individuos. En otros términos, reconocer a una clase de entes las características de persona es fruto de decisiones éticas y artificiales –no naturales–, es la criteriología sobre la que serán consideradas personas quienes pertenecen a esta clase.

Entre los partidarios de la separación entre persona y *homo sapiens* se asiste a menudo a un deslizamiento también lingüístico sobre el significado de lo moral, asimilado, en general, a lo que es moralmente bueno. Ser persona (autónoma, consciente, autoconciencia, racional, capaz de proyectos para el futuro) no significa ser moralmente bueno. A diferencia de la ética kantiana, como se deduce del célebre *Informe Belmont*, la autonomía se refiere a las elecciones y a las acciones autónomas. Esta distinción concierne a: “a) las personas que poseen capacidad de independencia y control; b) las acciones que reflejan el

ejercicio de esta capacidad [...]. Los criterios para las elecciones autónomas no se identifican con los criterios de las personas autónomas. Personas autónomas pueden y, de hecho, realizan elecciones no autónomas por factores temporales, como la ignorancia o la coacción [...]. No es irrelevante, además, que ciertas personas no autónomas pueden y, a veces, realizan, con gran esfuerzo, elecciones autónomas muy concretas”⁴.

Estas cuestiones son decisivas cuando se aplican especialmente a los individuos más débiles –el embrión, los enfermos en estado de coma, los minusválidos, etc.–, cuyo ejercicio, en cuanto personas morales, se encuentra a veces suspendido, pero no por ello dejan de formar parte de la familia humana en cuanto seres humanos, personas en sentido ontológico. Se trata, en definitiva –por referirnos a las históricas disputas, muy pronto olvidadas, sobre la antropología filosófica, a las que hemos aludido– de distinguir entre *quién y alguien* (en sentido ontológico) y las actividades morales que ése puede ejercitar.

Distinguir –no separar– la esfera moral de la ontológica en las personas, no significa avalar ni un antropocentrismo “fuerte”, frente al cual resulta preferible, por así decir, uno “moderado” pero irrenunciable, ni una postura especista.

Es el cuerpo informado por el elemento espiritual –ánimico, o como quiera que se le desee denominar– el que individúa un ser humano que forma parte de la especie humana, lo que no impide distinguir entre *el cuerpo* como objeto de las ciencias biológico-fisiológicas y *la corporeidad*, o mejor el organismo, el carácter somático (Zubiri), respecto al cual no hay espacio aquí para afrontar sugerentes problemas, derivados de cuestiones lingüísticas, que sólo paradójicamente permiten afirmaciones del tipo: “tengo un cuerpo, luego soy el cuerpo”.

El yo puede distinguirse de *su propio* cuerpo, el cual se configura no sólo como principio de individuación sino también como fuente de la relación de alteridad interpersonal. Es posible establecer aquí, por tanto, quién es hombre o perteneciente a la especie humana [*homo sapiens*] refiriéndose sobre todo a la generación de un ser humano por otro ser humano, lo que parece también avalado por la biología, la cual individúa en el código genético el elemento distintivo e individualizador del ser humano que pertenece, precisamente gracias al cuerpo, al “tejido” humano; en fin, en términos filosóficos, a la *naturaleza humana, concebida en sentido esencialista* antes que a los no humanos. Aquí obviamente se trata de cuestiones ontológicas y no sólo éticas basadas también en datos biológico-científicos imprescindibles. En definitiva, es el cuerpo humano el elemento de continuidad del yo, aunque esta continuidad esté obviamente sujeta a cambios y evoluciones a lo largo del decurso vital (personalidad). Lejos de parecer neutra –como considera P. Singer– la pertenencia a la

⁴ Cfr. R. R. Faden / T. L. Beauchamp, *A history and theory of informed consent*, Simon & Schuster, Nueva York, 1986, p. 8.

especie *homo sapiens*, como puede verse, está cargada de consecuencias, ya que permite establecer una base igualitaria entre todos los animales, a cuya vida debe atribuirse dignidad, valor y tutela, precisamente en cuanto existentes en la respectiva e intransferible individualidad de aquel cuerpo animado, sobre el cual se fundan también los “derechos humanos”. En definitiva, es decisivo confirmar la tesis *de la identidad biológica, ontológica, moral y jurídica entre ser humano y persona*, pues de lo contrario se corre el riesgo de incurrir directa o indirectamente en otras tantas formas de discriminación contra la dignidad del hombre. En tales cuestiones, como ha observado agudamente R. Dworkin: “Personas con respeto de sí mismas, con respuestas divergentes al problema sobre si el feto es una persona, no pueden alcanzar un compromiso, o aceptar vivir junto con otros a quienes se permite tomar las propias decisiones, como tampoco pueden alcanzar un compromiso a propósito de la esclavitud, la discriminación racial o el estupro”⁵.

2. La concepción “materialista” de Laín y la relación con Zubiri

En el último decenio de su vida, Laín delinea, aunque sea en forma problemática, una concepción corporal y monista. En *Idea del hombre* (1996), su último gran libro de antropología filosófica, se sirve de autoridades científicas, no filosóficas, para refutar la gnoseología tradicional del hilemorfismo. Una postura similar hacia la ciencia se observa en la refutación lainiana de la visión dualista de la antropogénesis cuando, refiriéndose a Zubiri, sostiene que “el cosmos va dando de sí las sucesivas estructuras de su evolución, y cada una de ellas da de sí la subsiguiente”⁶. Aun admitiendo a Dios como causa primera en cuanto creador de lo real, tras el *big bang* se produce, en cambio, “una constante cadena de causaciones segundas”⁷, en el interior de la cual se forman las especies biológicas. En el ámbito de la evolución del cosmos, que es una cadena de dinamismos, también el hombre, que es una estructura dinámica, aunque la más compleja, surge de la evolución de un homínido, el australopiteco, tal como se deduce de la selección natural. La hominización se produce sólo como “oportuna forma ocasional del dinamismo cósmico”⁸. Al considerar el origen del hombre, Laín –pese a depender de Zubiri, considerado “decididamente evolucionista”–, muestra sin embargo sus reservas, puesto que conoce las disputas so-

⁵ R. Dworkin, *Life's Dominion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 29.

⁶ P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1996, p. 103.

⁷ P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, p. 104.

⁸ P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, p. 136.

bre la evolución: si fue gradual o si fue producida por una “explosión cámbrica”⁹. Por eso se pregunta si los tipos de vida humana evolucionados a partir del género *homo* difieren entre ellos como especies distintas o se suceden. Zubiri opta por la segunda tesis, puesto que hasta el *homo sapiens sapiens* estamos ante “tipos de una misma especie cualitativamente distintos entre sí”¹⁰. A la luz de la metafísica intramundana de Zubiri y basándose en las más recientes investigaciones biológico-científicas, Laín elabora una concepción “integral” del hombre¹¹. Ser monista –destaca– no equivale a ser materialista, sino antidualista. Los actos humanos –la autoconciencia, la libre elección, la responsabilidad moral– no dependen de una entidad no corpórea o supracorpórea –alma, espíritu–, sino de la especial estructura de la materia. Son “propiedades sistemáticas de la estructura material y dinámica que es el cerebro humano”¹². No se trata de negar el alma en el sentido de los conductistas, sino de no contraponer en el hombre el alma y el cuerpo. “El alma del hombre es para mí la unidad de acción de la estructura específica del ser humano”¹³. En otras palabras, “el cuerpo es el ser del hombre y, por serlo, el agente, el actor y en un cierto modo el autor de todo aquello que en el mundo es y hace”¹⁴. A la luz del concepto de estructura como “conjunto sistemático de características, espacial y dinámicamente ordenado”, la realidad del hombre es sólo la del cuerpo o la de la materia somática y personal. “Nuestro cuerpo es materia cósmica estructuralmente construida y específica y personalmente diferenciada. Y nuestro cerebro, la formación anatomofisiológica y anatomopsicológica que más inmediatamente ejecuta la actividad propia de esta estructura material”¹⁵.

Basándose en esta concepción estructural del cuerpo humano, Laín trata de resolver algunos problemas antropológicos y bioéticos, entre los cuales está el del inicio y el fin de la vida humana, asumiendo posiciones más radicales que las de su maestro Zubiri¹⁶.

⁹ P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, p. 120.

¹⁰ P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, p. 121.

¹¹ J. M. Ayala, “El monismo «integrable» de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”, *The Xavier Zubiri Review*, 1998 (1), pp. 49-56.

¹² P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, p. 229.

¹³ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 290.

¹⁴ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 289.

¹⁵ P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano: teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, p. 325.

¹⁶ En torno a la antropología zubiriana; cfr. A. Savignano, “L’uomo, realtà personale: l’antropologia di Zubiri”, en AA.VV., *La persona e i nomi dell’essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano, 2002, pp. 1269-1281. Sobre Laín Entralgo,

Respecto al inicio de la vida humana, Zubiri sostiene que la célula germinal humana es una sustantividad psicosomática, un ser humano personal. “El individuo humano está ya integralmente constituido en la célula germinal; todo lo que vaya a ser su humana sustantividad individual está en su célula germinal: las estructuras germinales somáticas y su psique intelectual”¹⁷. La psique intelectual no es una mera adición a las estructuras bioquímicas, las cuales son una simple causa dispositiva. “Son algo más profundo. Porque en el psiquismo, ya pluricelulares y funcionalmente organizadas, exigirán para su propia viabilidad, el uso de la inteligencia, es decir, la actuación de la psique intelectual. Ahora bien, este carácter exigitivo está germinalmente prefigurado en la célula germinal”¹⁸.

Por el contrario, Laín defiende, partiendo de una posición científica, la “animación retardada”, sosteniendo que durante las primeras etapas del desarrollo embrionario no hay otro campo sustantivo que el materno. Lo que en el proceso morfogenético se constituye es, precisamente, un nuevo campo, una nueva sustantividad dotada de suficiencia constitucional. “Pienso que la célula germinal *no* es un hombre en acto, y que *sólo* puede decirse que es un hombre en potencia, admitiendo previamente la noción de «potencia condicionada»; condicionada a que no sea artificialmente modificado el curso de su desarrollo hacia las estructuras embrionarias y fetal”¹⁹. Por lo demás, “La embriología experimental y la ingeniería genética han demostrado, en efecto, que hasta cierto nivel de su desarrollo todos los embriones, sometidos a determinadas condiciones experimentales, dan lugar a monstruos vivientes ajenos a la especie a que pertenecían. Para decir que el cigoto humano es hombre en potencia, hay que añadir: en potencia condicionada por la índole del medio en que se desarrolla. De otro modo: durante sus primeras fases, en el embrión no existe una potencialidad unívocamente específica”²⁰. He aquí por qué también D. Gracia afirma que “la suficiencia constitucional se adquiere en un momento del desarrollo embrionario, que bien puede situarse, de acuerdo con los recientes datos de la literatura (científica), en torno a las ocho semanas. A partir de ese momento, el feto tendría personidad, sería una persona”²¹. Antes de este momento el embrión no posee sustantividad. Según Laín y Gracia son inciertos el momento de la apari-

cfr. A. Savignano, “P. Laín Entralgo y la filosofía de la medicina”, en *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, pp. 349-370.

¹⁷ X. Zubiri, “El origen del hombre”, *Revista de Occidente*, 1964 (17), pp. 146-173; p. 167.

¹⁸ X. Zubiri, “El origen del hombre”, p. 167.

¹⁹ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 144.

²⁰ P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, p. 79.

²¹ D. Gracia, “Problemas filosóficos en genética y embriología”, en AA.VV., *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*, Federación Internacional de Universidades Católicas, Madrid, 1993, p. 250.

ción de la psique y cómo surge. La aparición del psiquismo en el embrión, para Zubiri, no tiene un cuándo puntualmente determinado; el embrión hace lo que corresponde al nivel estructural, alcanzado en su lenta transformación hasta el feto: es decir, siente bioquímicamente y naturalmente, responde con inteligencia al ambiente y, una vez nacido, muestra una conciencia ya formalmente humana. Por tanto, la única respuesta estructural a “cómo” se inicia el psiquismo humano es que el embrión posee un psiquismo en la medida y en las formas determinadas por su sustantividad en evolución²².

Zubiri y Laín se sitúan así en las antípodas del hilemorfismo aristotélico-tomista, tanto por lo que se refiere a la naturaleza dual del ser humano como por el carácter separable del *noûs poietikós* (Aristóteles) o del *alma espiritual* (Santo Tomás) en el momento de la muerte. En relación con el problema de la naturaleza psico-espiritual del hombre, Laín considera que el materialismo physicalista es dogmático; sin embargo, los mentalistas, como Popper y Eccles, afirman la existencia en el hombre de actos mentales peculiares, pero no espirituales. A consecuencia de ello, Eccles ha sostenido un dualismo neurofisiológico que, en cierta medida, se refiere a Descartes: el hombre es el resultado de un proceso evolutivo y de un acto creador; la evolución filogenética, atribuible al cerebro humano; y la creación divina que es obra de una mente inmaterial.

El emergentismo afirma que la realidad evolutiva del cosmos presenta un orden en tres niveles ascendentes: la materia inanimada, la viviente y la conciencia, cada una de las cuales emerge de la anterior con propiedades específicamente nuevas, irreductibles al nivel de realidad del cual emerge. La semejanza entre el emergentismo así entendido y la cosmología explicitada por Zubiri en su importante libro póstumo, *Estructura dinámica de la realidad*²³, aun siendo –según Laín– evidente²⁴, no se considera adecuada, especialmente a nivel terminológico, para expresar la concepción estructuralista del cuerpo humano.

La teoría emergentista que, como es sabido, trata de resolver la delicada cuestión de la relación entre “mente y cerebro” implica problemas tanto de orden científico como filosófico. En la vertiente filosófica se presentan dos alternativas teóricas: si el cerebro humano es un mero órgano de un principio de acción superior (alma, mente, psique) o si, precisamente gracias a su actividad, origina la psique. Desde el punto de vista científico es necesario establecer si la unidad de acción del cerebro es el resultado de la asociación integradora entre las funciones de sus diferentes partes (centros, esferas o áreas) o si esta unidad de acción tiene como agente un todo anterior a la actividad de sus partes anatómicas. Mientras que en el “emergentismo” clásico o radical –como en el de

²² P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 145.

²³ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989.

²⁴ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 182.

Mario Bunge— se admite la cualidad emergente de la materia, en el “emergentismo integracionista”, que es menos radical, la mente desempeña un grado superior de actividad en el proceso de organización. La interacción se produce en momentos o niveles de una realidad emergente, pero no entre elementos heterogéneos y sin un orden común. “Yo, —afirma Laín— sin embargo, prefiero decir que el nivel estructural del organismo humano, y por tanto del cerebro, más que «emerger de», «se constituye desde»”²⁵. La diferencia respecto a los dos tipos de emergentismo consiste en el hecho de que, aun admitiendo la ineludible participación del cerebro en los actos superiores de la persona humana, el cerebro es sólo una sub-unidad en la estructura total del cuerpo. “El hombre no es un cerebro que gobierna la actividad del resto del cuerpo, [...] el hombre es un cuerpo viviente cuya vida en el mundo [...] requiere la existencia de un órgano receptor del mundo y rector de la acción personal sobre él: el cerebro”²⁶.

Siendo el cerebro el agente del psiquismo superior, su acción intelectual no es el resultado de la combinación de sus diferentes áreas, como creía Cajal, sino de la actualización de su estructura unitaria y total, que tiene una propiedad ontológica y cronológica sobre las funciones. “En toda estructura física, y el cerebro lo es, el todo es más que la suma de sus partes; más que ellas y antes que ellas. Y, regida por el cerebro, la estructura del cuerpo entero. Certeramente lo vio y supo decirlo don Miguel de Unamuno: «Yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo, con los estados de conciencia que soporta [...]. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente». «Se piensa con la vida», ha escrito Julián Marías. Sí; con la vida, en tanto que realizada y operante como actividad cerebral”²⁷.

Por lo que se refiere al alma, aun rechazando las soluciones conductistas y neurofisiológicas, consideradas como materialistas, Laín se limita a afirmar que el alma es el nombre dado al complejo de manifestaciones de la vida humana donde predominan la afectividad y el sentimiento; en definitiva, el alma es la denominación de lo que el hemisferio menor del cerebro y el sistema límbico aportan a la intimidad y a la conducta del hombre²⁸.

¿Qué será, entonces, del alma tras la muerte? La muerte es un hecho y puede convertirse en evento personal, que frecuentemente da lugar a un acto social. Buena parte de la radicalización de Zubiri consiste en la elaboración de una nueva teoría más secularizada sobre la muerte por parte de Laín, quien cita la presentación de Ignacio Ellacuría al libro póstumo de Zubiri, *Sobre el hombre*: “cambió drásticamente la concepción de Zubiri sobre la estructura [...] de la

²⁵ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 197.

²⁶ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 219.

²⁷ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 234.

²⁸ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 236.

realidad humana... Sólo en *El hombre y su cuerpo* (1973) empieza a llevar hasta sus últimas consecuencias su idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico [...]. Zubiri acabó pensando y afirmando que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre y acaba el hombre del todo. Lo que sí sostenía Zubiri, pero ya como creyente cristiano y como teólogo, es que todo el hombre resucita, si merece esta gracia de Dios por la promesa de Jesús²⁹. Laín, que por ello puede exclamar: “Mi cuerpo: yo”, es defensor de una concepción estructuralista de la realidad humana basada en las adquisiciones más recientes de la ciencia. Esta aproximación evidencia un conflicto entre ciencia y fe religiosa.

El último Laín, guiado más por la ciencia que por Zubiri, en el libro *Cuerpo y alma* se identifica unánimemente con “un cuerpo viviente que siente, piensa y quiere”, pero al mismo tiempo, con “un hombre que se confiesa cristiano y que como tal debe mostrar que existe una razonable coherencia entre sus ideas y sus creencias³⁰. Laín descubre en Cajal un conflicto, similar al suyo, entre ideas y creencias sobre la muerte y se refiere también a la afirmación de Zubiri extraída de *El hombre y su cuerpo* (1973): “Cuando el cristianismo, por ejemplo, habla de supervivencia e inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera³¹. Y esto tendría que ser por obra de una acción recreadora, resurreccional. Cajal, escribe Laín, “abiertamente declaró su íntimo atenuamiento a la creencia en un Ser Supremo y en un alma inmortal, tras haber confesado el total derrumbamiento de la fe religiosa de su infancia”. Todo se reduce, según Laín, a la disyuntiva entre “aniquilación o resurrección”. Con la muerte, que se verifica con la cesación de la actividad cerebral, no se da la aniquilación total, porque la descomposición no es sinónimo de aniquilación total, como enseña la fe cristiana en la resurrección. Obviamente la idea de aniquilación es más razonable desde el punto de vista cosmológico. A pesar de ello, Laín confiesa sentirse más atraído por las razones del corazón y, por tanto, espera en la resurrección final del hombre integral, cuerpo y alma.

Ninguna de ambas alternativas se impone de modo racional a la inteligencia, sino que las dos son objeto de “creencias”. Laín considera ambas tesis admisibles “con entera dignidad³², aunque ve en la tesis de la aniquilación “mayor razonabilidad cosmológica: dentro de lo que sabemos acerca de la evolución del cosmos, la idea de que la muerte es pura y simplemente la reincorporación de la materia individual a la total dinámica del universo, parece ser la más acepta-

²⁹ P. Laín Entralgo, *Idea del hombre*, p. 127.

³⁰ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 254.

³¹ X. Zubiri, “El hombre y su cuerpo”, *Salesianum*, 1974 (36, 3), pp. 479-486; p. 481.

³² P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 282.

ble”³³. Pero la tesis de la resurrección contiene “mayor razonabilidad psicológica: dentro de lo que es psiquismo humano, con su tantas veces oculta, pero siempre real ansia de pervivencia, con su esencial, secreta necesidad de sentirlo asentado en el amor y a través de él realizado, la idea de la muerte como entrega al Dios que por amor creó el mundo [...] se nos ofrece, no sólo como más aceptable, también como más deseable”³⁴. De ahí que Laín afirme, en sintonía con el último Zubiri, que muere el hombre integral, incluida su alma³⁵. Y, tras la muerte, por un misterio de Dios, todo el hombre resucitará. Laín, que declara no querer renegar de la fe cristiana sobre la vida eterna, en calidad de científico considera adecuada la posición del monismo antropológico, que no es necesariamente ni materialista ni idealista.

La metafísica de lo real de Zubiri es para Laín una prueba de que el monismo que defiende puede constituir una posición teórica respetuosa tanto de las exigencias de la ciencia respecto al cuerpo humano como de la misma fe cristiana. Sin embargo, la visión lainiana suscita cierta perplejidad tanto en lo que se refiere a las relaciones con Zubiri como en lo que atañe a la delicada cuestión de la relación entre ciencia y fe cristiana, aún más si se considera también la posición lainiana respecto al inicio de la vida humana y al tema del estatuto del embrión, donde es todavía menos clara la sintonía con el maestro Zubiri, para quien existen indicios suficientes para defender el inicio de la vida humana desde el momento de la concepción. Laín, en cambio, considera que ocuparse del delicado problema del inicio de la vida humana corresponde, en primer lugar, a la ciencia, cuyos datos indican que la vida personal aparece más tarde, hasta el punto de poder retrasarse en alguna semana. De este modo, Laín, gracias también a las sugerencias tomadas de Ramón y Cajal, ha ido más allá del monismo zubiriano, hasta plantear una separación, y no sólo una distinción, entre la fe y la ciencia.

³³ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 282.

³⁴ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, p. 282.

³⁵ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, pp. 290-291.

VII

CONCEPCIÓN Y PAPEL DE LA HISTORIA EN HEIDEGGER Y ZUBIRI

Las reflexiones de Zubiri sobre la historia no constituyen un tema accidental de su meditación, porque la historia es una dimensión del ser humano que presenta además una dimensión individual y social. La persona es determinada como absoluta frente a lo real, pero vertida a las demás personas; siendo co-determinada como absoluta por los demás absolutos, es una realidad relativamente absoluta. Esta co-determinación es una dimensión, porque mide el modo de mi ser absoluto. De ahí una importante consecuencia: el hombre no es radicalmente histórico, tampoco se resuelve en la historia –como subraya el historicismo diltheyano y la teoría de la razón histórica orteguiana–, porque la historia es nada más que una dimensión del ser humano.

Es importante tener en cuenta los momentos en los que Zubiri se ha dedicado al problema de la historia en el ámbito de su itinerario intelectual para no incurrir en graves malentendidos. Como él mismo afirma en el Prólogo a la traducción inglesa de *Naturaleza, historia, Dios*, su evolución se puede delinear en las etapas fenomenológica, ontológica y metafísica. Las reflexiones de Zubiri sobre la historia se exponen en un ensayo de 1942 que incluye ya las categorías utilizadas en los escritos de madurez¹, con especial referencia al método de investigación que parte de la historia crítica del problema para concentrarse en la tesis de la constitutiva historicidad del hombre, que “es, en parte, su propia historia”². El pasado no pervive sólo como mero recuerdo, sino “bajo forma de realidad”. La tesis central del ensayo –y en definitiva del pensamiento de Zubiri sobre este tema que es central para su filosofía– es que la historia representa una “cuasi-creación” del hombre. “La historia no es un simple hacer, ni tampoco un mero estar pudiendo: es, en rigor, hacer un poder”³. La verdadera base metafísica de

¹ Sobre su evolución intelectual, cfr. X. Zubiri, “Un prólogo inédito de Zubiri”, en *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, ⁹1987, pp. 9-17.

² X. Zubiri, “El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, en *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, ⁵1963, pp. 305-340, especialmente, p. 316.

³ X. Zubiri, “El acontecer humano”, p. 330.

la concepción zubiriana de la historia es expresada además en la obra *Estructura dinámica de la realidad* (1989). Se trata de la edición de las lecciones de 1968, donde se subraya, respecto a una concepción fundamentalmente estática expresada en la obra básica, *Sobre la esencia* (1962), una visión dinámica y estructural de lo real. Una reelaboración sistemática puede encontrarse en el ensayo de madurez *La dimensión histórica del ser humano* (1974); hay que tener en cuenta, además, las reflexiones sobre el concepto de tiempo (1976), que obviamente juega un papel fundamental en el problema de la historia⁴.

1. La historia modal

Es importante subrayar que Zubiri formula el programa de sus futuras investigaciones en el ensayo, *El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico* (1942): “Al retrotraernos así hacia el pasado no perdemos nada de lo que fue. Todo lo contrario. Es entonces cuando lo reconquistamos y nos lo apropiamos de veras. *De veras*: a una, con la conciencia de sus limitaciones y, por tanto, con la ampliación de nuestras posibilidades. Necesitamos ir de la naturaleza y de la historia al ser”⁵. Como subraya P. Cerezo Galán⁶, se trataba nada menos que de cumplir el parricidio de Heidegger, que no consistía en una mera inversión del planteamiento del filósofo alemán. Zubiri se proponía restablecer la historia sobre el quicio de la metafísica, donde la había instalado Hegel, y de donde había sido más tarde rescatada por Dilthey, el mismo Heidegger y Ortega. Respecto a éste último, Zubiri, aún compartiendo la idea de la historicidad de la vida humana, todavía subraya el riesgo del historicismo, que se supera afirmando la dimensión histórica del ser humano y elaborando una peculiar concepción de la verdad. “La verdad no existe sino desde una situación determinada; entendida ésta como un estado objetivo del espíritu, se sumerge en el

⁴ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989. *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962; Alianza, Madrid, ⁵1985. “La dimensión histórica del ser humano”, *Realitas. Trabajos 1972-73*, 1974 (1), pp. 11-69; reeditado en *Siete ensayos de Antropología filosófica*, G. Marquinez Argote (ed.), Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, pp. 117-174, y últimamente en *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006. *Espacio, tiempo, materia*, Alianza, Madrid, 1996 (se cita por la edición de *Realitas*).

⁵ X. Zubiri, “El acontecer humano”, p. 340.

⁶ P. Cerezo Galán, “La idea de la historia en Zubiri”, en AA.VV., *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios: homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J.*, X. Quinzá Lleó / J. J. Alemany (eds.), Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999, pp. 91-124, en part., pp. 91-92.

historicismo”⁷. Por tanto, hay que “llegar a una idea del ser que incluye la historia”⁸. No se trata, sin embargo, de una vuelta a la metafísica sustancialista, cuyos conceptos estáticos habían criticado Heidegger y Ortega. Sería un grave malentendido considerar a Zubiri nada más que como un epígono original de la neoescolástica. Necesitamos –subraya Zubiri– incluir lo histórico sin los riesgos de disolver la filosofía en historicismo.

Zubiri reflexiona sobre la historia en diálogo con Hegel –del que refuta formalmente el idealismo–, con Dilthey –al que supera en el sentido de *Überwindung* no de *Aufhebung*–; con el maestro Ortega, no hay, hablando con rigor, una confrontación directa. Zubiri ha escrito directamente sobre Ortega en dos ocasiones: en *El Sol* (8-3-1936), con motivo de los veinticinco años de su magisterio en la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid; y con ocasión de su muerte (*ABC*, 19-10-1955). Un papel especial lo juega, en contra Heidegger quien –subraya Cerezo Galán– representa un verdadero antagonista: es a la vez punto de apoyo y trascendencia, para este salto del tiempo al ser, en dirección opuesta al anegamiento heideggeriano del ser en el horizonte del tiempo⁹. Respecto a estos tres filósofos alemanes, Zubiri se propone realizar el giro metafísico del sentido a la realidad, aún en el problema de la historia¹⁰ que, por tanto, juega un papel fundamental en su pensamiento, el cual todavía no puede entenderse a la manera hegeliana en cuanto se trata, en contra, de abrir la metafísica trascendental al dinamismo histórico de la realidad. No por casualidad Ellacuría ha observado que “La realidad histórica es el objeto último de la filosofía (de Zubiri) entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad”¹¹. Esta interpretación nos parece todavía discutible, porque coloca a Zubiri en la línea de la metafísica más que en la de la noología, convirtiendo la

⁷ X. Zubiri, “Nuestra situación intelectual”, [1942], en *Naturaleza, historia, Dios*, p. 19.

⁸ X. Zubiri, “El acontecer humano”, p. 340.

⁹ P. Cerezo Galán, “La idea de la historia en Zubiri”, p. 92.

¹⁰ Cfr. P. Cerezo Galán, “Del sentido a la realidad”, en AA.VV., *Del sentido a la realidad: estudios sobre la filosofía de Zubiri*, J. Muguerza [et al.] (eds.), Trotta, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 221-254. Sobre el problema de la historia en Zubiri, cfr. G. Marquín Argote, “Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri”, *Revista Agustiniana*, 1993 (34), pp. 311-333; “El problema de la historicidad del ser del hombre”, en AA.VV., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, pp. 209-215. A. Pintor Ramos, “Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri”, *Revista de Filosofía*, 1990 (23), pp. 150-186; sobre Heidegger-Zubiri, pp. 168-185. A. Savignano, “Il dialogo di Zubiri con Husserl e Heidegger”, en *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, La Città del Sole, Napoli, 1995, pp. 125-154; “X. Zubiri y el realismo de la actualidad”, en *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, pp. 179-210.

¹¹ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, pp. 38 y 473-475.

misma realidad histórica en objeto de la filosofía. Como es sabido, la filosofía –para Zubiri– no tiene por objeto la historia, sino la realidad. Si la filosofía se funda “en la realidad, en la formalidad trascendental del *de suyo*, el remate no podría ser otro que la realidad en la formalidad dinámica del *dar-de sí*, devenida suya a través del dinamismo de la «suidad», y abierta en el elemento comunal y con-vivencial de la historia a una totalidad *in fieri*, progresiva e integradora”¹².

Zubiri critica la dialéctica hegeliana, porque el devenir histórico real nada tiene que ver con el desarrollo explicativo de un proceso ya pautado de antemano. “Entiéndase la historia como sucesión o como actualización, la verdad es que en ambas interpretaciones se trata de un enorme y gigantesco esfuerzo por evitar lo más radicalmente histórico de la historia. Como sucesión, la historia no «es». Quien es, es el hombre presente, y la historia es tan sólo lo que *fue*. Como actualización, la historia no es sino un revelador de lo que el hombre es ya desde siempre”¹³. En oposición al proceso dialéctico hegeliano, subraya Zubiri que la historia no es revelar lo que ya estaba en preformación virtual de realidad, sino de comprender el transcurso efectivo del poder real que se desvela en la historia¹⁴ que no puede ser interpretada, por tanto, como un proceso ni de destrucción, ni de producción de realidad, sino como una realidad en devenir. De ahí la crítica al devenir hegeliano definido como automorfismo lógico-dinámico¹⁵. Por el contrario, se trata de un proceso no del ser sino en el ser y en virtud de la realidad que deviene.

Zubiri critica además la hipóstasis lógica del espíritu objetivo, del que el individuo sería sólo una comparso¹⁶. Semejante “metafísica sustancialista del espíritu objetivo”¹⁷, conduce a una sustantivación de la historia, en que se disuelve el sujeto individual. “No es la persona para la historia –subraya Zubiri–, sino la historia para la persona”¹⁸. La historia no es “nunca una realidad última del espíritu: es una realidad penúltima, no respecto del espíritu absoluto como Hegel pretendía, sino respecto del espíritu personal de cada una de las personas”¹⁹. En suma, la historia es un modo de la realidad humana, de la que es una dimensión estructural. En conclusión, frente a Hegel, es menester afirmar con Zubiri que la

¹² P. Cerezo Galán, “La idea de la historia en Zubiri”, p. 93.

¹³ X. Zubiri, “El acontecer humano”, p. 318.

¹⁴ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, pp. 38-40.

¹⁵ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 58.

¹⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 271. Sobre esta obra, véase la introducción a la traducción inglesa de N. R. Orringer a X. Zubiri, *Dynamic Structure of Reality*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2003, pp. 9-17.

¹⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 262.

¹⁸ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, p. 62.

¹⁹ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 273.

historia, modalmente distinta de la biografía, no es objetiva sino impersonal. La historia es, ante todo, historia “dimensional” y no “modal”. Como veremos, dimensionalmente la historia es un proceso de capacitación. La historia dimensional es un proceso de devenir de actualidades, en cuanto es la figura concreta del Yo. La historia es el modo de ser absoluto del Yo según sus capacidades, esto es, el modo de ser *eténeamente absoluto*.

Zubiri, que se mantiene a igual distancia tanto del idealismo como del materialismo de la historia²⁰, se aventura por una vía que supone además un previo rechazo de la metafísica sustancialista.

La superación [*Überwindung*] de esta metafísica sustancialista fue obra de Dilthey y, en modo definitivo, de Heidegger. Contra el naturalismo y el positivismo, Dilthey ha tematizado la realidad de la vida y de la historia, que “alumbró intuiciones geniales en orden a una nueva visión del problema”²¹. Incluso derivando de Dilthey el vocabulario de las categorías de la historia, Zubiri se muestra todavía insatisfecho de los éxitos del proyecto diltheyano. Por llevar hasta el final la destrucción de la metafísica sustancialista hay que plantear el problema de la existencia histórica en la finitud, como ha subrayado con radicalidad y profundidad Heidegger. A éste se remite Zubiri en los años cuarenta, porque significó la renuncia a una metafísica transmudana o teológica por otra mundana o trascendental²².

Heidegger subraya que las investigaciones de Dilthey no acentúan suficientemente la diferencia que existe entre lo óntico y lo histórico²³. Hay que reconocer que la cuestión de la historicidad es ontológica. El *Da-sein* es ser-en-el-mundo y envuelve, por tanto, la pregunta por la diferencia ontológica. Esto no dejó indiferente a Zubiri que, no obstante la admiración por el filósofo alemán, confiesa en los años cuarenta, sospechas e inquietudes. Ante todo, como había advertido el propio Husserl, subraya el riesgo de un antropologismo. Por eso se pregunta “De donde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?”²⁴. Este lugar ontológico de la luz del ser puede entenderse como originario del *Da-sein* o como un reverbero en él de un foco luminoso en las cosas mismas. El problema queda sólo planteado, pero en una dirección hacia ese “más allá del ser”, hacia la realidad

²⁰ Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, pp. 77, 86, 139-140, 414. D. Gracia, “La historia como problema metafísico”, *Realitas*, 1976-1979 (3-4), Madrid, 1979, pp. 79-149, en part., pp. 81-82.

²¹ X. Zubiri, “El acontecer humano”, p. 337.

²² Cfr. D. Gracia, “La historia como problema metafísico”, p. 82.

²³ M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, t. II, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, § 77.

²⁴ X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 240.

en la que, como es sabido, consiste, para Zubiri, la metafísica. Un segundo riesgo, conexo con el primero, es el historicismo. “Pero así como Aristóteles supera el movi­lismo puro de la sofística, así la interpretación ontológica de la historia ha de evitar caer en el radical historicismo. Tampoco es suficiente yuxtaponer –perdónese la expresión– el ser histórico al ser natural, ni tan siquiera tender a una absorción de éste en aquél. La genial visión de Heidegger –por lo menos en la medida en que se trasluce en su libro [*Ser y tiempo*]– deja, en este punto, graves inquietudes”²⁵.

La actitud de Zubiri ha sido, en alguna manera, confirmada por el Heidegger de la *Kehre*, donde habla de la historia como destino (*Geschichte* como *Geschick*). Frente a la interpretación de D. Gracia que habla de idealismo en Heidegger debido al carácter de «intelección concipiente»²⁶, Cerezo Galán lo atribuye a la absorción de la naturaleza en la historia, invirtiendo el verdadero orden trascendental²⁷. Se trata del anegamiento historicista del orden trascendental, al que teme el mismo Zubiri²⁸, que no casualmente enfatiza –respecto a Heidegger– el carácter natural de la historia hasta el punto de hablar de ésta como de una dimensión de la estructura del hombre. En suma, para incluir lo histórico en el ser hay que evitar la disolución del ser en lo histórico.

La historia es un proceso de entrega (o transmisión tradente) de formas de estar en la realidad²⁹. Se trata de un proceso –a diferencia de un desarrollo, que es de raíz biológica– que implica una conexión estructural de procedencia y advenencia que recuerda la categoría diltheyana de conexión [*Zusammenhung*]. Este proceso es tradición –que se remite a la categoría de *Überlieferung* de Heidegger– en cuanto entrega de un legado cultural de una generación histórica a otra. Frente a la tradición liberal, “El hombre no puede comenzar en cero”³⁰, como el animal. “El animal, colocado en su medio, sobrevive por repetición (en el sentido más amplio del vocablo como enclasmiento), o, por mutación de notas naturales: es la evolución. El hombre, instalado en el mundo, sobrevive por entrega y por invención de formas de vida en la realidad: es la historia”³¹.

La historia no es herencia biológica sino transmisión de “formas de vida” que son “formas distintas de estar en la realidad”³². Esto no excluye que la tradi-

²⁵ X. Zubiri, “El acontecer humano”, p. 338.

²⁶ D. Gracia, “La historia como problema metafísico”, pp. 115 y 136.

²⁷ P. Cerzo Galán, “La idea de la historia en Zubiri”, p. 104.

²⁸ X. Zubiri, “El acontecer humano”, p. 339.

²⁹ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, p. 65.

³⁰ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 201.

³¹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 202.

³² X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, p. 20.

ción esté apoyada sobre la transmisión genética. “Si el hombre no tuviera una génesis biológica no se podría hablar de historia”³³. Y en otro lugar, Zubiri afirma: “Esta génesis no es la historia: es el vector intrínseco de la historia”³⁴. La insistencia sobre la base natural de la historia permite a Zubiri oponerse a toda concepción idealista. El hombre pertenece a un *phylum* específico dotado de caracteres pluralizante, continuante y prospectivo. Pertenecer a una especie significa, en efecto, pertenecer a un *phylum* determinado, en nuestro caso, al *phylum* del animal de realidad. La especie, para Zubiri, no es el correlato de una definición esencial, sino el carácter según el cual, cada hombre constituye formalmente y actualmente un esquema de replicación genética. Sólo sobre la prospectividad de la especie puede entenderse la prosecución histórica. Sólo así se puede hablar de una historización de la naturaleza y de una naturalización de la historia³⁵.

No es posible entender la historia sino en virtud de la tradición, a la que se pertenece y en la que se está. En efecto, el hombre transmite a un hijo no sólo los caracteres psico-orgánicos, sino que además le instala en un cierto modo de estar en la realidad. La vida se trasmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan en tradición. Gracias a la tradición, la vida humana, en contra del neo-liberalismo y del neo-contractualismo, no comienza en cero, sino montada sobre un modo de estar en la realidad que ha sido entregada. Esto no significa ni conformismo³⁶, ni veneración por el tradicionalismo, sino conciencia de que hay que partir de las formas de vida que nos han precedido y que pueden ser aceptadas o rechazadas. La tradición, más que depósito, es entrega de forma de estar en la realidad³⁷. “Las formas de estar en la realidad no se entregan como formas en que realmente se va a estar, sino de otra manera”³⁸, que consiste en entrega de posibilidad para ser.

La tradición afecta a los individuos, pero sólo por el hecho de que pertenecen al *phylum*: les afecta por refluencia. Así, la tradición, en cuanto momento de la vida de cada individuo, constituye la biografía, la cual supone en manera intrínseca y formal la vida personal. La biografía es, además, tradición, que es lo filético absorbido en la persona humana en cuanto persona.

Pero es al cuerpo social, y no en primera instancia al individuo, a lo que se entrega una tradición en la que se está incorporado. Heidegger ha hablado del

³³ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, p. 17.

³⁴ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, p. 21.

³⁵ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 140.

³⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 204.

³⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 205.

³⁸ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, p. 37.

vínculo de la tradición al destino [*Geschick*] de un pueblo, que corresponde a la tarea que tiene cada pueblo en la historia. Sin compartir la concepción idealista y romántica del *Volksgeist* (Hegel), Zubiri comparte con Heidegger la afirmación de que el sujeto de la historia es la sociedad y no el individuo, que es incorporado en ella. Zubiri subraya que el “carácter de τύχη es innegable. El hombre tiene la suerte buena o mala, desde luego imborrable, puesto que no se puede modificar, de haber caído en un determinado mundo. Esto, no cabe duda, es absolutamente irremediable”³⁹. El mundo es también destino [*moira*], en tanto que determina “lo que el hombre va a poder hacer y dar de sí”⁴⁰. Sin embargo, Zubiri no comparte la identificación heideggeriana de la historia con el destino colectivo de un pueblo, porque su actitud, que es más ilustrada que romántica, pone de relieve ante todo la libertad como opción respecto a la libertad como asunción del destino.

De lo dicho se puede concluir que no existe una historia natural, que es un círculo cuadrado, porque en la medida en que el hombre es “natural” no es histórico, y en la medida en que es “histórico” no es natural. Tampoco se puede hablar de una historia en cuanto prolongación de la evolución, porque la estructura formal de la evolución es opuesta a la de la historia. Y esto por la sencilla razón de que la evolución procede por mutación, y las formas de estar en la realidad proceden por invención en base a una opción. En suma, la evolución, que sin duda juega una función en la historia, se hace por mutación genética; la historia implica una invención optativa.

La esencia formal de la historia no consiste en la serie de vicisitudes que les pasan, sea a los individuos, sea a la sociedad. Eso no sólo es inexacto, sino falso, porque el hombre no es una realidad sustantiva a la que se añaden vicisitudes, sino que el hombre sólo es realidad sustantiva si en ella se incluye ya la historicidad. Tampoco la historia es sólo testimonio a través de monumentos, documentos, etc., de manera que algo sería histórico y tradición por estar atestiguado. Esto no es del todo sostenible porque el testimonio es la *ratio cognoscendi* pero no la *ratio essendi* de la tradición, que no es por tanto testimonio, sino entrega de realidad. La historia no puede consistir en la transmisión de sentido, porque lo que importa no es el sentido transmitido, sino la transmisión de esa realidad humana que, obviamente, tiene sentido. Por tanto, la entrega de realidad que constituye la tradición no es la entrega de un sentido de la realidad, sino la entrega de la realidad misma.

Frente a todas estas tesis, Zubiri afirma que la historia es entrega de realidad, aunque sea un proceso de producción o destrucción, no de realidad sino de posibilidad. En el análisis de esta categoría de posibilidad, utilizada por Dilthey

³⁹ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 262.

⁴⁰ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 263.

y sobre todo por Heidegger, Zubiri aporta una contribución sin duda original incluso respecto a los dos filósofos alemanes. En efecto, la posibilidad es tanto aquello que se puede hacer –es el objetivo del poder– como aquello con que se puede hacer lo que se puede: el recurso del poder, su posibilitación. “Estas posibilidades nos descubren las cosas como instancias para forjar, para elaborar nuestra personalidad, y como *recursos* de los cuales disponemos justamente para hacer nuestra personalidad”⁴¹. En suma, la posibilidad es, a una, el poder que puede y las cosas con que se puede: en esto consiste el poder posibilitante. “Como recursos, las cosas y la propia naturaleza no son simples *potencias* que capacitan, sino *posibilidades* que permiten obrar”⁴². Por eso Zubiri rectifica la actitud de los griegos que “confundieron en la idea de la *dynamis* estas dos dimensiones tan distintas del problema. Y, en el fondo, solamente estudiaron la primera”⁴³. El término poder puede significar: potencia o mera capacidad natural [*dynamis o énergeia*], facultad (disponibilidad efectiva) y posibilitación (haber posibilitante). “Con las mismas potencias y facultades, el hombre, en el curso de su propia biografía, y en el curso entero de la historia, puede poseer posibilidades muy distintas [...]. Toda facultad, además de ser facultad, necesita, para ser posibilitante, estar positivamente posibilitada”⁴⁴.

A esta triple dimensión del poder corresponde un triple sentido de lo posible: como lo potencial de una potencia, como lo factible de una facultad y como la posibilidad de un poder posibilitante. “Lo potencial y lo factible pertenecen a la nuda realidad de algo. No así lo «posible». Lo posibilitado en cuanto tal por el hecho de llegar a serlo no adquiere ninguna nota real que no tuviera ya en cuanto potencial y en cuanto factible. Lo único que adquiere, en efecto, es una «nueva actualidad», la actualidad, por así decirlo, de estar «al alcance» de las potencias y las facultades”⁴⁵. Esta actualidad, aunque siendo real, no está dada por naturaleza, sino que pertenece a la actualización de la historia. Las potencias y facultades se transmiten por generación, las posibilidades por tradición. Por eso la historia es formalmente un proceso de entrega de posibilidades y un proceso de posibilitación, porque no todas las posibilidades son simultáneas, sino que se suceden viniendo de la previa realización de otras. Más que de espíritu objetivo (Hegel), se trata, según Zubiri, de un sistema de posibilidades objetivado⁴⁶, en cuanto se habla de historia modal y no del acontecer del espíritu

⁴¹ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, pp. 248-249.

⁴² X. Zubiri, “El acontecer humano”, p. 325.

⁴³ X. Zubiri, “El acontecer humano”, p. 325.

⁴⁴ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, pp. 47-48.

⁴⁵ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, p. 48.

⁴⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 271.

absoluto⁴⁷. Hay, pues, que considerar las acciones humanas como *opus operatum*, en cuanto producto impersonal. “El pasado se desrealiza, y el precipitado de ese fenómeno es la posibilidad que nos otorga. Pasar no significa dejar de ser, sino dejar de ser realidad para dejar sobrevivir las posibilidades cuyo consunto define la nueva situación real”⁴⁸. Además de un proceso temporal de des-realización hay un proceso de des-personalización. Ambas constituyen el concepto modal de la historia.

2. La dimensión histórica del hombre

La tradición posibilita un poder que se lleva a cabo mediante una opción que supone un proyecto de vida. “El término formal de la opción son, pues, «posibilidades». Las posibilidades por las que ha optado constituyen lo que llamamos un proyecto”⁴⁹. Toda opción, para ser histórica, implica una situación y un horizonte. Zubiri hace referencia en *Naturaleza, historia, Dios* a estas categorías que constituyen las dos caras del proyecto en diálogo con Heidegger, que ha hablado de ex-sistencia in-auténtica y auténtica. Sólo ésta última tiene destino [*Schicksal*]. Zubiri parece discrepar de los rigurosos análisis heideggerianos; en efecto, evita la misma palabra “destino” y enfatiza la vocación personal. Utiliza además las categorías de opción y decisión dentro del marco factual de posibilidades dadas, se trata sobre todo de una decisión en conformación originaria a la propia figura de existencia; en suma, hay una insistencia sobre el papel de la voluntad en la concepción zubiriana de la libertad frente al necesitarismo histórico de la analítica existencial de Heidegger⁵⁰.

La historia es un proceso de capacitación. Con esta tesis pasamos de la historia modal –que es impersonal– a la historia dimensional, que es personal. La capacidad en la que, según Zubiri, consiste la forma suprema del poder, es “la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación”⁵¹. La capacitación es el poder de posibilitación enriquecido con la actualización de lo posible que, al realizarse, por así decir, se naturaliza y queda incorporada físicamente a la potencia como una dote constitutiva. Hay, pues, un círculo entre capacidad, posibilidad y capacitación; pues toda actualización de posibilidades refluye sobre la potencia aumentando su capacidad. A la luz de esta perspectiva,

⁴⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 263.

⁴⁸ X. Zubiri, “El acontecer humano”, p. 328.

⁴⁹ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, p. 38.

⁵⁰ P. Cerezo Galán, “La idea de la historia en Zubiri”, p. 113.

⁵¹ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, pp. 50-51.

“la historia, dimensionalmente considerada, es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no sólo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es la capacitación para formas de estar en la realidad”⁵². Por eso la historia es cuasi-creación. “Es realización radical. Es producción del ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es hacer un poder. Por eso es «cuasi-creación»”⁵³.

El poder por antonomasia no está dado por naturaleza, salvo sus bases psico-orgánicas, sino que se hace históricamente. El poder no es, por tanto, actuación de una potencia natural, ni *habitus* de una facultad, sino incremento progresivo de una capacitación. La historia, en cuanto dimensión de la sustantividad, le da su intrínseco poder, es decir lo que esta realidad puede dar de sí. Por eso el hombre vive “asentado en sus propias posibilidades de ser [...] de las que «está surgiendo» el ser mismo”⁵⁴. El hombre no da a sí mismo su ser en cuanto es una realidad relativamente absoluta. “Como tal, mi ser acrecente es una dimensión de mi ser ab-soluto. Por su acrecencia, el ser de mi realidad sustantiva es una cuasi-creación”⁵⁵. La libertad humana es, por tanto, un acto de “innovación porque no es simplemente un acto que antes no existía –éste acontece en todos los órdenes del Universo– sino porque es un acto que antes no acontecía, porque antes de acontecer han sido determinadas por el hombre mismo las posibilidades para que acontezca”⁵⁶.

Hay aquí una diferencia profunda entre Zubiri y Heidegger: éste realiza la experiencia de la facticidad, que en cuanto índice de la finitud intrascendible del *Da-sein* afecta al propio orden trascendental; aquél el poder de innovación en la historia a partir de la libertad humana. Más que a la angustia y a la visión trágico-heroica de Heidegger, Zubiri subraya que la realidad es un don y la libertad se funda en presupuestos antropológicos: el personalismo y el humanismo. No es éste el lugar para hablar de las originales aportaciones zubirianas a la antropología filosófica que brota de un personalismo metafísico fundado en la religación al poder de lo real. La persona humana, que es estructuralmente libre, es el único animal de realidad, gracias a la inteligencia sentiente.

La historia constituye el dinamismo por el que “la realidad se mundifica en diversos tipos”⁵⁷. Para Zubiri, el mundo es el orden trascendental de la respectividad constitutiva de lo real. El ser es la reactualización de lo real en el mundo.

⁵² X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, p. 53.

⁵³ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, p. 55.

⁵⁴ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 212.

⁵⁵ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 213.

⁵⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 250.

⁵⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 325.

No hay, por tanto, *esse reale*, como pensaba la escolástica, ni *esse est percipi*, como suponía el idealismo empírico, tampoco *sein-lassen-von*, como afirma Heidegger, sino la *realitas in essendo*. El ser se aprende en la formalidad de realidad actualizada en la inteligencia sentiente; por tanto, frente a la concepción tradicional, no se trata de entificar la realidad sino que es necesario atribuir a la realidad una ulterioridad entitativa: la realidad se siente *in recto*, pero co-sentimos *in obliquo* el ser, en contraposición a las teorías de la inteligencia conciente que invierte el orden de lo real.

Como se sabe, la formalidad trascendental de la realidad es un orden abierto en que cada cosa, desde sí misma, en tanto que realidad, está “en comunicación extensiva” con el todo de la realidad⁵⁸. Por tanto, el mundo, en cuanto orden trascendental de la respectividad, se expande en la historia. Se puede, por tanto, hablar de un dinamismo mundificante. En esta perspectiva “el dinamismo del cuerpo social, esto es, el dinamismo de las posibilidades de la realidad en común, es lo que constituye la *historia*”⁵⁹.

Hay afinidades entre esta postura de Zubiri y las tesis del “segundo Heidegger” sobre la historia como destino del ser. Pero hay una diferencia radical: para Heidegger el ser se da en el tiempo, mejor, *es* el tiempo. Para Zubiri, el ser es un acto ulterior de la realidad, que es un *prius* ontológico. “La temporeidad no es el modo de realidad, sino un modo de ser, un modo de estar en el mundo. El ser, por tanto, no se funda en el tiempo, como piensa Heidegger, sino que el tiempo se funda en el ser. Y es, precisamente, un modo de ser”⁶⁰.

Zubiri vincula el tiempo no con el cambio, sino con el hecho ontológico del dinamismo. “En el dinamismo del dar de sí es justamente donde se inscribe el problema del tiempo”⁶¹. La realidad es dinámica porque es de suyo poder⁶², que consiste en “dar de sí”. Aunque Zubiri no haya hecho demasiadas precisiones sobre este concepto metafísico del “dar de sí”, todavía se puede decir que no es una categoría –como la *dynamis* de Aristóteles– sino un predicado trascendental. El dar de sí no debe entenderse en sentido biológico de desarrollo de las virtualidades de lo real, ni como tránsito de la potencia al acto, ni como un movimiento de dentro a fuera (en sí y fuera de sí, según Hegel), sino como un dinamismo de expansión. Esto significa que el poder brota desde sí [*ex se*] en virtud de una producción de las condiciones de posibilidad de su actualización. En suma, el dinamismo no desarrolla virtualidades insitas en la realidad, sino

⁵⁸ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 3^a 1984, p. 118.

⁵⁹ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 313.

⁶⁰ X. Zubiri, “El concepto descriptivo de tiempo”, *Realitas*, 1974-1975 (2), Madrid, 1976, pp. 7-47, especialmente, p. 38.

⁶¹ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 293.

⁶² X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 293.

que produce posibilidades. Por eso, la historia es un proceso de capacitación. El tiempo es la forma en que se actualiza –está dando de sí– el poder de la realidad. Ésta es la razón de la discrepancia entre Heidegger y la actitud fundamentalmente anti-existencial de Zubiri. Para éste es la realidad la que consume el tiempo y no el tiempo el que devora la realidad. Para Heidegger, el tiempo es éxtasis, trascendencia que remite circularmente unos momentos a otros en la unidad de un acontecer. Para Zubiri “el éxtasis es pura y simplemente la respectividad de un dar de sí”⁶³. El éxtasis radica primariamente en la realidad del poder, que da de sí, y derivadamente en el “estar dando de sí” en que consiste propiamente la forma del tiempo⁶⁴. Zubiri discrepa, además, con Heidegger sobre la primacía del futuro, porque el tiempo entero está presente en cualquiera de sus éxtasis.

El *Da-sein* en cuanto ser para la muerte está en el tiempo que es, así, la forma de un proyecto yecto, transido esencialmente de finitud. Zubiri por el contrario opina que Heidegger introduce subrepticamente la idea de totalidad, que es captable por el poder; por lo tanto “como futurición proyectiva no tendríamos muerte, tendríamos malogro”⁶⁵. Sin primacía del presente, del pasado o del futuro, el tiempo, para Zubiri es, desde la perspectiva metafísica, unidad gerundial. “El tiempo no está ni en el antes, ni en el ahora, ni en el después. El tiempo es algo completamente distinto: la esencia del tiempo es el *siempre*”⁶⁶. Según este concepto modal del tiempo, el pasado no es lo que ya fue, sino el ser-sido en cuanto perfecto que dura en el presente. “El «fue» temporal se funda en el «ya», que es su connotación tempórea”⁶⁷. El futuro no es el “aún-no”, sino el “ser aún”, pues está posibilitado en el estar “aún siendo” de lo actual. La unidad modal del tiempo puede expresarse así: “«ya, es, aún» no son «tres fases» de un transcurso, sino «tres facies» estructurales, constitutivas del ser”⁶⁸.

En conclusión “ser es «estar siendo actualmente-ya-aún». Pues bien, esta unidad gerundial del «siendo» es lo que puede expresar el adverbio *mientras*: es la unidad intrínseca de las tres facies. El *mientras* es la temporeidad del ser. No se trata aquí del «mientras es» (esto sería temporalidad), sino del «ser en *mientras*», el *mientras* del ser mismo”⁶⁹. El *mientras* es la demora del ser que requiere “el cambio [que] tiene que tener una cierta estabilidad cambiante en el ser, precisamente para que haya tiempo, una *mora in esse*. Pues bien, a la estabi-

⁶³ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 318.

⁶⁴ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 297.

⁶⁵ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 615.

⁶⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 298.

⁶⁷ X. Zubiri, “El concepto descriptivo de tiempo”, p. 39.

⁶⁸ X. Zubiri, “El concepto descriptivo de tiempo”, p. 41.

⁶⁹ X. Zubiri, “El concepto descriptivo de tiempo”, p. 40.

lidad la llamamos ser *siempre*, respecto de los tres momentos de lo que es estable”⁷⁰.

La unidad del tiempo no es el cuidado [*Sorge*] de hacer por ser (Heidegger), sino la inquietud⁷¹ de la realidad por actualizar en plenitud su poder. “En esta inquietud positivamente entendida es donde se da la unidad del autopresente en su decurrencia [...]. No está autopresente como a la deriva del decurso, sino que está autopresente de una vez por todas. Esto es lo que etimológicamente significa la palabra *semper*, siempre”⁷².

3. Valoración crítica

La insistencia en el presente por parte de Zubiri parece aproximarle a la concepción de Hegel, por el que “cuando recorremos el pasado, por amplio que esto sea, siempre nos ocupamos del presente. La filosofía trata de lo presente, de lo real. El espíritu sigue teniendo en su fondo actual los momentos que parece tener detrás de sí”⁷³. Pero, en una mirada más profunda, esto no es así, porque las diferencias son radicales entre Zubiri y el mismo Hegel. Para éste, el presente es la “maduración” definitiva de algo que el pasado contenía virtualmente; para Zubiri esta idea de “maduración”, aplicada a la historia dimensional es una “pura metáfora botánica”. La historia, en contra, es una dimensión de la persona y es consecuencia de su concepción de la realidad y del tiempo. En esta concepción del tiempo, Zubiri se refiere a San Agustín: “Hay un hecho claro y evidente. El futuro y el pasado no existen. Por tanto, no es exacto afirmar que los tiempos son tres: pasado, presente y futuro. Quizá sería más exacto afirmar que los tiempos son tres: presente del pasado, presente del presente y presente del futuro”⁷⁴.

Aunque la influencia de Heidegger sobre el tema de la historicidad ha sido decisiva en Zubiri, sin embargo se separa aquí del filósofo alemán por razones

⁷⁰ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 298.

⁷¹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 619-620.

⁷² X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 626.

⁷³ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, ⁴1974, p. 150, traducción de J. Gaos.

⁷⁴ San Agustín, *Confesiones*, XI, 20, 26. Como es sabido, en la primacía otorgada a la “presencia” Heidegger basó su crítica a la metafísica occidental en nombre del *Dasein* que es proyecto hacia el futuro: de ahí su condición de radical historicidad. Sobre este aspecto, véase una breve exposición en X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, ³1985, pp. 266-271, y una crítica en *Estructura dinámica de la realidad*, pp. 296-299.

antropológicas –el enraizamiento de la historia en la naturaleza, sin identificar ambas– y sobre todo, metafísicas, con especial referencia a la relación ser-realidad. A partir de la metafísica de lo real, Zubiri discrepa con Heidegger y con todo existencialismo. En último término, la impostación de Heidegger no es, para Zubiri, radical en el plano metafísico; no se trata, en efecto, de contraponer a la teoría de la conciencia intencional husserliana la idea de la “comprensión” y de la “presencia” del ser en el *Da-sein*. El ser, al contrario, es, según Zubiri, actualidad de lo real en el mundo.

La historicidad del ser humano es proyecto abierto al futuro, que sólo es real en cuanto abierto por las posibilidades actualmente presentes. Zubiri critica la concepción del tiempo en la analítica existencial heideggeriana, a la que llama “futurismo”, en cuanto implica una pérdida por parte del hombre del sentido de la realidad, lo cual hace de él “una quimera que se devora a sí misma”⁷⁵. Todo el pensamiento de Zubiri queda implantado en la realidad, a la que el hombre está abierto gracias a la inteligencia sentiente.

El tiempo histórico del que habla Zubiri parece consistir en el tiempo de la historicidad como procesualidad personalizadora; se trata de un análisis fenomenológico, centrado en la temporalidad personal; esta concepción, que se aproxima a la *distentio animi* de San Agustín, no parece eludir una aporía a la que conduce el análisis filosófico de la temporalidad, tal como ha subrayado P. Ricoeur⁷⁶.

En conclusión, Zubiri, en las reflexiones sobre la historia, busca escapar a la finitud radical en la que queda confinado el ser en el tiempo. Tampoco comparte una visión de la historia ligada al destino de un pueblo por razones antropológicas y éticas, con especial referencia a su concepción de la vocación humana basada en la libertad que está en la base de su humanismo. Para la metafísica zubiriana, la historia es un devenir de actualización que radica en el orden de respectividad del mundo que da de sí conforme al poder de lo real. Heidegger disuelve el ser en el tiempo, Zubiri funda el ser en el tiempo y en el dinamismo ontológico de la realidad. En definitiva, la diferencia entre realidad y ser es la verdadera diferencia ontológica –según Zubiri– y no la diferencia entre ser y ente de Heidegger. Aunque haya sido definido como el embajador de Heidegger en España, Zubiri no puede ser considerado un epígono del filósofo alemán y tampoco un existencialista. Frente a la finitud histórica del orden trascendental (Heidegger) Zubiri subraya un orden trascendental expansivo y una historia abierta al poder absoluto. Zubiri “ha desarrollado la idea de la realidad como poder para ir desde la constitución personal a través de la religación hacia la deidad e incluso hacia Dios mismo. Es menester ampliar su idea al campo de lo

⁷⁵ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, p. 81.

⁷⁶ P. Ricoeur, *Temps et récit*, Seuil, Paris, 1980-1983, 3 vols.

histórico, donde también, por la vía del poder, es accesible una presencia del absoluto en la historia. Así como el dinamismo de la funcionalidad abre el campo de la explicación científica intramundana, el dinamismo de la poderosidad nos abre el campo de la significación transmundana de la historia⁷⁷. Que la historia está abierta no implica ningún progreso ineluctable, porque brota de la libre decisión humana y de los pueblos por el absoluto.

⁷⁷ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 468.

VIII

LA DIMENSIÓN TEOLOGAL DEL HOMBRE EN XAVIER ZUBIRI

1. Actualidad o inactualidad de la teología filosófica

Después de las críticas de Kant a la teología filosófica (o racional) parecería que ésta tenía que ser considerada ya definitivamente extinta. En realidad Kant, con las clásicas distinciones entre teología trascendental (que se dividía, a su vez, en teología del mundo y teología del ser) y teología natural (dividida en teología física y moral) –ambas rigurosamente diferenciadas respecto a la teología revelada– llegó a concluir que la demostración de la existencia objetiva del Ser supremo permanece, para el uso simplemente especulativo de la razón, como mera función negativa de gran utilidad para rectificar y purificar el conocimiento del Ser supremo de toda instancia antropomorfa. Nietzsche llegaba hasta las últimas consecuencias decretando prácticamente el fin de la metafísica, la misma “muerte de Dios”.

Pero, como subraya J. Greisch, sin duda es una “particular conformación de esta materia lo que ante todo se perseguía: en sustancia, el discurso onto-teológico sobre el Ser supremo, que Hegel declaraba ya como *caput mortuum*”¹. De esto es una contraprueba el despertar del interés por la teología filosófica, ya sea en el mundo anglosajón con la así llamada “filosofía analítica”; ya sea en pensadores que tratan el tema de la existencia de Dios en diálogo con la tradición clásico-escolástica y la filosofía moderna²; ya sea, en fin, en una tendencia que quiere hablar de Dios, por decirlo así, “más allá de Heidegger”, más allá del ser y de la ontología.

En filosofía analítica resultan importantes –más que la existencia o la no existencia de Dios– las cuestiones de adecuación y los criterios de validez de las

¹ Cfr. la reseña de J. Greisch, *Revue de sciences philosophiques et Théologiques*, 1983, pp. 443-453.

² Cfr. O. Muck, *Philosophische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf, 1983; B. Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre*, Kolhammer, Stuttgart, 1983; U. Neunschwander, *Gott im neuzeitlichen Denken*, 2 vols., Mohn, Gütersloh, 1977.

fórmulas sobre Dios. Como subraya J. L. Mackie el “verdadero milagro del teísmo”³ es el nuevo interés por la teología racional, la cual tuvo que superar las críticas del empirismo y del neo-positivismo antes de ser de nuevo considerada seriamente. Hoy, más que la problemática nietzscheana sobre la “muerte de Dios”, la cuestión decisiva es: ¿la creencia teísta es verdadera o falsa? Aunque Mackie cree en el ateísmo (sosteniendo su respetabilidad intelectual, tanto contra el neo-positivismo, como contra el fideísmo), su planteamiento todavía no ha perdido vigencia, ya que ejemplifica aquel nuevo acercamiento a la teología filosófica que, en sintonía con otros filósofos analíticos ingleses, procura separarla de la “religión natural”. En un importante *excursus* histórico, Mackie estudia con atención tanto las pruebas clásicas como las versiones contemporáneas de las mismas, subrayando la claridad y hondura de las anteriores en relación con “el carácter ambiguo y la oscilación entre posiciones incompatibles entre sí de las [pruebas] contemporáneas, lo cual le ha permitido a algún nuevo teólogo encontrar amparo contra la crítica”. Atendiendo a la condena de la teología racional por parte de Kant, su esfuerzo consistió en transferir el problema desde las pruebas sobre Dios hacia la misma experiencia religiosa; se ha aceptado esta sentencia kantiana, pero sin buscar una justificación racional del teísmo. En último análisis, Mackie afirma la tesis de la incoherencia lógica del teísmo, considerado irracional, al cual todavía se puede hacer coherente sólo a condición de sacrificar un aspecto básico de su visión del mundo: la noción del libre albedrío.

Este planteamiento queda, por decirlo así, integrado idealmente en A. Kenny⁴, quien trata la problemática clásica de los atributos divinos, entre los cuales pone de relieve la omnisciencia, la omnipotencia y la bondad, bien porque parecen trascender las diferentes confesiones religiosas, bien porque participan de manera más o menos directa en la diferenciación entre Dios y las criaturas. Para Kenny, la teología natural se constituye a partir de una doble disociación; de una parte, aquélla que corresponde a los conceptos de religión natural y teología natural; de la otra, la que corresponde a la «crítica teológica» y a la «crítica filosófica» de esta materia. En otros términos, el interlocutor principal de la teología filosófica no es ni la conciencia religiosa, ni la teología revelada, sino propiamente el filósofo, el cual ante todo se ha comprometido a rechazar el reto formulado por Carnap con su criterio empirista de significación, mediante el cual cada discurso “teísta” renuncia al sentido, por cuanto se refiere a una entidad supra-empírica y trascendente a toda experiencia. Kenny cree que esta posición no está bien orientada, porque se refiere al sentido o sin-sentido de una proposición tomada en sí misma, mientras que el sentido depende de aquello de

³ J. L. Mackie, *The miracle of theism: arguments for and against the existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

⁴ A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

lo que están formadas las expresiones. Por eso, Kenny cree que es relevante una investigación sobre los atributos divinos que hacen posible expresar un lenguaje religioso eficaz. Condición mínima –y preliminar a la existencia o no-existencia de Dios– para que Dios tenga sentido es la coherencia de sus atributos.

Frente a la posición de la filosofía analítica está tomando cuerpo una tendencia que después de las críticas a la onto-teología y el juicio de Heidegger quiere hablar de Dios más allá del ser. Es de diferente opinión W. Kasper⁵, quien reconsidera el papel de la onto-teología al estimar que la teología presupone “la cuestión metafísica del ser y la tiene en vigencia”. En la primera parte de esta obra, se afronta el tema de la teología natural enmarcada en la tesis central que quiere mostrar: cómo la respuesta a la cuestión moderna de Dios y al reto del ateísmo contemporáneo se funda sobre la confesión trinitaria cristiana, la cual representa la “verdadera gramática de cada discurso teológico”. Kasper subraya tres acercamientos al problema de Dios: el primero, clásico-tradicional, que piensa a Dios como “respuesta a la cuestión del hombre”, y por eso empieza a tomar conciencia del carácter trascendental del problema de Dios; el segundo, actual, que piensa que Dios es inseparable de la secularización; finalmente, el acercamiento teológico, que lleva nuevamente este problema al ámbito del “misterio”, lo cual equivale a comprender cómo el “misterio de Dios” es una respuesta al “misterio del hombre”. Para la teología natural es imprescindible el tema del ateísmo, en confrontación con el cual resultan, tal vez, insuficientes tanto la perspectiva dialógica (Concilio Vaticano II), como la modalidad “dialéctica” de la teología protestante. Se da, entonces, un nuevo planteamiento de la misma teología natural, la cual debería ser, también, una teología fundamental, porque tendría como fin argumentar sobre los presupuestos de una comprensión de Dios, y demostrar la “interna racionalidad de aquella fecundada en sí misma”. En este contexto, Kasper señala el carácter histórico de los diferentes modelos de teología natural, por el cual corresponde a la época actual la tarea de poner de acuerdo la *fides ex auditu* y el carácter moderno de experiencia, lo que presume un serio examen y una asimilación de la concepción original de Rahner, que se funda en el concepto de “experiencia trascendental”. Tema importante para la teología natural, así entendida, es la relación entre Dios y el lenguaje humano. Su original concepción de la ontología, concebida como “interpretación del cumplimiento de la libertad” y de su representante lingüístico – la metáfora– hace de guía a las interpretaciones de las pruebas clásicas sobre la existencia de Dios y parece hacer desvanecerse las dudas sobre el problema del lenguaje.

Como decíamos, entre los representantes del rumbo que quiere argumentar “más allá del ser”, un papel original le corresponde a E. Lévinas, quien en la

⁵ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1982.

conclusión al “Prefacio” de la obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*⁶ afirma: “entender a Dios no corrompido por el ser es una posibilidad humana no menos importante y no menos insegura que la de sacar el ser del olvido en el que habría caído en la metafísica y en la onto-teología”. Esta investigación sobre Dios “más allá de la esencia” es profundizada en el “Prefacio” *Du Dieu qui vient à l’idée*⁷, donde se pregunta sobre la “posibilidad de entender el término Dios como una palabra significativa”, también se pregunta si esta investigación fenomenológica “es llevada a cabo independientemente del problema de la existencia o de la no-existencia de Dios”, para intentar –no con el método de la “teología negativa”– identificar a Dios antes de concluir en su existencia por “vía fenomenológica”. En el importante ensayo *Dieu et la philosophie*⁸, Lévinas rehúsa la perspectiva de la ontología existencial, porque la alternativa entre el “ser y la nada no es la última”. Se da, por tanto, más allá cuidándose, pero, evitando la alternativa entre un Dios encerrado en el interior de la “expresión del ser” –un Dios encarcelado por la onto-teología– y un Dios que excluyera cada concepto, y por tanto imposible y sin sentido para el hombre. Para evitar este dilema, Lévinas recurre a la noción de “significatividad” [*signifiance*]: el contenido del que uno es por el otro, de la responsabilidad ética, por la que se pone de relieve que “el amor sólo es posible por la idea de lo Infinito”⁹.

Admitiendo también la exigencia de ir más allá del ser, la perspectiva de Marion se diferencia de la de Lévinas. Al concluir la investigación desarrollada en la obra *L’idole et la distance*¹⁰, Marion supera, en efecto, la hipoteca onto-teológica al señalar que la fe puede darse sin el ser¹¹. La teología filosófica se desarrolla a partir de un tema central, que se podría expresar con la fórmula de Schelling: la libertad de Dios frente a su misma “existencia”. Por consiguiente, la argumentación central a que recurre toda investigación tiende a definir la instancia por la que realizar esta “liberación”. Por eso, es fundamental mostrar, por una fenomenología del *ídolo* contrapuesto al *icón*, que el ser es un “ídolo” conceptual. Refiriéndose a Heidegger, en efecto, Marion afirma que el “ídolo conceptual tiene un sitio, la metafísica; una función, la teología en la onto-teología; y una definición, *causa sui*”. Pero el ser, liberado de la metafísica –como dice Heidegger–, no constituye, tal vez, el último obstáculo para superar los ído-

⁶ E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, Paris, 1978.

⁷ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, Paris, 1982, trad. cast. *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 11.

⁸ E. Lévinas, “Dieu et la philosophie”, *De Dieu qui vient à l’idée*, pp. 93-127; trad. cast. 85-114.

⁹ E. Lévinas, “Dieu et la philosophie”, p. 112; trad. cast. p. 101.

¹⁰ J. L. Marion, *L’idole et la distance: cinq études*, Grasset, Paris, 1977.

¹¹ Cfr. J. L. Marion, *Dieu sans l’être: Hors-texte*, Fayard, Paris, 1982.

los y percibir al verdadero Dios. Como “más allá de la idolatría que es propia de la metafísica, trabaja otra idolatría, que es la del mismo pensamiento del ser en cuanto tal”, es imprescindible “ir más allá” del mismo Heidegger para continuar, de una manera aún más radical que Derrida y Lévinas –quienes han querido rechazar la diferencia ontológica en virtud otra diferencia”–. Esta radicalización de los esquemas conceptuales es posible si se ponen en acto dos instancias antitéticas que, de manera positiva o negativa, son “indiferentes a la diferencia ontológica”: soberbia y caridad.

A la luz de este breve análisis de las distintas tendencias de la teología filosófica de hoy, parece muy relevante la contribución de Zubiri quien, aun moviéndose en un ámbito histórico-cultural y con presupuestos filosóficos distintos de los de la moderna filosofía analítica, todavía pone de relieve con fuerza el papel central de la “justificación intelectual” (lógica) del problema de Dios, por la inteligibilidad de que se da una radical reforma del método filosófico que vaya más allá de cada abstracción, para situarse en y con la realidad, la cual, en un análisis rigurosamente metafísico, parece la noción originaria, anterior, por lo tanto, ya a la “esencia” de Husserl, ya al ser de Heidegger. Desde este punto de vista, Zubiri estaría de acuerdo con aquella tendencia de pensamiento que quiere ir “más allá del ser” para descubrir, pero mediante un nuevo concepto de experiencia, no algo indefinido, sino la realidad a la que la persona humana, en virtud de la inteligencia sentiente, está constitutivamente abierta y, en último análisis, “religada” hasta culminar en una dimensión teologal.

2. La persona humana, estructuralmente religada

Zubiri ha trazado una metafísica de la realidad mundana, asignando un papel central a la persona humana. Esta actitud personalista no comporta ningún antropocentrismo, porque todo el itinerario filosófico zubiriano respeta la rigurosa distinción de los ámbitos reales y es abierta a la dimensión trascendente, religiosa y teística, ya que la persona humana está religada en su estructura en cuanto no es que “el hombre tenga religión, sino que es religión”. Para acertar en su totalidad y sin malentender esta impostación resultan necesarios los presupuestos epistemológicos, antropológicos y metafísicos, en relación con la particular visión de la filosofía de la religión como ámbito estructural y metodológicamente adecuado para la significación del problema de Dios.

En el célebre ensayo *En torno al problema de Dios*, el filósofo español habla del tema de Dios –no de la demostración de su existencia– para analizar, partiendo de la teoría de la religación y reflexivamente, el esquema conceptual y el contexto de interpretación adecuado en el que aquel problema pueda ser inte-

ligible para el hombre moderno. Éste, a diferencia del hombre de la Edad Media, ha discutido precisamente la misma posibilidad de un “espacio abierto” a la trascendencia, no concebida ella de una manera abstracta o teórica, sino como realidad. Zubiri muestra un sutil conocimiento de la cuestión radical de la inteligibilidad de Dios como punto preliminar a cada consideración demostrativa de su existencia, por lo menos para el mundo contemporáneo. Por eso recurre, para mostrar este espacio de inteligibilidad por parte del hombre del problema de Dios, a la indudable realidad de la religación.

En un simple análisis destaca que el hombre es una realidad que tiene que realizarse, está *in fieri*; aunque sea “absoluto” en oposición a toda otra realidad, todavía lo es “relativamente”, porque se forma y configura en relación estructural con y en la realidad, a la que está estructuralmente abierto. Cada realidad, en efecto, es simultáneamente tal realidad (talidad) y real *simpliciter* (formalidad). No es la talidad (contenido), sino la formalidad, la que está formalmente abierta como realidad, la que es respectiva. Por eso, apertura, respectividad, suidad, son aspectos transcendentales de lo real como tal (formalidad).

El mundo no es simple *factum*, sino la estructura ontológica formal del ser humano. El hombre existe como persona que se realiza en la vida. Él recibe la existencia como algo impuesto: está vinculado a la vida. Por eso se lanza a vivir en y con las cosas, las cuales le ofrecen estímulos y posibilidades para realizarse. Más que lanzado a la existencia, el hombre se encuentra situado en las cosas para realizarse por medio de la complejidad del vivir. El hombre tiene necesidad de las cosas, pero no está sometido a ellas para su vida, porque se apoya y funda sobre algo de lo que le viene la vida. Este fundamento es lo que nos hace ser. Eso subraya la inconsistencia ontológica radical del hombre: no sólo es nada sin las cosas y sin hacer algo con ellas, sino que por sí no tiene fuerza para obrar, para realizarse. Esta fuerza no se identifica con nosotros mismos, incluso si la sentimos como nuestra. Por eso, el hombre descubre que, además de las cosas, hay algo que las hace existir realmente.

La relación estructural entre el hombre y su inmersión en lo real se configura como poder de lo real. En el apoderamiento inexorable de este poder de lo real de la persona humana se configura la situación ontológica de la “religación”. El fundamento, en efecto, no es idéntico a la causa, ni es algo abstracto, sino “raíz y apoyo” que tiene y sustenta el ser. La “religación” es un vínculo metafísico que no impide, todavía, la libertad estructural del hombre, porque no existe libertad auténtica sin fundamento. La libertad humana –que no tiene que confundirse con la libertad de ejercicio y la liberación– sería la máxima impotencia y desesperación sin la constitutiva “religación”. El hombre religado es, en efecto, el hombre libre a la máxima potencia. Siendo estructuralmente libre, el hombre tiene la posibilidad de elegir la forma en y con la que realizarse de una manera

consciente y responsable, porque la “religación” atañe a todas las cosas, aunque sólo en la persona humana se actualiza formalmente.

“La *religación* –*religatum esse, religio, religión* en sentido primario– es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis, consiste* en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, *una* religión, religiones positivas”¹².

En este sentido los escolásticos hablaban ya de una *religio naturalis*, no como argumentación racional, sino como inclinación natural, como dimensión formal de la persona humana, por tanto, en el sentido de algo constitutivo, no consecutivo. Queriendo traducir e interpretar esta fecunda –pero sólo esbozada– intuición escolástica, Zubiri subraya cómo no es la naturaleza como mecanismo de facultad, funciones y propiedad, sino la persona o, si se quiere, la naturaleza personal la que es religada.

Más que de religión natural, entonces, sería más conveniente hablar de religión personal, la cual no se funda en un sentimiento, en la ética o en la praxis, sino que es una “dimensión formal del *ser* personal humano. Religión, en cuanto tal no es ni un simple sentimiento, ni un nudo conocimiento, ni un acto de obediencia, ni un incremento para la acción, sino actualización del ser religado del hombre. En la religión no sentimos previamente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser”¹³.

La religación descubre la raíz del fundamento de la existencia, porque pone de relieve que hay lo que vincula: la deidad. “La deidad se nos muestra como simple correlato de la religación; en la religación estamos «fundados» y la deidad es «lo fundante» en cuanto tal. Inclusive el intento de negar toda realidad a lo fundante (ateísmo) es metafísicamente imposible sin el ámbito de la deidad: el ateísmo es una posición negativa ante la deidad”¹⁴.

Si el hombre es religado y en la marcha intelectual –que no significa más que justificación intelectual– descubre la deidad, toma particular importancia la posibilidad del ateísmo, que no sólo atañe al aspecto práctico, sino también al rigurosamente teórico. Pues, el ateísmo –imposible sin la religación abierta a la deidad– consiste en cubrir, ocultar a la divinidad. Porque el hombre es constitutivamente libre puede vivir como “suelto” considerándose autosuficiente para su propia realidad y relativa realización. En la opción atea, la persona se funda en sí misma; practicando la soberbia, más bien sustituyendo a Dios, actúa el “en-

¹² X. Zubiri, “En torno al problema de Dios”, [1935], en *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1942, ⁵1963, pp. 361-399, en particular p. 373.

¹³ X. Zubiri, “En torno al problema de Dios”, p. 374.

¹⁴ X. Zubiri, “En torno al problema de Dios”, p. 375.

diosamiento de la vida”. Pero la soberbia de la vida está en la base de cada pecado, sea personal, sea original (como muestra el cristianismo), sea histórico. En suma, para Zubiri, el ateísmo “sólo es posible en el ámbito de la deidad abierto por la religación. [...] El hombre no puede *sentirse* más que religado o, bien, desligado. Por tanto, el hombre *es* radicalmente religado. Su sentirse desligado es estar ya religado”¹⁵.

Con el descubrimiento de la deidad estamos sólo en el primer estadio de una marcha real hacia Dios, especialmente si los otros momentos –la realidad divina y Dios– se fundan necesariamente el uno en el otro a partir del vínculo religante. Zubiri muestra una conciencia perspicaz de que, para proponer el problema de Dios, es imposible aducir sólo evidencias empíricas, deducciones lógicas o razonamientos, porque este problema implica una radical revolución de los ordinarios esquemas conceptuales, para aclarar adecuadamente y sensatamente el horizonte y espacio de inteligibilidad de aquel problema, que no es uno de tantos, sino aquél que es radical para el hombre. Por eso, la marcha, al implicar la persona humana integral –no una facultad suya– tiene que ser de índole rigurosamente intelectual, por tanto no de tipo sentimental, psicológico, ético, empírico o sociológico.

Como profundización de esta “justificación intelectual”, en otro importante ensayo escrito a finales de los años 60, *Introducción al problema de Dios*, el filósofo español investiga sistemáticamente la estructura de la marcha hacia Dios subrayando cómo la especulación no es la vía primaria de acceso a Dios. Para confirmar eso hay que referirse a la religación, a la que no se llega por “un razonamiento en el sentido de demostración «ilativa», sino que es un análisis discursivo, pero mero análisis. El examen de conciencia es intelección discursiva, pero no es una «demostración». Su término es simple «mostración»”¹⁶. La apertura a la deidad –añade– se presenta a la persona humana como “enigma”; por eso la situación enigmática empuja inexorablemente al hombre a proceder más allá en la aclaración. Este segundo paso, “ya estrictamente demostrativo”, lleva a la realidad divina, que es causa (formal) trascendente y absoluta y rigurosamente distinta del mundo. Todavía, el descubrimiento de la realidad divina como causa, permite otro paso, que pone una interrogación no sobre el “qué”, sino sobre el “quién” sea esta causa: es Dios porque es inteligente, queriendo, libre y pura donación por amor: otros tantos caracteres que marcan un riguroso teísmo. Por eso “ni la simple deidad, ni la realidad divina son, sin más, Dios. Sólo tenemos a Dios habiendo entendido la deidad como carácter de la realidad divina, y la realidad divina como carácter de la personalidad libre de Dios. Cada

¹⁵ X. Zubiri, “En torno al problema de Dios”, p. 393.

¹⁶ X. Zubiri, “Introducción al problema de Dios”, en *Naturaleza, historia, Dios*, p. 357.

uno de estos tres pasos necesita ser intelectivamente dado en toda su complejidad y precisión”¹⁷.

Hasta ahora el problema de Dios se analizó, *quoad nos* y, por decirlo así, *a parte objecti*, por lo que parece indispensable un análisis *a parte subjecti*. Desde esta perspectiva, el problema de Dios se presenta como “dimensión teologal del hombre”. En efecto, la realidad de la religación implica un camino real hacia el fundamento intrínseco del poder de lo real, cualquiera que sea su forma de realización libremente elegida por cada hombre. Por la razón de que el acceso al fundamento es libre y, pues, en formas diferentes, pero en suma de manera intelectual, estas formas tienen que ser justificadas intelectivamente. Pues, este encuentro se verifica en todo el ámbito del poder de lo real, porque las cosas (reales) sin ser Dios (panteísmo), ni su emanación, todavía son reales sólo en Dios: o sea, son Dios *ad extra* por virtud del acto libre de creación *ex nihilo*. Dios, en efecto, no es trascendente *a* las cosas, sino *en* las cosas. En este “apoderarse” sucede la comprensión intelectual de Dios.

Apoderándose del poder de lo real en la forma libremente elegida, el hombre cumple la experiencia fundamental de que Dios es trascendente en las cosas y que la persona humana es, en cierta manera, Dios: es Dios humanamente, es decir es formalmente y constitutivamente experiencia de Dios. Siendo, claramente, abismales las diferencias entre el hombre y Dios, la persona humana, en la experiencia fundamental, lo incluye hasta conformarse a Él. Esta forma de apoderamiento del absoluto por parte del hombre (relativamente absoluto), más que ser una intelección verdadera, es una realización experimental de la realidad humana propia en Dios. Re-ligación, camino intelectual, experiencia no son tres momentos sucesivos, sino que cada uno de ellos se funda en el anterior y constituyen, por tanto, una unidad intrínseca y formal, en que consiste, al final, la estructura de la dimensión teologal del hombre. La realización de ella en el hombre es la experiencia teologal¹⁸.

3. Relación entre antropología y teología

Estas perspectivas originales necesitaban de profundizaciones y precisiones para eliminar incertidumbres y equívocos sobre las relaciones entre antropología y teología, sobre el tema decisivo del ateísmo, sobre la aclaración de la

¹⁷ X. Zubiri, “Introducción al problema de Dios”, p. 360.

¹⁸ X. Zubiri, “El problema teologal del hombre”, en *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 369-383.

misma marcha real hacia Dios: otras tantas cuestiones que el libro póstumo, *El hombre y Dios* contribuye a aclarar, si no a disolver.

Estos presupuestos han provocado problemas e incertidumbres. Ante todo la función epistemológica parece resolverse en la individuación de los criterios de adecuación y de inteligibilidad del problema de Dios; es prueba de eso el papel de la “religación” que, de alguna manera, hace increíble la falsedad del teísmo, prefigurando una solución positiva de ello. Eso parece configurar una aporía que está por debajo del experimento zubiriano, también si es común a la mayor parte de la actual filosofía de la religión. Esta aporía podría ser formulada así: por un lado, el problema de Dios no se puede poner inteligiblemente fuera de un adecuado contexto interpretativo; por otro lado, los criterios internos de adecuación parecen hacer evidente la solución del problema o impedir lógicamente manifestarse sin más a las cuestiones válidas. Esta aporía se hace más aguda, pero no menos fecunda, si se examina la estructura de la marcha real hacia Dios, cuyo análisis no muestra sólo “los criterios de inteligibilidad del problema de Dios, sino que predetermina su solución, o mejor, indicando los criterios de inteligibilidad de la cuestión introduce ya las condiciones de la solución del problema de la verdad”. Esta dificultad –si bien hemos de considerar que el filósofo español se mueve en una perspectiva lejana de la actual filosofía analítica en cuanto es un riguroso “metafísico” abierto al teísmo–, es todavía fecunda si se considera que, posiblemente, la circularidad subentendida en la argumentación zubiriana no es una carencia, sino una positiva característica interna a la cuestión.

En *El hombre y Dios*, un tratado original de filosofía de la religión, el pensador español diferencia con rigor la “justificación” de la realidad de Dios de las pruebas de su existencia (ella es la extensión del poder de lo real y de su fundamento; las pruebas, en cambio, quieren dar forma rigurosa al proceso intelectual, que no se funda en ideas, sino en un hecho real: la voluntad de fundamentalidad) y además afronta el problema del “acceso” del hombre a Dios, para señalar la distancia de toda actitud pragmática y también “realista”, tanto en sentido ingenuo como crítico.

Contra toda reducción antropológica, en toda apelación al papel superior de la voluntad o del dinamismo intelectual, el problema de Dios no implica “un más allá” o algo fuera del mundo, sino que toca el fundamento último, posibilitante e impelente de las cosas y de la persona humana “en” la realidad. Dios, en efecto, constituye la solución al enigma del fundamento del poder de lo real por la “explanación intelectual de la marcha efectiva de la religación”¹⁹, como se deduce también de las pruebas clásicas y modernas de la existencia de Dios.

¹⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 134.

Por tanto, Zubiri juzga insuficientes tanto el acercamiento antropológico como el cosmológico, porque si el cosmológico no llega a un Dios posibilitante e impelente, el antropológico no llega a Dios como ultimidad de lo real. Sólo la vía de la religación puede alcanzar realmente a Dios, porque implica la vía antropológica y cosmológica por eminencia, ya que la indudable religación es la “estructura respectiva de lo real” y, por tanto, es algo eminentemente humano y cósmico al mismo tiempo²⁰. De aquí la original actitud zubiriana que quiere demostrar cómo Dios es la realidad última, posibilitante e impelente, y, sobre todo, absolutamente absoluta. Dios, por relación a mi vida no es, además, realidad-objeto, sino realidad-fundamento. Por eso, “mi «relación» con Él no es una «consideración» teórica sino una «intimación» vital. Sólo el fundamento es término de religación. La distinción entre realidad-objeto y realidad-fundamento es absolutamente esencial. Dios es, pues, fundamento, y sólo por serlo puede en algún momento convertirse en objeto para mí. Por ser fundamento, su presencia en mí es en cierto modo dinámica; es el dinamismo religante”²¹. Dios no es el “totalmente otro” (K. Barth), ni es primariamente auxilio para la acción, sino que es fundamento para ser autor, actor y agente; en suma Él es el fundamento de mi libertad, del proyecto de mi vida y de la ejecución de mis actos.

Todo eso no anula la radical diferencia entre el hombre y Dios, porque estamos frente a una tensión teologal, en la cual, como “el hombre no es Dios, es Dios quien está haciendo que no sea Dios, y que este «no-ser-Dios» sea un modo de ser «en» Dios. Y en rigor metafísico, esta estructura no es una delimitación, sino por el contrario, una implicación de carácter especial: una tensión constituyente, una tensión que yo llamaría *tensión teologal*”²². El hombre tiene algo divino, en el sentido precisamente de que inclina a la realidad absolutamente absoluta; eso no implica una limitación de su libertad, más bien eleva aquélla a la máxima potencia y eficacia. Dios, en efecto, no es de este lado “*mera natura me naturans, sino realitas me reificans*. Porque hacer mi Yo es constituir mi realidad en la figura de mi ser, esto es, hacer que mi realidad sea *realitas in essendo*. Este hacer que yo sea mi Yo, que yo sea mi ser relativamente absoluto, es esencial a la función de Dios. Dios es formalmente *quoad nos*, la realidad absolutamente absoluta que «hace ser» relativamente absoluto”²³. En fin, la estructura funcional de Dios en la vida es: “*fundamento* (y no objeto), lo es de su *plenitud* (y no de su indigencia) y lo es en forma de *tensión dinámica* (y no de juxtaposición)”²⁴.

²⁰ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 127-130.

²¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 159.

²² X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 161.

²³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 162.

²⁴ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 163.

Pero no todo el mundo reconoce esta función de Dios –que, a diferencia del hombre, no es persona porque vive, sino que es viviente porque es persona– como en la opción atea²⁵. No es que el hombre en esta situación no tolere no ser Dios, sino que surge en él una radical falta de tensión, es decir, casi una “fatiga de lo absoluto”, una “fatiga teologal”, por la que se abstiene de tomar continuamente una posición, con la consecuente reducción de Dios a mero objeto entre tantos y, por tanto, indiferente al hombre.

Frente a las cosas reales Dios es *realitas fundamentalis* autodonante; lejos de ser, desde una perspectiva animista, un espíritu subyacente a las cosas, o de configurarse como causa eficiente, Dios es causa formal intrínseca a las cosas; eso no anula toda distinción, sino que niega sólo cada separación física y metafísica: es la trascendencia de Dios en la realidad²⁶. Abismarse en las cosas equivale, por lo tanto, a trascender a ellas desde el interior para ser “en” Dios o, al contrario, ir a Dios quiere decir penetrar más en las mismas cosas. De aquí la crítica a los extremos opuestos del panteísmo –frente al que tiene que subrayarse que Dios hace posible sólo que las cosas sean realidades diferentes de Él, o sea, que las funda dándoles alteridad– y de las diferentes formas de agnosticismo, frente a las que tiene que afirmarse que Dios no es lejano, externo y extraño a las cosas, sino que las incluye formalmente. Esta presencia de Dios en las cosas y en el mundo hace posible que Él sea *realitas fontanalis*, el correlativo de la tensión teologal. “En el caso especial del hombre, es lo que constituye lo que he llamado tensión teologal; la mera fontanalidad en todo lo real, es el homólogo de lo que es la tensión teologal del hombre. La trascendencia de la realidad de Dios es una trascendencia fontanal”²⁷.

Para borrar todas dudas e incertidumbres sobre las insinuaciones de tendencia subjetivista, Zubiri observa que es ineludible analizar el tema del acceso del hombre a Dios. Este “acceso” es diferente de la accesibilidad que, *a parte Dei*, atañe a todas las cosas, en las que Dios está presente por trascendencia interpersonal; lo cual no sólo excluye todo antropomorfismo, sino que está en el fundamento de toda perspectiva auténticamente dialógica. Las formas ostensivas de esta relación interpersonal no se notifican a la vista, sino al oído y, sobre todo, al tacto: si, en efecto, las cosas “remiten” a Dios, más que dejarse ver, la realidad absolutamente absoluta se hace sentir y se manifiesta como presencia en tanteo. Pero la accesibilidad de Dios llega a la cumbre en la verdad real, que es donación de realidad y de verdad para mi realización personal.

²⁵ Sobre el tema del ateísmo, cfr. A. Savignano, “X. Zubiri y el realismo de la actualidad”, en *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, pp. 179-210.

²⁶ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 174.

²⁷ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 177.

El acceso de Dios, *a parte hominis*, configura, por la accesibilidad de Dios, un acceso incoativo en la forma de pre-tensión, lo cual constituye la esencia teologal de la religación. Desde el punto de vista formal, el acceso del hombre es entregarse y confiarse a Él no de una manera pasiva, sino activamente, como respuesta al don de Dios. Confiarse a Dios produce en el hombre respeto y devoción, súplica y asilo, hasta la realización de una condición de comunión, en fin, de auténtica causalidad interpersonal, que está en el fundamento de la dimensión teologal del hombre. La fe, que es el confiarse del hombre a Dios, es *credere in Deum*, porque envuelve dinámicamente la persona humana integral. La relación entre el hombre y Dios no es abstracta, sino concreta, real y vital, de manera que el hombre es formalmente experiencia de Dios, porque se funda en Él, de forma tal que, cuando realiza su ser, hace experiencia de la *realitas fundamentalis*. Las maneras de esta experiencia atañen la voluntad de fundamentalidad y al *factum* de la libertad por el cual el hombre está libre no sólo “de” y “por”, sino “en” Dios. La unidad de esta experiencia implica una rigurosa causalidad interpersonal, como funcionalidad de lo real²⁸. Eso permite defender la distinción (no la separación) entre hombre y Dios, por la que somos ante una implicación personal dinámica, o sea, ante una tensión teologal. Esta unidad dinámica constituye la esencia metafísica de la unidad teologal entre el hombre y Dios²⁹.

A la luz de este planteamiento se puede decir que la religación –cuya esencia es precisamente la tensión teologal– el camino intelectual y la experiencia de Dios representan la dimensión teologal del hombre. Así encuentran solución las sospechas y alusiones sobre las relaciones entre antropología y teología, con especial referencia a presuntas consonancias con el planteamiento que ha sido llamado “vuelta antropológica”, con la circunstancia añadida de que el ensayo sobre el problema teologal del hombre se insertó en un libro dedicado a K. Rahner. En realidad, hasta aquella época, Zubiri mantenía firmemente la diferencia entre investigación teológica –que es esencialmente teocéntrica– y la dimensión teologal, por cuanto ésa última sólo es fundamento del saber teológico, y no el mismo saber teológico. Además, siendo una dimensión humana, es verdaderamente aquella dimensión según la cual el hombre se encuentra “fundado en el poder de lo real. Por tanto, el hombre es humano justamente siendo algo formalmente fundado en la realidad. Lo cual es todo lo contrario de la antropología: es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal”³⁰. La antropología, en efecto, cobra su pleno sentido en el ámbito de la metafísica de lo real, porque, aun siendo suya, la persona humana está últimamente en la realidad.

²⁸ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 350.

²⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 355.

³⁰ X. Zubiri, “El problema teologal del hombre”, p. 382.

4. Filosofía de la religión

Las muchas maneras y dimensiones de esta experiencia humana de Dios a nivel individual, social e histórico constituyen la historia de las religiones³¹. La religión, en efecto, es la plasmación de la religación, porque al final siempre asume los caracteres de una visión de Dios, del hombre y del mundo³². Entre las religiones históricas, Zubiri muestra que el cristianismo es la verdad formal y radical de todas las religiones, porque es la suprema experiencia teologal, en cuanto que no existe forma más elevada de ser humanamente Dios que la deiformidad. “El cristianismo no es sólo religión verdadera en sí misma, sino que es la verdad «radical», pero además «formal», de todas las religiones. Es, a mi modo de ver, la trascendencia no sólo histórica, sino teologal del cristianismo”³³.

La filosofía de la religión no atañe a una investigación psicológica, histórico-sociológica de la experiencia religiosa; ni se pone sólo a nivel intelectual o de emoción; pero, si bien no descuida estos aspectos subjetivos-objetivos, argumenta *ex professo* acerca del constitutivo ontológico (aunque Zubiri después se expresó en otros términos) de la misma religión. La filosofía de la religión es distinta de la apologética, del estudio comparativo de los fenómenos religiosos, porque se limita a considerar la religión “desde el punto de vista del ser” para fundar las categorías de aquella particular y irreductible forma de vida. Función de la filosofía de la religión, así entendida, es el análisis de las religiones como forma del ser humano en relación al Ser supremo en la dimensión personal, social e histórica, para plantear el tema importante de la verdad de la religión, en el sentido de determinar las condiciones por las que una religión es *vera religio*.

Zubiri establece un íntimo nexo entre teología filosófica y filosofía de la religión, porque se mueve a nivel dinámico-estructural a la búsqueda de las categorías del fenómeno religioso que encuentra en la realidad indudable de la religación. El camino real hacia Dios es ininteligible sin presuposiciones de tipo antropológico-metafísico y de criterios epistemológicos y hermenéuticos.

³¹ Cfr. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993.

³² No es éste el lugar para analizar la original perspectiva de la filosofía de la religión de X. Zubiri, cfr. “Note sur la philosophie de la religion”, *Bulletin de l’Institut Catholique de Paris*, 1937, pp. 334-341. Sobre este tema, cfr. A. Savignano, “In memoriam. Xavier Zubiri. Una filosofía della religione”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1984 (76), pp. 409-426; “La recepción en Italia de la filosofía de la religión de X. Zubiri”, en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, J. A. Nicolás / Ó. Barroso (eds.), Comares, Granada, 2004, pp. 791-801.

³³ X. Zubiri, “El problema teologal del hombre”, p. 381.

La originalidad de la contribución zubiriana a la filosofía de la religión consiste en iluminar el elemento estructural-categorial, incluso si no rechaza las contribuciones de la historia de las religiones, de las ciencias humanas y de la misma teología para esclarecer la peculiar constitución de aquella forma de vida irreducible a otras formas de saber y de experiencia, en la conciencia profunda del origen misterioso y trascendente de la religión misma –por lo menos de las formas monoteístas– y del papel del cristianismo. Al empezar la dimensión teologal del hombre, en el contexto de la distinción entre “teología” y “teologal”, el filósofo español sugiere también la función de la teología fundamental, que no tendría que configurarse ya como una investigación sobre los *preambula fidei* o como estudio introductorio a la teología sagrada, sino que tendrá precisamente el espacio de inteligibilidad de la significación del problema de Dios para el hombre. De esta manera, la teología filosófica constituirá un momento central de la teología fundamental, la cual está en orgánica conexión con la filosofía de la religión por la constitutiva realidad de la “religación”.

Para asimilar en profundidad este hecho indudable –no una teoría, como el filósofo español subraya continuamente– es importante considerar: 1) la experiencia de la crisis espiritual del hombre moderno y contemporáneo en conexión con la falta de metodología de querer comprender fenómenos meta-objetivos con categorías y esquemas objetivos, lo que implica inevitablemente un estilo de pensar paradójico. 2) La consiguiente necesidad de una nueva conversión de nuestra manera de pensar y de nuestra actitud hacia lo real. Eso empujó a Zubiri a sugerir (en un célebre ensayo de 1942, *Nuestra situación intelectual*³⁴) una solución a la actual crisis, dando a la inteligencia una función diferente de las propuestas por el maestro Ortega. 3) La instalación del hombre en la realidad, a la que está abierto, y de su configuración como ser personal, libre, responsable, y también relativamente absoluto. 4) En fin, la experiencia de la actitud humana radical que es la religación al poder de lo real.

El problema de Dios implica una revolución de los esquemas conceptuales ordinarios no sólo a nivel antropológico-epistemológico, sino sobre todo metafísico, para lograr comprender que Dios no es un ser entre tantos, con una forma de existencia parecida a la de los entes. No hay que extender el concepto de ser para colocar en él a Dios –que sería, de esta manera, la otra parte de un puente con la existencia humana y mundana–. Es, pues, un grave problema comprender significativamente el predicado de la existencia cuando se refiere a Dios, aunque también hay que afirmar con insistencia que Dios tiene, ciertamente, una relación con lo que existe, por el hecho de que las cosas que tenemos las creó Él *ex nihilo*. Esta realidad se puede expresar con cierta paradoja, no sólo lingüística, sino en la dirección de una superación de la ontología, afirmando que el ser

³⁴ X. Zubiri, “Nuestra situación intelectual”, en *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 5-31.

supone el haber o, en los términos de la metafísica de lo real, como el ser se funda en la realidad (el verdadero trascendental) así Dios es realidad subsistente, por lo tanto su entidad se configura, *quoad nos*, como realidad fundamental. Con eso Zubiri no sugiere una indeterminada actitud “mística”, sino que quiere sólo subrayar que tal vez, para la inteligibilidad de Dios, hay que hablar de una super-analogía, en cuanto su realidad es radicalmente diferente en relación con los entes, en el interior de una analogía extra-divina.

El hombre no necesita llegar a Dios con algún órgano particular, ni por sentimiento –so pena del deslizamiento en actitudes psicológicas y subjetivas–; ni por el mero conocimiento –porque eso llevará a la abstracción y al intelectualismo, mientras que Dios se descubre en la persona humana integral, también si su justificación es de tipo intelectual–; ni por la acción o la praxis –en cuanto Dios no es sólo un incremento para la acción, sino sobre todo el fundamento para ser y realizarse–. En fin, no se trata de practicar un método de inmanencia (Blondel) o de trascendencia para llegar a Dios, porque cuanto hay de Dios en el hombre (y en el mundo) sólo es religación, en la que estamos abiertos a Él (deidad), por lo cual podemos hablar propiamente de “dimensión teologal” del hombre.

A la luz de la constitutiva religación de la existencia en general, y de la humana en particular, descubierta por la filosofía de la religión, es claro que el problema teológico, fundamento de lo teologal, es ineludible, si es verdad que cuanto existe se nos dio. Lo que existe, en efecto, lo tenemos en don libre y gratuito, por lo cual es esencial a la religión una teología.

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado)
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997)
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997)
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998)
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998)
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998)
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998)
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999)
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999)
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999)
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999)
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999)
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000)
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amición*, Introducción y selección de textos de Nuria Beloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001)
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Lull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado)
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002)
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003)
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003)
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003)
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004)
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004)
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004)
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004)
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004)
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005)

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005)
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006)
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006)
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006)
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006)
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006)
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007)
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007)
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009)
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009)
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010)
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010)

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

A la att. de M^a Idoia Zorroza / Línea Especial de Pensamiento Clásico Español /Universidad de Navarra
31080 Pamplona España / Tel. 948 42 56 00 (ext. 2932) / Fax. 948 42 56 36 / e-mail: pclasico@unav.es

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

(EUNSA)

1. JUAN CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (1999)
2. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez* (1999)
3. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada del alma*. Traducción y notas de Ezequiel Télez. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz (1999, 2001)
4. PALOMA PÉREZ-ILZARBE, *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo (†1502) y las teorías medievales de la proposición* (1999)
5. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz (1999)
6. VALLE LABRADA, *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla* (1999)
7. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA Y CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo* (1999)
8. OLGA L. LARRE, *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo* (2000)
9. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza (2000, 22001)
10. TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el "Libro de las causas"*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2000)
11. JUAN DE SANTO TOMÁS, *El signo. Cuestiones 1/5, XXI, XXII y XXIII del 'Ars Logica'*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2000)
12. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Estudio preliminar, traducción y notas de Laura Corso de Estrada (2000)
13. JUAN CARAMUEL, *Gramática audaz*. Traducción de Pedro Arias. Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2001)
14. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural* (2001, 22001)
15. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2001)
16. DIEGO DE AVENDAÑO, *Derecho, Consejo y Virreyes de Indias (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. I-III)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2001)
17. PEDRO DE LEDESMA, *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596)*. Introducción y traducción de Santiago Orrego (2001)
18. LOUIS LACHANCE, *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino* (2001)
19. NICOLÁS DE CUSA, *Diálogos del idiota, El possesset, La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2001)
20. FRANCISCO UGARTE, *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino* (2001)
21. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción y estudio preliminar de Celina A. Lértora Mendoza (2001)
22. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea (2001)
23. IGNACIO VERDÚ BERGANZA, *Thomas Bradwardine. El problema de la libertad* (2001)
24. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Verdad trascendental y verdad formal*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)
25. TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment (2002)
26. M.^a CARMEN DOLBY, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín* (2002)

27. SAN ANSELMO, *Proslogion*. Introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda (2002)
28. JOSÉ MIGUEL GAMBRA, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez* (2002)
29. GUILLERMO DE OCKHAM, *Pequeña suma de filosofía natural*. Introducción y traducción anotada de Olga Larre (2002)
30. SANTIAGO GELONCH, *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q5 a3, de Santo Tomás de Aquino* (2002)
31. PSEUDO JUSTINO, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*. Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri (2002)
32. JEAN-PIERRE TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (2002)
33. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok (2002)
34. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)
35. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/1: El misterio de la Trinidad* (I, d1-21). Edición de Juan Cruz Cruz (2002)
36. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/2: Nombre y Atributos de Dios* (I, d22-48). (2004)
37. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, II/1: La creación. Ángeles, seres corpóreos, hombre* (II, d1-20). (2005)
38. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, II/2: El libre arbitrio y el pecado* (II, d21-44). (En preparación)
39. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, III/1: La encarnación del Verbo y la Redención* (III, d1-22). (En preparación)
40. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, III/2: Las virtudes en Cristo y en los fieles. Los mandamientos* (III, d23-40). (En preparación)
41. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/1: Los sacramentos. Bautismo, Confirmación y Eucaristía*. (IV, d1-13). (En preparación)
42. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/2: Penitencia, Extremaunción* (IV, d14-23). (En preparación)
43. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/3: Orden, Matrimonio* (IV, d24-42). (En preparación)
44. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/4: Postrimerías* (IV, d43-50). (En preparación)
45. WALTER REDMOND, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica* (2002)
46. FRANCISCO GARCÍA, *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos (1583)*. Introducción de Horacio Rodríguez-Penelas / Transcripción de Idoya Zorroza y Horacio Rodríguez-Penelas (2003)
47. DIEGO MAS, *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades transcendentales (1587)*. Edición de Juan Cruz Cruz y Santiago Orrego (2003)
48. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino* (2003)
49. BARTOLOMÉ CARRANZA, *Tratado sobre la virtud de la justicia*, (Traducción castellana y texto latino), traducción y edición de Teodoro López, Ignacio Jericó y Rodrigo Muñoz (2003).
50. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *Las segundas intenciones y el universal (1600)*, Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2003).
51. JOSEP-IGNASI SARANYANA, *La filosofía medieval (Desde sus orígenes patristicos hasta la Escolástica Barroca)* (2003, 2007).
52. JAN A. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (2003).
53. ALFONSO DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *El gobierno ideal*, Introducción, traducción y texto latino con aparato crítico y citas de Nuria Belloso Martín (2003).
54. DIEGO DE AVENDAÑO, *Oidores y Oficiales de Hacienda (Thesaurus Indicus, 1668, vol. I, tit. IV y V)*, Introducción y traducción de Angel Muñoz (2003).
55. ÉTIENNE GILSON, *Dante y la filosofía*, Traducción de M^a Lilián Mújica (2004).

56. SANTIAGO ORREGO, *La actualidad del ser en la "Primera Escuela" de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano* (2004).
57. ÉTIENNE GILSON, *Eloísa y Abelardo*, Prólogo de Juan Cruz Cruz, Traducción de Serafín González, Revisión y apéndice bibliográfico de M^a Idoya Zorroza (2004).
58. CARLOS LLANO, *Etiología del error*. Con apéndice de textos de Santo Tomás de Aquino sobre la falsedad y el error (2004).
59. RAMON LLULL, *Arte breve*, Introducción y traducción de Josep E. Rubio (2004).
60. ALCUINO DE YORK, *Obras morales (c. 739-804)*, Introducción y traducción de Rubén A. Peretó (2004)
61. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *La relación (1600)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2005).
62. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). I. El alma y sus potencias elementales*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2005).
63. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). II. La sensibilidad y los sentidos externos e internos*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (en preparación).
64. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). III. El espíritu, el conocimiento y el querer*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (en preparación).
65. LUIS VIVES, *Los diálogos (Lingvae latinae exercitatio)*, Estudio introductorio, edición crítica y comentario M^a Pilar García Ruíz (2005).
66. JUAN ENRIQUE BOLZÁN, *Física, Química y Filosofía natural en Aristóteles* (2005).
67. ALONSO DE SANTA CRUZ, *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos (ca. 1569)*, Traducción de Raúl Lavalle, Introducción, revisión y notas histórico-médicas de Juan Antonio Paniagua (2005)
68. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la generación y la corrupción. Opúsculos cosmológicos*, Introducciones y traducciones de Ignacio Aguinalde Sáenz y Bienvenido Turiel; Epílogo de Celina A. Lértora (2005)
69. M^a JESÚS SOTO BRUNA (ED.), *Metafísica y antropología en el siglo XII* (2005)
70. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. SIGER DE BRABANTE, *Tratado acerca del alma intelectual*, Introducción y traducción de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva (2005)
71. ÉTIENNE GILSON, *Las constantes filosóficas del ser*, traducción de Roberto Courreges (2005)
72. WERNER BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Traducción de Alberto Ciria (2005)
73. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el verbo. Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2005)
74. CARLOS I. MASSINI CORREAS, *La ley natural y su interpretación contemporánea* (2006)
75. CRUZ GONZÁLEZ AYESTA (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)* (2006)
76. FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas de M^a Idoya Zorroza (2006)
77. JUAN FERNANDO SELLÉS (ed.), *El intelecto agente en la Escolástica renacentista* (2006)
78. SAN AGUSTÍN, *Interpretación literal del Génesis*, Introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese (2006)
79. JUAN CRUZ CRUZ / M.^a JESÚS SOTO-BRUNA (Eds.), *Metafísica y dialéctica en los periodos carolingio y franco (ss. IX-XI)* (2006)
80. PEDRO FERNÁNDEZ, *La justicia en los contratos. Comentario a 'Suma Teológica', II-II, q77-q78*, Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Teodoro López y M.^a Idoya Zorroza (2007)
81. JUAN CRUZ CRUZ, *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino* (2006)
82. HORACIO RODRÍGUEZ PENELAS, *Ética y sistemática del contrato en el Siglo de Oro. La obra de Francisco García en su contexto jurídico-moral* (2007)
83. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (I), Comentario a 'Suma Teológica', I, q75-q77*, edición de José Ángel García Cuadrado, traducción de José Ángel

- García Cuadrado, Alfonso Chacón y M.^a Idoya Zorroza (2007)
84. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (II), Comentario a 'Suma Teológica', I, q78-q79*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
 85. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (III), Comentario a 'Suma Teológica', I, q80-q84*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
 86. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (IV), Comentario a 'Suma Teológica', I, q85-q89*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
 87. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (V), Comentario a 'Suma Teológica', I, q90-q102*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
 88. JUAN ESCOTO ERÍGENA, *Sobre la naturaleza (Periphyseon) (c. 860)*, Traducción de P. Arias y L. Velázquez, Estudio y notas de Lorenzo Velázquez (2007)
 89. CARLOS LLANO, *Sobre la idea práctica* (2007)
 90. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Ley natural como fundamento moral y jurídico* (2007)
 91. ÉTIENNE GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales* (2007)
 92. THIERRY DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, Estudio Preliminar de Elisabeth Reinhardt, Preámbulo filológico, traducción y notas de M^a Pilar García Ruiz (2007).
 93. DIEGO DE AVENDAÑO, *Corregidores, encomenderos, cabildos y mercaderes (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. VI-IX)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2007).
 94. JUAN CARAMUEL, *Leptotatos. Metalógica, (1681)*, Traducción de Pedro Arias, Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2008).
 95. DOMINGO BÁÑEZ: *El derecho y la justicia (Decisiones de iure et iustitia, Salamanca, 1594, Venecia, 1595)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2008).
 96. DIEGO DE ZÚÑIGA: *Metafísica (1597)*, introducción, traducción y notas de Gerardo Bolado, n^o 94 (2008).
 97. JUAN F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* (2008).
 98. HÉCTOR DELBOSCO, *El humanismo platónico del Cardenal Bessarión* (2008).
 99. FRAY LUIS DE LEÓN, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)*, Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Santiago Orrego (2008).
 100. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria* (2008).
 101. LAURA E. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (2008).
 102. RUBÉN PERETÓ RIVAS (ED.), *La antropología cisterciense del siglo XII. Guillermo de Saint-Thierry, 'De natura corporis et animae'; Isaac de Stella, 'De anima'* (2008).
 103. DIEGO DE AVENDAÑO, *Mineros de Indias y protectores de indios (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. X-XI y complementos)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2009).
 104. WERNER BEIERWALTES, *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, traducción de Alberto Ciria (2009).
 105. CORNELIO FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, traducción de M^a Lilián Mújica Rivas (2009)
 106. HERIBERT BOEDER, *Topología de la metafísica. La época media*, traducción de Martín Zubiría (2009)
 107. CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL Y MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA, *El 'Tractatus de anima' atribuido a Dominicus Gundi[s]salinus. Estudio y edición crítica* (2009)
 108. ALEXANDER FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica* (2009)
 109. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez* (2009).
 110. DIEGO DE ZÚÑIGA, *Física*, edición de Gerardo Bolado (2009)
 111. JUAN CRUZ CRUZ, *Fragilidad humana y ley natural*.
 112. JAVIER VERGARA, *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de morali principis institutione de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política* (2010)
 113. FRANCISCO DE ARAÚJO, *Las leyes (1638)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2010).

114. MARIANO ITURBE / KALA ACHARYA (eds.), *Dios en la filosofía medieval de la India. Un estudio de Śāṅkara, Rāmānuja, Madhva, Nimbārka y Vallabha* (2010)
115. CARLOS LLANO, *Examen filosófico del acto de la decisión.*

LIBROS EN PREPARACIÓN

MEISTER ECKHART, *Sermones y lecciones sobre el Eclesiástico (24, 23-31)*, Edición de Andrés Quero Sánchez.

JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro.*

SEBASTIÁN FOX MORCILLO, *Comentario al diálogo de Platón Fedón o la inmortalidad del alma*, Introducción y notas de Juan Cruz Cruz.

BARTOLOMÉ DE ALBORNOZ, *Arte de los contratos (1573)*, Introducción y edición de Horacio Rodríguez Penelas; Presentación, revisión y notas de M^a Idoya Zorroza.

CARMEN SÁNCHEZ MAÍLLO, *El pensamiento jurídico-político de Juan de Solórzano Pereira.*